

Terra sapiens. Per una preistoria del paesaggio

di MATTEO MESCHIARI

Abstract

Proponendo di usare in senso estensivo il termine *Folkecology* per indicare l'intelligenza e le competenze ecologiche dei cacciatori-raccoglitori e di alcune società tradizionali, questo saggio pone le basi metodologiche per elaborare un modello paesaggistico della mente e dei processi cognitivi umani.

By proposing an extended use of the term *Folkecology* to designate the ecological knowledge and competences among the hunter-gatherers and in some traditional societies, this essay poses the methodological basis to create a landscape model of the human mind and cognitive processes.

[**Keywords:** Folkecology - Landscape - Cognition - Prehistory - Hunter-gatherers]

1. *Pleistocene attuale*

Il paesaggio non è nato con Petrarca sul Monte Ventoso o nel Rinascimento con la pittura fiamminga, proprio come Henry Ford o Armand Peugeot non hanno inventato la ruota. Il paesaggio come forma simbolica è invece una modalità innata del pensiero, un intreccio di strutture cerebrali e cognitive modellatosi nell'arco di centinaia di migliaia di anni a partire dalle esperienze sensoriali di Ominidi e *Homo sapiens sapiens* nei loro rispettivi ecosistemi. Alcuni ricercatori preferiscono parlare in questo caso di *proto-paesaggio*¹ o più semplicemente di *ambiente, territorio, ecosistema*, riservando al termine *paesaggio* la prerogativa squisitamente culturale e intenzionale del rapporto uomo-natura². Ma per sfuggire da subito alla «falsa opposizione tra natura e cultura, [...] fonte di perniciosi equivoci» [Buttitta 1996: 16], bisogna osservare che

la differenza tra realtà oggettiva trasformata [cultura] e realtà oggettiva non trasformata [natura] è discutibile; anche la realtà oggettiva non trasformata in quanto sperimentata, dunque rappresentata, è il prodotto di una trasformazione [Buttitta 1996: 16].

In altre parole, quando percepito dall'uomo, il territorio è già rappresenta-

¹ Cfr. Berque [1995], Dematteis [2003].

² Vd. Bonesio [2007].

zione e, passando dalla sincronia alla diacronia, possiamo parlare a pieno titolo di *paesaggio* dal momento stesso in cui *Homo sapiens sapiens* fa la sua comparsa.

Sviluppare un discorso sul paesaggio trascurando questa prospettiva di lunga durata significa fraintendere i fenomeni fondamentali che regolano il nostro modo di rapportarci all'ambiente. La primatologia, l'antropologia fisica, la sociobiologia, l'ecologia cognitiva, la paleontologia, l'etnologia comparata, l'etnolinguistica, ci aiutano a ricostruire il quadro storico (filogenetico, ontogenetico, culturale) della coevoluzione dell'uomo con l'ambiente terrestre. L'idea è cercare l'*a monte* biologico e culturale di ogni enunciato sul paesaggio, perché ricostruire la nostra preistoria ecologica significa comprendere che l'uomo contemporaneo, di fronte a una veduta di terre, non è soltanto un *Homo aestheticus* dalle raffinate opzioni intellettuali, ma è l'erede inconsapevole di un patrimonio cognitivo innato che rimonta al Pleistocene, e che reca tracce vitali delle peculiarità neurofisiologiche e simboliche dei cacciatori-raccoglitori arcaici. L'idea non è nuova, ha un padre geniale e un geniale libro di riferimento, *The Tender Carnivore and the Sacred Game*. Il padre della teoria e autore del libro è il primatologo Paul Shepard³, fondatore della *Human Ecology*, antropologo 'selvaggio', controverso filosofo ambientalista, senza il quale le idee di questo saggio non potrebbero esistere. *Terra sapiens* è infatti un progetto a vasto raggio che, consegnato a queste pagine in forma di anticipazione⁴, vuole approfondire e sviluppare le intuizioni di Shepard mettendole in connessione con alcuni studi più recenti, come quelli di Steven Mithen⁵ e David Lewis-Williams⁶ sulle origini della mente, o a studi più classici, ma che vale la pena rileggere in chiave 'paesaggistica', come quelli sul *pensiero selvaggio*⁷, sulla *struttura che connette*⁸ o sul *rizoma*⁹. Lo scopo è quello di delineare un modello antropologico in cui il concetto di paesaggio non sia più il sottoprodotto storico di una cultura data, ma la traccia di un paradigma culturale trans-storico e universale che, radicato nella nostra biologia e nelle nostre strutture cognitive, continua a emergere ciclicamente e localmente per aiutarci a pensare la complessità.

2. Quando Ominidi e Homo pensavano la Terra

Parlare di *Ardipithecus* (6 milioni di anni fa) o di *Australopithecus afarensis* (4-2,5 milioni di anni fa) in un discorso sul paesaggio ha senso per almeno due ragioni: da un lato siamo portati a considerare appannaggio della specie umana un fascio di facoltà che hanno radici biologiche molto più antiche; dall'altro il nostro sistema cognitivo si è formato durante milioni di anni di evoluzione come risposta a un sistema ecologico e a condizioni di vita oggi scomparse. Anche

³ Vd. Shepard [1998].

⁴ Sto da tempo lavorando a un libro sull'argomento: cfr. Meschiari [in.prep.].

⁵ Vd. Mithen [1996, 1998, 2006].

⁶ Lewis-Williams [2002].

⁷ Lévi-Strauss [1962].

⁸ Bateson [1979].

⁹ Deleuze - Guattari [1980].

quando progettiamo un microchip di nuova generazione stiamo usando strumenti cognitivi destinati a risolvere problemi originariamente diversi, come distinguere un predatore nelle ombre notturne (percezione-rappresentazione), seguire le tracce di un animale (induzione-astrazione), organizzare una caccia di gruppo (previsione-deduzione). Shepard sosteneva in particolare che il nesso tra un uomo di 40.000 anni fa e l'uomo contemporaneo è la biologia che hanno in comune, ma questa connessione biologica non è solo anatomica e fisiologica, bensì neurofisiologica e comportamentale: le strutture mentali primarie sono le stesse da 40.000 anni, e anche se qualche millennio di storia urbana ha portato l'uomo a inventare innumerevoli modelli sociali, ideologici, cosmologici, il *bisogno* di una struttura sociale basata su una ideologia e una cosmologia è l'eredità di un patrimonio genetico modellatosi nel Pleistocene.

È infatti in quest'epoca che le principali caratteristiche fisiche umane (taglia, anatomia, metabolismo, dimorfismo e comportamento sessuale, volume del cervello, fetalizzazione esterna, ecc.) si sono sviluppate in connessione a fattori sociali, ecologici e tecnologici: il nostro corpo e la nostra mente sono stati modellati in un mondo di cacciatori-raccoglitori. Di fronte a poche decine di secoli di storia ufficiale dobbiamo contrapporre due milioni di anni in cui *Homo* ha vissuto cacciando e raccogliendo, due milioni di anni in cui il sistema ecologico ha determinato a livello genetico la nostra struttura fisica e mentale e, attraverso pressioni selettive, ha rafforzato e specializzato i nostri comportamenti innati. Ma esiste anche una dimensione più arcaica che non va trascurata dal ricercatore, e che continua ad accompagnare l'uomo nella vita di tutti i giorni. L'occhio, ad esempio, che lo tiene in connessione privilegiata con l'ambiente (e che ha una storia vecchia di 70 milioni di anni), si è formato in un contesto arboreo dove verticalità dei tronchi e orizzontalità dei rami e del suolo erano le coordinate dominanti di percezione e deambulazione delle Protoscimmie. Dice Shepard:

Forse il nostro senso estetico per la simmetria e l'equilibrio, la nostra tendenza a ricavare per astrazione linee verticali e orizzontali e a seguirle con gli occhi, è da connettere all'abitudine di seguire tronchi e rami, prima con il corpo, quindi stando seduti a guardare [Shepard 2002: 5].

Secondo Steven Mithen¹⁰ *Australopithecus* (a partire da 4,5 milioni di anni fa), *Homo habilis* (2 milioni di anni fa) e *Homo erectus* (1,8 milioni di anni fa) possedevano già un'*intelligenza sociale*, cioè dei processi cognitivi specializzati nel comportamento di gruppo, e potevano contare su moduli cognitivi finalizzati alla ricerca complessa del cibo e alla memorizzazione della distribuzione spaziale delle risorse alimentari (che Mithen chiama *Natural History Intelligence* e che io vorrei chiamare qui, per ragioni che appariranno chiare nel corso del saggio, *intelligenza ecologica*). Tali moduli erano forse in connessione con l'intelligenza sociale, per elaborare strategie di gruppo finalizzate al sostentamento. Nel caso di *Homo* poi, attraverso le prime evidenze di manufatti litici, si può parlare a pieno titolo di *intelligenza tecnica*, perché era in grado di riconoscere selettivamente gli angoli acuti nel nodulo

¹⁰ Cfr. Mithen [1996].

di selce da scheggiare, perché aveva una perfetta coordinazione occhio-mano, e perché sapeva calibrare esattamente la forza e la direzione nel colpire. Dice Mithen:

La produzione di attrezzi litici e lo sfruttamento sistematico di carcasse di animali dovevano richiedere molto probabilmente dei processi cognitivi specializzati di tipo sconosciuto alla mente di uno scimpanzè. *Homo habilis* sembra essere stato in grado di capire le dinamiche di frattura della pietra e di formulare ipotesi sulla distribuzione delle risorse alimentari [Mithen 1996: 112].

Passando all'intelligenza di *Homo sapiens*, Mithen osserva che il salto, ancor prima che all'avvento del linguaggio, è da imputare alla fluidità cognitiva tra moduli sociali, tecnici ed ecologici, per elaborare sistemi complessi. In contrapposizione a questo modello, detto 'a cattedrale', vorrei proporre un modello 'paesaggistico'.

3. Folkecology e mente paesaggistica

Il termine *Folkecology*, usato in modo restrittivo per definire «la maniera in cui un popolo comprende e utilizza le interazioni tra piante, animali e umani»¹¹, può essere utilizzato in senso totale per definire quella che ho chiamato intelligenza ecologica, cioè un intreccio dinamico tra svariate competenze naturalistiche. In tempi non lontani (e ancora oggi in certe culture) saper leggere il paesaggio faceva la differenza tra la vita e la morte: la conoscenza del territorio, delle specie commestibili, del comportamento della selvaggina, dei mutamenti stagionali, delle migliaia di segnali ecologici che saturano l'ambiente, erano informazioni vitali per l'uomo che, per sopravvivere, dipendeva unicamente dalle proprie abilità. L'etnobiologia e la *Folkbiology* studiano i modi di concettualizzare, classificare e organizzare le conoscenze zoologiche e botaniche in una cultura data. Tuttavia, oltre alle competenze su animali e piante, dobbiamo poter contemplare le competenze non meno vitali che un gruppo umano può aver sviluppato sulle parti inanimate del territorio¹², come le *forme*, le *dinamiche* e le *componenti fisiche* (idriche, minerali, dei suoli) del paesaggio, e che qui potremmo denominare complessivamente *Folkgeology*. Ogni popolo ha dunque sviluppato una lettura peculiare del proprio sistema ecologico e, nonostante la diversità culturale, è possibile ipotizzare una radice biologica comune: siamo forse in presenza di moduli concettuali innati, frutto di una selezione ambientale che si esprime con varianti culturali all'interno di ogni società, e che funziona come una potente griglia induttiva per interpretare la realtà naturale¹³. Lo studio dell'infanzia e dell'adolescenza dei popoli cacciatori-raccoglitori ha inoltre mostrato che il lungo apprendistato ecologico dell'individuo, oltre a includere liste di nomi e di cose, si svolge sempre in uno spazio concreto: il paesaggio nel suo insieme è un terreno di gioco totale che serve da modello schematico all'intelligenza tecnica, linguistica e sociale¹⁴.

¹¹ Cit. da Atran *at al.* [1999: 7598]. Si veda anche Atran - Medin [2008].

¹² Vd. Sillitoe [1996].

¹³ Cfr. Atran [1990].

¹⁴ Cfr. Hewlett - Lamb [2005].

È possibile allora ipotizzare un *paesaggio cognitivo*, cioè una struttura neuro-fisiologica modellata sull'ecosistema e sulle sue qualità spaziali e dinamiche? Se nella società occidentale il modello della mente *sembra* ricalcare la struttura urbana (e non a caso Mithen usa la metafora della cattedrale), nelle società di cacciatori-raccoglitori il modello paesaggistico è evidente. Si pensi alla *Sacred Ecology*, cioè l'elaborazione di strutture rituali e mitiche volte a garantire e perpetuare comportamenti mirati a un uso sostenibile delle risorse ambientali¹⁵. O si pensi a elaborati sistemi eco-ideologici come quello dei Koyukon dell'Alaska:

Il comportamento dell'uomo nei confronti delle entità naturali è governato da regole a base spirituale. Centinaia di queste regole sono state trasmesse in seno alla tradizione Koyukon, influenzando l'intero spettro delle interazioni tra l'uomo e la natura. Il loro intento ultimo è quello di mostrare rispetto, o di evitare una mancanza di rispetto, verso ogni entità naturale, in accordo con un codice morale e di comportamento [Nelson 1983: 229].

E osservava Shepard:

Per i popoli cacciatori-raccoglitori l'ambiente naturale è solido. La struttura di parentela è stabile perché l'individuo è nato o viene iniziato all'interno di un gruppo durevole come la specie della pianta o dell'animale che ha assunto a emblema totemico [1998: 132].

Anche la società, dunque, può organizzarsi e pensarsi attraverso il sistema ecologico, mentre la stessa costruzione del sacro è stata predeterminata da sistemi innati di conoscenza e mappatura dell'ambiente: «La religione naturale – vale a dire i modi basilari e comuni di rivolgersi al soprannaturale – non si sviluppò nel vuoto ma mediante l'adattamento a uno specifico “paesaggio”» [Burkert 1996: 40].

Ma si pensi anche al fenomeno eloquente in cui lo spazio, il territorio, il paesaggio è stato incorporato nelle strutture linguistiche:

Lo spazio [...] dovette essere un tema di capitale importanza nelle antiche culture paleolitiche di caccia e raccolta, come almeno verrebbe suggerito dall'analogia con le culture storicamente conosciute di cacciatori-raccoglitori [Ballester 2006, a: 23].

È il caso ad esempio della lingua apache, in cui i nomi di luogo non solo procurano una ipostasi descrittiva del sito ma

implicitamente identificano la posizione per *vedere* il luogo: punti di vista ottimali, per così dire, dai quali i siti possono essere osservati in modo chiaro e corretto proprio come i loro nomi li descrivono [Basso 1996: 89].

O il caso della lingua inuit:

La dinamica delle relazioni spazio-temporali è il *fondamento* stesso della *strutturazione elementare e concettuale* della lingua inuit della Groenlandia orientale. In altre parole, l'impronta spaziale e temporale non si limita al dominio dei deittici o a quello dei morfemi d'aspetto legati allo svolgersi dell'azione, si estende invece *attraverso* tutta la lingua. È dunque la percezione spazio-temporale della realtà che struttura le conoscenze [Tersis 1996: 75, corsivo nel testo].

¹⁵ Vd. Berkes [1999], Menzies [2006], Harkin - Rich Lewis [2007].

In questo senso l'etnolinguistica è uno strumento indispensabile per cogliere tratti universali e peculiari dei processi cognitivi dei vari gruppi umani, o per ricostruire quelli di popoli il cui contesto etnologico è andato perduto. Un esempio tra i più rilevanti è dato dalla *Paleolithic Continuity Theory*¹⁶ le cui applicazioni sistematiche nel campo dell'antropologia linguistica¹⁷ hanno permesso di ricostruire alcuni processi cognitivi locali altrimenti inattingibili, come ad esempio il sistema di classificazione tassonomica e ideologica degli animali e delle piante nell'Europa preistorica¹⁸ o l'individuazione di modelli percettivi di matrice sciamanica nelle letterature dell'Europa antica e medievale¹⁹.

4. *Cartografare la mente paesaggistica*

In questo progetto ad ampio raggio nel tempo (evoluzionistico, paleolinguistico, paletnologico) e nello spazio (biologico, etnolinguistico, etnografico), le occasioni di approfondimento sono innumerevoli. Voglio però evocare alcune piste di indagine che ritengo prioritarie: la paleoantropologia e la primatologia, per studiare l'evoluzione cognitiva che ha portato alla formazione delle competenze spaziali (*wayfinding*, *mapping*, pensiero topologico, geometria intuitiva) di *Homo sapiens sapiens*; la fenomenologia venatoria, cioè la caccia e la predazione come modello cognitivo, approfondendo in particolare la connessione metaforico-metonimica tra anatomia animale, anatomia terrestre e anatomia sociale; l'etnogeologia, o *folkgeology*, cioè le scienze intuitive della Terra nelle società tradizionali; l'ecologia sacra, e i numerosi esempi etnografici che descrivono la gestione materiale e simbolica del territorio; le connessioni linguaggio-paesaggio, analizzando in dettaglio il modo in cui le configurazioni geografiche si imprimono nelle strutture linguistiche; l'arte rupestre, per i modelli cognitivi sottesi tanto alla rappresentazione spaziale degli animali riprodotti quanto alla rappresentazione dello spazio ottenuta *attraverso* di essi; le radici paesaggistiche del comportamento religioso, con quella che Bradley ha definito l'archeologia dei luoghi naturali²⁰. A titolo di esempio vorrei muovere qualche passo su tre di queste possibili piste.

1) Si è osservato che alcuni Primati possono seguire il volo degli uccelli per trovare fonti di cibo, mentre svariati studi hanno dimostrato che molte specie di scimmie sono in grado di costruire mappe mentali di un territorio grazie a una elaborata memoria spaziale e a processi predittivi e decisionali volti a risolvere problemi di ricerca e spostamento²¹. Sul versante umano esistono numerosi esempi etnografici in cui le competenze geografiche finalizzate all'orientamen-

¹⁶ Cfr. Alinei [1996-2000]; bibliografia e testi al sito ufficiale www.continuitas.com.

¹⁷ Vd. ad es. Costa [2007, a].

¹⁸ Cfr. Ballester [2006, b], Benozzo [2007, b].

¹⁹ Cfr. Costa [2007, b], Benozzo [2007, a: 23-75].

²⁰ Vd. Bradley [2000].

²¹ Cfr. Strier [2007].

to (*way-finding*) o alla rappresentazione spaziale del territorio (*mapping*) sembrano fuori portata per i modelli cognitivi occidentali²². Alcune raccolte di mappe disegnate dagli Inuit su richiesta di viaggiatori o di etnologi illustrano ad esempio una facoltà di rappresentazione mentale del territorio singolarmente dettagliata. Questa cartografia induttiva trae origine da una frequentazione palmare del territorio da parte dei cacciatori: la conoscenza ecologica del luogo, sollecitata dalla presenza o meno di fonti alimentari (zone pescose, luoghi di attraversamento dei caribù, ecc.), produce mappe mentali in cui l'abbondanza o la scarsità di cibo determina nel disegno sensibili alterazioni di scala. Ma, osservano Spink e Moodie, «La rappresentazione più espansa del terreno di caccia sembra scaturire dalla familiarità del disegnatore con tali aree più che da un deliberato desiderio di evocare una magia simpatica» [Spink - Moodie 1972: 19].

Questo complesso sapere geografico nasce poi dal concorso di più elementi:

All'incrocio tra esperienza cinestetica e tradizione orale, la sua esistenza non dipende dallo sviluppo di conoscenze particolari ma da una struttura d'organizzazione delle conoscenze che gli è proprio. Gli oggetti geografici sono colti attraverso categorie operative che formano una griglia di lettura che impregna la percezione dello spazio geografico nel suo insieme, e che esprime, al di là di un sapere geografico, una "saggezza del territorio" [Collignon 1996:149].

Ora, tra l'esempio dei Primati e quello degli Inuit (che appartengono a due sistemi cognitivi analizzati sincreticamente e apparentemente non connessi) può essere interessante spostare lo sguardo sulla dimensione diacronico-evolutiva analizzando il comportamento spaziale degli Ominidi. Studiando infatti la variabilità e la densità spaziale delle rare evidenze archeologiche lasciate da *Homo*, nella fattispecie resti animali e manufatti litici, è stato possibile formulare alcune ipotesi sulla connessione tra strategie spaziali di sostentamento e strutture cognitive. In particolare si è osservato che, anche se non esistevano dei veri e propri campi-base, esistevano comunque dei luoghi usati intensamente e ripetutamente in un sistema rotatorio di acquisizione del cibo²³. Non disponiamo di elementi probatori per dire se questo comportamento fosse l'esito di una mera predisposizione fisiologica oppure di una autentica creatività psicologica, ma in entrambi i casi possiamo riconoscere una concettualità spaziale in atto che presuppone facoltà cognitive superiori a quelle di una scimmia.

2) Cosa lega il corpo di un animale sezionato dalla lama di un cacciatore arcaico, il corpo di quello stesso animale dipinto sulla parete di una grotta più di 30.000 anni fa, il corpo del cacciatore, che sa uccidere, dipingere e raccontare l'animale, il corpo cavo della grotta, gravido di segni, immagini, narrazioni, il corpo allargato di un gruppo di uomini, donne, figli, e infine il corpo della Terra, che ingloba corpi animati e inanimati, umani e non umani, materiali e immateriali, individuali e sociali? Il mito norreno del gigante Ymir, dal cui corpo in decomposizione si è formata la Terra, o la protogeologia di Leonardo da Vinci, che rap-

²² Cfr. Conkey 1984, Morphy 1991, Zvelebil 1997, Nabokov 2006.

²³ Vd. Lake [1998].

presenta il mondo in termini di fisiologia terrestre, lo slogan del geografo anarchico Elisée Reclus, per cui «L'Uomo è la Natura che prende coscienza di sé»²⁴, o la teoria di Gaia di James Lovelock²⁵, secondo la quale la Terra è un sistema vivente capace di autoregolarsi come un unico organismo planetario, sono esempi di come la confusione metaforica tra corpo biologico e corpo geologico apre un ventaglio di possibilità euristiche più o meno fertili, più o meno convincenti.

Si tratta però di un'invenzione culturale e poligenetica o non è piuttosto un modello cognitivo innato che affonda le sue radici nella preistoria dell'uomo? Uno studio poco conosciuto sull'acquisizione delle conoscenze anatomiche nell'uomo antico ha suggerito a Shepard l'idea che l'anatomia animale sia stata uno dei primi modelli complessi per interpretare il mondo:

Davvero le interiora degli animali sono meravigliosi, sconcertanti paesaggi, regioni nuove quanto le montagne e le valli oltre l'orizzonte. «Non appena l'uomo imparò a imparare, dice Laughlin in *Social Life of Early Man*, ha imparato l'anatomia. Il precoce apprendimento delle forme e delle funzioni anatomiche servì a configurare la percezione del mondo dell'uomo antico. La forma anatomica resta un sistema cruciale di organizzazione anche nelle categorizzazioni culturali che hanno una connessione minima o non visibile con l'anatomia [...]. L'organizzazione del corpo dei mammiferi fornisce una base per l'organizzazione intellettuale, e analogie e ragionamenti anatomici si ritrovano in ogni cultura» [Shepard 1998: 193]²⁶.

Il modello anatomico sembra dunque un'ulteriore competenza da inserire nel quadro complesso della *Folkecology*.

3) La biosemiotica sostiene che tutti i viventi, dal batterio all'uomo, pongono in essere atti di comunicazione organizzati in sistemi di segni. Questa comunicazione è solitamente intraspecifica, cioè il messaggio ha un senso solo tra animali della stessa specie, ma esistono anche segnali involontari che varcano la frontiera della singola specie: un branco di animali in gruppo compatto o in ordine sparso significa due cose nettamente diverse per il leopardo che si appresta a cacciare²⁷. Questi messaggi possono provenire anche dal mondo inanimato: la configurazione spaziale di un territorio può non significare nulla per una mandria di caribù ma, vista dall'alto, può guidare la migrazione di uno stormo di oche selvatiche. In questa semiosfera naturale uomini e animali apprendono a comunicare tra loro *con* e *attraverso* l'ambiente che, a seconda dei casi, svolge funzioni di mittente, di messaggio, di canale e di contesto.

Questa dimensione ipersemiotica del paesaggio sembra in connessione con

²⁴ Cit. da Reclus [1905-1908: vol. I, 1].

²⁵ Lovelock [1988].

²⁶ In una prospettiva non diversa, Paolo Galloni, ragionando intorno alla radice indeuropea *RTA 'ordine' (cui sono collegati il lat. *ritus* 'rito', *ars* 'arte, talento' e *artus* 'articolazione', l'iranico *arta* 'ordine', il greco *artus* 'equipaggiare', *arthmòs* 'legame' e *arthron* 'articolazione', l'armeno *ard* 'ordinanza' e *arnel* 'fare') ha di recente ipotizzato che il concetto di ordine come organizzazione complessa nasca a partire dall'osservazione empirica delle articolazioni che tengono insieme le ossa e consentono i movimenti del corpo, osservazione dovuta al sezionamento della selvaggina e alla spartizione all'interno del gruppo delle porzioni della preda uccisa: cfr. Galloni [2007: 229-230].

²⁷ Vd. Sebeok - Umiker-Sebeok [1992].

una facoltà neurofisiologica dell'uomo: il debito sanguigno che si osserva attraverso la risonanza magnetica nel cervello di una persona a cui si chiede di leggere mostra che esiste un'area (la regione visiva ventrale sinistra) che si attiva durante il riconoscimento della parola scritta. Ovviamente quest'area non si è sviluppata geneticamente assieme alla scrittura, ma esiste da molto prima, e semplicemente è stata riusata per la lettura dei segni. Di fatto è la stessa zona che prima di ogni scrittura serviva (e tuttora serve) al riconoscimento di volti, oggetti, luoghi, rispondendo a un principio di invarianza che fa astrazione dagli elementi accidentali e superflui²⁸. Guardando qualcuno in faccia non vediamo un mosaico di tratti fisionomici ma un volto unitario; guardando un luogo non vediamo una somma di tratti topografici ma un paesaggio. La ripetitività dei tratti morfologici di un paesaggio (varianti infinite di tipologie finite) dà l'impressione di una ricorrenza di moduli al di là di dimensione, forma e posizione degli oggetti. L'onnipresenza della scrittura in età moderna ci spinge a leggere un senso nelle forme che impariamo a ripetere o che vediamo ripetersi, ma questa attitudine è rafforzata da una tendenza innata molto più antica: scivoliamo in un'attesa di senso ogni volta che riconosciamo ricorrenze, corrispondenze, moduli ripetuti, e traduciamo la forma in segno ogni volta che ce n'è data occasione. L'idea non solo metaforica che il paesaggio si può leggere sembra avere una radice biologica, e questo probabilmente perché una lettura morfologica della configurazione del paesaggio e la riconoscibilità di tipi paesaggistici ricorrenti erano strumenti indispensabili per orientarsi in luoghi sconosciuti ma in qualche misura affini a luoghi noti. La matrice neurofisiologica sembra suffragata dal fatto che, proprio come ogni membro della specie ha la tendenza a riconoscere immagini in forme casuali come nuvole o macchie d'inchiostro, allo stesso modo può percepire la familiarità di un paesaggio mai visto prima.

5. Per un'antropologia paesaggistica

Molte idee sul paesaggio che credevamo moderne e occidentali sono solo la filiazione recente di un quadro biologico-culturale più antico e più complesso: la tendenza a leggere il mondo in base a modelli che ricaviamo dalla nostra esperienza del corpo, dell'ambiente e della società in cui viviamo, trae le sue origini nelle origini stesse della specie, cioè in un'epoca in cui la nostra fisiologia e le nostre facoltà di pensiero sono state modellate dalla selezione naturale e dalla pressione ambientale. Pensare il mondo come un organismo o come un sistema dove tutto si tiene non è una scoperta intellettuale dell'Organicismo del XIX secolo e dello Strutturalismo del XX. Piuttosto dovremo abituarci a pensare che Organicismo e Strutturalismo sono la formalizzazione recente e consapevole (*parole*) di un sistema cognitivo soggiacente e inconscio (*langue*). La vera questione è allora capire come, quando e perché si è formato in *Homo sapiens sapiens*

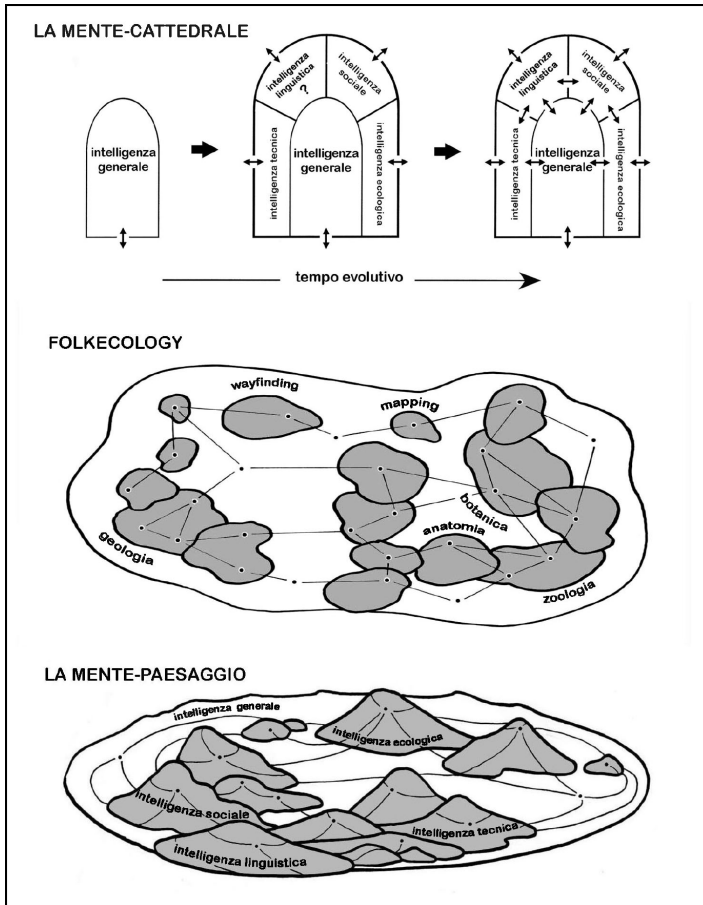
²⁸ Vd. Dehaene [2007].

questo sistema di lettura paesaggistica e, contemporaneamente, si tratta di individuare tendenze e fattori unificanti nella diversificazione culturale che caratterizza il rapporto uomo/natura.

Per fare questo occorre fondare un' *antropologia paesaggistica* o, nell'accezione totale che le ho dato, una *Folk ecology*. L'idea è analizzare i fatti di superficie, cioè corpo, ambiente, lingua e società nella preistoria e nelle società tradizionali per mettere in luce le strutture profonde che, al di là delle differenze, sono prerogativa della specie. Inoltre, per passare dai fatti (biologici, ecologici, linguistici, sociali) alle strutture (cognitive, cosmologiche, poetiche, di parentela), occorre concentrarsi sulle *rappresentazioni* dei primi in varie culture, per individuare le seconde in *Homo sapiens sapiens*: approfittando della natura sintetica dell'inglese, potremmo chiamare rispettivamente questi terreni della rappresentazione *bodyscape*, *earthscape*, *tonguescape* e *socialscape*, insistendo sul fatto che, equidistanti tanto dai fatti nudi e crudi quanto dalle strutture astratte, costituiscono per il ricercatore uno spazio analitico mediano, un *playground* intellettuale favorevole all'induzione e alla sintesi. Se dunque, da un lato, *bodyscape*, *earthscape*, *tonguescape* e *socialscape* devono essere studiati come funzioni di un tutto, di una *Weltanschauung* in cui corpo, ambiente, lingua e società esistono solo in un sistema relazionale e definiscono il proprio senso nella reciprocità, dall'altro è necessario rivisitare alcuni temi tradizionali dell'antropologia come il mito, il totemismo, l'oralità e la parentela, per mostrare che in origine, e al contrario di quanto si è potuto affermare, non è il modello sociale a determinare per estensione analogica una visione del mondo, ma è il modello ecologico che, iper-inclusivo, ipercomplesso e onnipresente nella vita dei primi gruppi umani, ha costituito il *prius* storico e logico della cultura. In altre parole, più che un modello linguistico-cognitivo, socio-cognitivo o organico-cognitivo, è il modello ecocognitivo che, diventato molto presto un *sistema simbolico totale*, ha dominato la storia di *Homo sapiens sapiens* per oltre 40.000 anni.

Per concludere in modo provvisorio, si può dire che le strutture cognitive descritte dalla *Folkbiology*, le eco-culture complesse dei cacciatori-raccoglitori, le geografie induttive dagli Inuit agli Aborigeni australiani, i numerosi casi di inclusione del paesaggio nel linguaggio, i sistemi rituali e mitici iscritti profondamente nelle dinamiche di un territorio, sono elementi forti per ipotizzare in *Homo sapiens sapiens* un sistema cognitivo modellato direttamente sul (e dal) sistema ecologico. *L'ecologia della mente* di Gregory Bateson va presa forse alla lettera: il paesaggio, con la sua configurazione spaziale, con i suoi rapporti tra parte e tutto, con il suo dinamismo interno, si è iscritto nelle strutture cognitive dell'uomo. Di fianco a teorie della mente come il modello modulare di Fodor, il modello a cattedrale di Mithen, il modello neuropsicologico di Lewis-Williams²⁹, si può ipotizzare un modello paesaggistico che, enfatizzando il ruolo centrale del sistema ecologico, aiuta a leggere sotto una luce nuova la storia dei processi cognitivi umani.

²⁹ Vd., rispettivamente, Fodor [1983], Mithen [1996], Lewis-Williams [2002].



Il primo schema rappresenta tre ipotetiche tappe nell'evoluzione dei processi cognitivi [Mithen 1996: 67, modificato]. La prima tappa corrisponde allo stadio delle Protoscimmie e forse degli Australopithecini più arcaici: la porta indica il passaggio di informazioni attraverso canali percettivi, ma non esiste una vera intelligenza specializzata. La seconda fase, corrispondente a circa 2 milioni di anni fa, concerne *Homo habilis*: dotato di intelligenza ecologica, sociale, tecnica e forse linguistica, non conosce però delle connessioni cognitive tra le singole cappelle e tra queste e la navata centrale. La terza fase è infine rappresentata da *Homo sapiens sapiens*: la fluidità cognitiva tra intelligenze specializzate e tra queste e l'intelligenza generale è massima. Nascono di qui moduli conoscitivi complessi. Nel secondo schema le macchie rappresentano le competenze ecologiche di *Homo sapiens sapiens*, organizzate attorno a poli semantici e collegate tra loro da piste analogiche, causali, simboliche, ecc. Ognuna di queste aree di competenza ha molto probabilmente un sostrato innato: il cervello dell'uomo può contare geneticamente su facoltà tassonomiche, analogiche, induttive, ma anche su un'attitudine al pensiero spaziale che è il *medium* di numerosi processi cognitivi. La mente umana è naturalmente spaziale e, come nel terzo schema, possiamo pensarla organizzata su una matrice paesaggistica: le varie intelligenze funzionano e interagiscono come volumi composti, complessi, collegati da piste antiche come la specie o nuove come l'esperienza dell'individuo.

BIBLIOGRAFIA

- Alinei, M. [1996-2000], *Origini delle lingue d'Europa*. vol. I. *La Teoria della Continuità*. vol. II. *Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Bologna, il Mulino.
- Atran, S. [1990], *Cognitive Foundation of Natural History*, New York, Cambridge University Press.
- Atran, S., Medin D. [2008], *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*, Cambridge - London, MIT Press.
- Atran, S., Medin D., Ross N., Lynch E., Coley J., Ucan Ek' E., Vapnarsky V. [1999], *Folk ecology and commons management in the Maya lowlands*, «Proceedings of the National Academy of Sciences, U.S.A.» 96, pp. 7598-7603.
- Ballester, X. [2006, a], *In Principio Era il Dimostrativo*, «Quaderni di Semantica» 27, pp. 13-30.
- [2006, b], *Zoónimos ancestrales. Ocho ensayos de Antropología lingüística*, Valencia, Generalitat Valenciana.
- Basso, K.H. [1996], *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Bateson, G. [1979], *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York, Dutton, trad. it., *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984.
- Benozzo, F. [2007, a], *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella.
- [2007, b], *La flora, la fauna, il paesaggio: l'importanza dei nomi dialettali per la conoscenza del passato preistorico*, in *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, vol. II, *La vita nei campi: flora, fauna, attività agricole*, a cura di F. Benozzo, San Cesario sul Panaro, Amministrazione Comunale, pp. 7-40.
- Berkes, F. [1999], *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Philadelphia, Tylor & Francis.
- Berque, A. [1995], *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan.
- Bonesio, L. [2007], *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Bradley, R.J. [2000], *An Archaeology of Natural Places*, London-New York, Routledge.
- Burkert, W. [1996], *Creation of the Sacred. Traks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, trad. it., *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Milano, Adelphi.
- Buttimer, A., Seamon, D. [1980], *The Human Experience of Space and Place*, London, Croom Helm.
- Collignon, B. [1996], *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*, Paris, L'Harmattan.
- Conkey, M.W. [1984], *To Find Ourselves: Art and Social Geography of Prehistoric Hunter-gatherers*, in C. Scurire (ed), *Past and Present in Hunter-gatherers Studies*, New York, Academic Press, pp. 253-276.
- Cornillac, G. [1996], *La dynamique du mot inuit ou la reconnaissance d'un processus cognitif*, in N. Tersis - M. Therrien (a cura di), *La dynamique dans la langue et la culture inuit*, Paris, Editions Peeters, pp. 75-93.
- Cosgrove, D. [1984], *Social Formation and Symbolic Landscape*, London, Croom Helm.
- Costa, G. [2007, a], *Pragmatica e tradizione nell'etnolinguistica*, «Quaderni di Semantica» 28,1, pp. 203-214.
- [2007, b], *Sciamanismo indeuropeo*, in *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), a cura di C. Corradi Musi, Bologna, Carattere, pp. 85-95.
- Dehaene, S. [2003], *Les bases cérébrales d'une acquisition culturelle: la lecture*, in J.-P. Changeux (a cura di), *Gènes et Culture. Enveloppe génétique et variabilité culturelle*,

- Paris, Odile Jacob, 2003, trad. it., *Geni e cultura. Involucro genetico e variabilità culturale*, a cura di G. D'Agostino, Palermo, Sellerio editore, 2007, pp. 189-199.
- Deleuze, G., Guattari F. [1980], *Mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, trad. it., *Mille piani*, Roma, Castelvecchi, 2003.
- Dematteis, G. [2003], *Una geografia mentale, come il paesaggio*, in Cusimano, G. (a cura di), *Scritture di paesaggio*, Bologna, Pàtron, pp. 65-74.
- D'Errico, F., Backwell, L. [2005], *From Tools to Symbols: From Early Hominids to Modern Humans*, Johannesburg, Wits University Press.
- Duranti, A. [2007], *Etnopragnatica. La forza nel parlare*, Roma, Carocci.
- Feld, S., Basso, K. (a cura di) [1996], *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Fodor, J. [1983], *The Modularity of Mind*, Cambridge, MIT Press, trad. it., *La mente modulare*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Galloni, P. [2007], *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Alessandria, Edizioni dell'Orso [numero monografico di «Studi Celtici»].
- Harkin, M.E., Rich Lewis, D. (a cura di) [2007], *Native Americans and Environment. Perspectives on the Ecological Indian*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Hewlett, B.S., Lamb, M. (a cura di) [2005], *Hunter-Gatherer Childhoods. Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*, New Brunswick-London, Transaction Publishers.
- Hirsch, E., O' Hanlon, M. [1995], *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Oxford University Press.
- Krech, S. [1999], *The Ecological Indian. Myth and History*, New York-London, Norton & Company.
- Lake, M., 'Homo': *The Creative Genus?*, in Mithen [1998], pp. 125-142.
- Lee, R.B., Daly, R. (a cura di) [1999], *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. [1962], *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lewis-Williams, D. [2002], *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art*, London, Thames and Hudson.
- Lovelock, J. [1988], *The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth*, New York, Norton, trad. it., *Le nuove età di Gaia. Una biografia del nostro mondo vivente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Menzies, C.R. (a cura di) [2006], *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Meschiari, M. [1999], *Espace et cosmologie dans l'art préhistorique. L'hypothèse chamanique*, «Préhistoire Ariégeoise. Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées» 54, pp. 221-233.
- [1999], *Geometria del segno e controllo dello spazio. Un archetipo concettuale tra arte e letteratura*, in E. Anati (a cura di), *Grafismo e semiotica*, «Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici» 31-32, pp. 47-51.
- [2002-2004], *Lineamenti di archeologia dello spazio. Per un'analisi dell'arte rupestre*, «Archivio Antropologico Mediterraneo», 6-7, pp. 61-86.
- [2003], *Spazio e sciamanesimo nell'arte paleolitica*, in E. Anati (a cura di), *Sciamanesimo e mito*, «Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici» 33, pp. 7-19.
- [in prep.], *Terra Sapiens. Come il paesaggio ha inventato l'uomo*.
- Mithen, S. [1996], *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*, London-New York, Thames and Hudson.
- (a cura di) [1998], *Creativity in Human Evolution and Prehistory*, London, Routledge.
- [2006], *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*, Cambridge, Harvard University Press.
- Morphy, H. [1991], *Ancestral Connections. Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago, Chicago University Press.
- Nabokov, P. [2006], *Where the Lightning Strikes. The Lives of American Indian Sacred Places*, New York, Viking.

- Nelson, R.K. [1983], *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Panther-Brick, C., Layton, R.H., Rowley-Conwy, P. (a cura di) [2001], *Hunter-Gatherers. An Interdisciplinary Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pinker, S. [1994], *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, New York, Harper Collins, trad. it. *L'istinto del linguaggio*, Milano, Mondadori, 1997.
- Reclus, E. [1905-1908], *L'Homme et la Terre*, 6 voll., Paris, Librairie Universelle.
- Sebeok, T.A., Umiker-Sebeok, J. (a cura di) [1992], *Biosemiotics. The Semiotic Web*, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Shepard, P. [1998], *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Athens-London, The University of Georgia Press.
- [2002], *Man in the Landscape. A Historic View of the Esthetics of Nature*, Athens-London, The University of Georgia Press.
- Sillitoe, P. [1996], *A Place Against Time. Land and Environment in the Papua New Guinea Highlands*, Amsterdam, Harwood Academic Press.
- Smith, A.B. [1994], *Metaphors of Space, Rock Art and Territoriality in Southern Africa*, in T.H. Dowson - D. Lewis-Williams (a cura di), *Contested Images. Diversity in Southern African rock art research*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, pp. 373-384.
- Spink, J., Moodie, D.W. [1972], *Eskimo Maps from the Canadian Eastern Arctic*, University of Toronto Press [«Cartographica» 5].
- Strier, K.B. [2007], *Primate Behavioral Ecology*, Boston, Allyn and Bacon.
- Tersis, N. [1996], *Le couple statique-dynamique dans la langue du Groenland oriental*, in N. Tersis - M. Therrien (a cura di), *La dynamique dans la langue et la culture inuit*, Paris, Editions Peeters: 75-93.
- Tilley, C. [1994], *A Phenomenology of Landscape. Places, Path and Monuments*, Oxford, Berg.
- [2004], *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford, Berg.
- Turri, E. [1985], *Antropologia del paesaggio*, Milano, Comunità.
- Ucko, P., Layton P. [1999], *The Archaeology and Anthropology of Landscape: Shaping your Landscape*, London, Routledge.
- de Waal, F. (a cura di) [1998], *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- www.continuitas.com = sito internet del gruppo di ricerca *The Paleolithic Continuity Theory on Indo-European Origins* (PCT).
- Zvelebil, M. [1997], *Hunter-gatherer Ritual Landscape: Spatial Organisation, Social Structure and Ideology Among Hunter-gatherers of Northern Europe and Western Siberia*, «Analecta Praehistorica Leidensia» 29, pp. 33-50.