

AL MESSICO CON CARDONA: RIFLESSIONI SULLE TASSONOMIE ANIMALI DEGLI HUAVE

Italo Signorini

Università di Roma "La Sapienza"

Il tema di questo incontro in onore di Giorgio R. Cardona si intitola al viaggio come esperienza e all'esperienza dello scrivere sul viaggio: ma l'impegno degli amici qui convenuti, da tutti affettuosamente sentito, è stato anche quello di ricordare quanto sul viaggio ha detto Cardona stesso e quanto il *suo* detto ha in qualche modo stimolato, per via diretta o indiretta, il *nostro* detto e il *nostro* fatto. Mi sia concesso, in questo mio intervento, di personalizzare in maggiore misura questo impegno: invece di un discorso sul viaggio "di" Cardona, il mio discorso sarà su un viaggio "con" Cardona. Un viaggio che nel 1982 ci ha portati sulle coste pacifiche dell'Istmo di Tehuantepec, tra gli Huave pescatori di laguna. Con Giorgio esso non era il primo, giacché vi avevamo lavorato assieme in precedenza, nel 1978, ma seguendo allora ciascuno di noi una propria personale tematica di ricerca. In verità già prima, nel 1969, ci si era trovati insieme sul campo: in Africa, tra gli Nzema del Ghana, dove a lui giovanissimo la Missione Etnologica Italiana allora diretta da Vinigi L. Grottanelli aveva affidato il compito, che assolse in maniera perfetta, di delineare struttura, morfologia e fonetica della locale lingua akan.

Nell'82 il nostro viaggio venne pensato in chiave di una indagine congiunta, con l'obiettivo di una esplorazione del sistema di classificazione huave del mondo animale e vegetale. Per quanto solo esplorativo, l'obiettivo apparve alla prova subito troppo ambizioso. Il campo di indagine ci scoppiò tra le mani e ci risultò impossibile contenere la deflagrazione, nel senso di finalizzarla almeno in parte e adeguarla alla ristrettezza dei tempi che ci erano consentiti, per l'incapacità di entrambi, che oggi giustifico, di dominare utilitaristicamente la piena dei nostri interessi che scorreva in sintonia con la piena delle rivelazioni che il campo ci stava offrendo.

Afferrammo prestissimo i codici di fondo sui quali si strutturavano i modi della classificazione huave della natura, aiutati in ciò sia dalle conoscenze pregresse acquisite sulla società e sulla cultura locale in numerose precedenti campagne, sia anche dalle proposte teorico-metodologiche dei cultori dell'antropologia cognitiva che ci fornivano uno schema in cui pensare e organizzare il nostro lavoro. Quei codici sono stati illustrati da Cardona in varie sue pubblicazioni, e su quello relativo al mondo animale mi soffermerò tra breve. Ciò che invece rimase a uno stadio che definirei iniziale, nonostante il pesantissimo lavoro a cui ci sottoponemmo in quel periodo e la obiettiva consistenza della documentazione raccolta, fu la parte di supporto etnografico: in realtà, nonostante la sua mole, essa costituisce infatti soltanto una minima parte di quello che servirebbe e che si può ottenere.

Non ci fu il tempo, ad esempio, per quantizzare la conoscenza, all'apparenza straordinaria, che gli Huave mostravano possedere del mondo vegetale: io non so se batterebbero gli Hanunóo studiati da Conklin (1954), che detengono il record con 1625 nomi specifici per *taxa* terminali di piante, o i Tzeltal indagati da Berlin, Breedlove e Raven (1973) che, sia pur a grande distanza, li seguono al secondo posto con 638. Per l'amore che di norma gli etnologi portano a quello che, tra virgolette, si definisce il "proprio" gruppo, mi piacerebbe che così fosse. Ricordo solo che il più formidabile dei nostri informatori, non a caso un agricoltore in una società saldamente fondata sulle attività di pesca, non si trovò mai in difficoltà nel classificare un qualsiasi vegetale che noi gli indicassimo, non importa se utilizzato o appartenente al vasto campo della natura non sfruttata; tanto che a me venne l'idea, ma anche per questo non restò tempo, di provare a delimitare un quadrato di venti metri per venti di prateria in uno dei luoghi di massima concentrazione di specie erbose diverse (luoghi che si trovano là dove più a lungo ristagna l'acqua delle piogge estive, in un territorio che diviene rapidamente desertico non appena iniziano a soffiare per mesi i venti impetuosi del nord), per vedere poi quale percentuale di classificazione sarebbe stato in grado di raggiungere.

Ecco perché, salvo qualche squarcio, di quel lavoro si sa tanto poco. Avremmo dovuto tornarci sopra, fare altre campagne, ma una serie di circostanze l'hanno poi impedito.

Ho accennato prima al quadro teorico-metodologico al quale ci eravamo in prima battuta affidati, quello cognitivista dell'etnoscienza. Penso utile soffermarmi un momento su di esso prima di andare alla descrizione. Meglio delle mie parole, valgono per illustrarlo quelle di Frake (1964: 132), che della corrente è uno dei massimi esponenti:

L'immagine dell'etnografia che noi abbiamo in mente include anch'essa liste di domande e di risposte, ma con questa differenza: che le domande, come anche le risposte, debbono essere scoperte nella cultura del popolo studiato. Il problema non è soltanto quello di trovare risposta alle domande che l'etnografo porta con sé sul campo, ma anche di trovare le domande che vanno con le risposte che osserva dopo il suo arrivo. L'etnografia, secondo questa immagine, è una disciplina che cerca di dar conto del comportamento di un popolo attraverso la descrizione del sapere (o cultura) socialmente acquisito e compartido, che consente ai membri della società di comportarsi in modi ritenuti appropriati dai loro compagni... E' questo campo dei "messaggi" (incluso il linguaggio) a rappresentare l'obiettivo dell'etnografo. Egli infatti, alla stregua del linguista, cerca di descrivere l'infinito insieme di messaggi diversi intendendo questi quali manifestazioni di un codice finito, compartido da tutti; un codice che è costituito da un insieme di regole tese alla "giusta" costruzione e interpretazione dei messaggi.

Ma non solo: facendo questo, dice Frake,

diviene automatico il passo alla costruzione di una teoria dei codici, una teoria cioè della cultura. Poiché il codice è costruito come conoscenza nella testa della gente, questa teoria finirà per dirci qualcosa di rilevante anche riguardo ai modi della percezione e al comportamento.

Questo voler trovare il codice parte dunque dal presupposto che ogni cultura ne possenga uno proprio per ogni settore; ma che esso si conformi a uno schema logico che è sempre uguale: riposi insomma nella natura. Le differenze tra codici dipenderebbero così soltanto dalle differenti combinazioni dell'ordito su una trama fissa. In conclusione, ogni classificazione esotica sarebbe riconducibile allo stesso schema logico che sorregge le nostre, con continuità e discontinuità marcate da presenza o assenza di *taxa* disposti su vari livelli caratterizzati da una relazione gerarchica; livelli presenti al massimo in numero di sei perché così appunto impone la "logica" delle classificazioni: livello del capostipite, delle forme di vita, delle classi, dei generi (quello che contiene il maggior numero di *taxa*), delle specie, delle varietà, con *taxa* che possono essere evidenziati da un segno linguistico oppure essere "latenti", inferibili cioè dal contesto dei successivi *taxa* linguisticamente segnati.

I *taxa*, va ricordato, non sono di per sé segni linguistici: questo è un punto ad esempio perfettamente chiaro a Cardona che in proposito dice nel suo volume *I linguaggi del sapere* (1990: 76):

...essi non fanno parte della struttura della lingua, ma della struttura del pensiero categorizzante, anche se è attraverso la lingua che essi possono venir richiamati ed espressi se necessario. In realtà non è necessario richiamarli perché servono innanzitutto alla conoscenza; la lingua dispone di segni con cui può far riferimento ai *taxa* se necessario, ma...essa non ha con il pensiero una corrispondenza rigidamente biunivoca; la maggior parte dei nodi della rete del pensiero corrisponde a un segno linguistico, ma possono esserci nodi che non hanno una corrispondenza immediata.

Le accuse di mentalismo che sono state rivolte alla antropologia cognitiva (1) sono note: vengono principalmente dal settore impegnato sul fronte dell'approccio *etic*. Marvin Harris (1971: 803-804) nella fattispecie la congloba in quella che chiama la «nuova vecchia etnografia», volendo con questo significare che l'intitolazione di «nuova etnografia» che l'antropologia cognitiva volle darsi negli anni '50-'60 per sottolineare il suo diverso approccio etnografico incentrato

sull'aspetto *emic* quale chiave di comprensione delle funzioni logiche della mente, non rappresenta una etnografia veramente "nuova", ma la "vecchia" rimessa a nuovo: opinione di un duro del filone *etic*, spietato e sprezzante nella lotta agli oppositori del suo approccio interpretativo.

Nella corrente intellettuale e scientifica dell'antropologia cognitiva, un «campo di studi...competitivo e diversificato», così Cardona (1985: 19) lo definisce, egli si colloca con una propria posizione che è di adesione convinta alle sue linee teoriche e metodologiche generali, ma evitando al contempo quei massimalismi, quella unilateralità operativa che così spesso finiscono per limitare gli adepti di una scuola che lotti per conquistarsi uno spazio. Cardona si oppone infatti a una etnoscienza che precluda all'osservatore ogni coinvolgimento nella pratica conoscitiva, che a lui affidi cioè soltanto la descrizione dei modi e delle forme con cui i nativi, nella loro lingua, classificano il mondo; a una etnoscienza, pertanto, che si autolimiti alle più strette condizioni dell'*emic*, quelle che porteranno in anni recenti gli adepti della scuola "interpretativa" a concepire l'antropologia come la traduzione, mediante lo strumento della *thick description*, delle culture osservate, nella rinuncia a ogni comparazione e a ogni intento nomotetico, e con l'obiettivo soltanto di trasmettere e spiegare la bellezza di quell'*unicum* rappresentato dalla cultura descritta.

Anche per quanto riguarda la questione dei principi classificatori la posizione di Cardona resta morbida, nel senso che recepisce le critiche espresse da Needham (1975) al modo di classificare monotetico - quello scientifico tradizionale, in cui le tassonomie sono stabilite in base a proprietà assunte come necessarie e sufficienti per l'attribuzione alla classe (2), e largamente seguito dal filone etnoscientifico. Egli accetta infatti come valido pure il principio della classificazione politetica elaborato da Beckner (1959) (3) che partendo dalla nozione wittgensteiniana della «aria di famiglia» ritiene che le classi (ma preferisce parlare di "gruppi") si definiscono in termini di una serie di proprietà di cui ciascun individuo possiede una consistente quota parte e ogni proprietà è posseduta da un vasto numero di individui ma senza che alcuna di esse sia presente in ciascuno degli individui del gruppo. Una classificazione che potremmo, mutuando dall'agricoltura, chiamare di tipo "estensivo" - Cardona

(1985: 51) parla di «catene, basate su un rapporto di somiglianza non transitivo» tra gli anelli che le compongono - per la quale gli individui del gruppo si rassomigliano tra loro, ma non l'uno all'altro rispetto a una sola data proprietà, con la conseguenza della possibilità sempre di casi *borderline*. Cardona si rende infatti conto che in situazioni di inchiesta le cose non sono così semplici come possono sembrare, nel senso che l'ambito classificatorio del riconoscimento e dell'attribuzione da parte degli informatori di concreti, invariabili *specimina* a un *taxon* risulta spesso scarsamente informativo: in ciò si ricollega a Needham quando questi (1975: 358) dice che «il principio politetico risponde in maniera più vera al materiale etnografico».

Nell'accettare la possibilità politetica, non abbandona però affatto - e questo determina in effetti una certa ambiguità - quanto gli offre quella monotetica, che è d'altro canto anche quella alla quale gli etnoscientisti si appoggiano per le loro schematizzazioni tassonomiche, in osservanza al "principio della sostituzione" posto a fondamento della logica classificatoria tradizionale del pensiero occidentale; può così affermare (1976: 112) che ciò «che interessa in una classificazione scientifica, non è la sua maggiore o minore motivazione, bensì il fatto che essa serve ai nostri bisogni di quel particolare momento e che valga *kata sunthéken*, per convenzione»: ma è proprio questa convenzione che l'approccio politetico contesta e intende superare.

Etnoscienza è per Cardona (1985: 36) la «somma teorica dei saperi pratici sul mondo posseduta da una comunità»; saperi, non credenze, intendendo per sapere il prodotto della riflessione sulle esperienze. Un prodotto che non si costituisce sempre in una costruzione così organica e coerente da poter esser poi in ogni caso esplicitata e discussa dai suoi utenti.

Egli appartiene infatti alla categoria di quelli che ritengono sia necessario servirsi sia di un approccio *emic* sia di uno *etic*, e lo stesso si può dire per me: e credo che questa nostra scelta di non marciare su un unico binario sia scelta giusta, e che comunque non sia di quelle che Marvin Harris (1971: 779-780) ritiene vadano poste sotto accusa per reato di confusione, in quanto prodotte dalla incapacità di riconoscere la differenza tra costruzioni ipotetiche degli informatori e comportamenti reali, del non saper cioè distinguere tra ciò che chiama significato di riferimento e significato astratto (1964: 156), o anche per altro

verso del confondere i due aspetti, procedendo da un lato con analisi volte ad escludere il punto di vista dell'informatore, considerato osservatore inattendibile, dall'altro riciclandolo come elemento essenziale della verifica dell'attendibilità dell'interpretazione *etic* (accusa che Harris fa in particolare alla pratica psicoanalitica [1971: 772]).

Nel caso di Cardona la scelta "aperta" è stata certo determinata dalla sua piena adesione alla posizione di quegli etnoscientziati che, come dice Hunn (1975: 269) a proposito del lavoro di Berlin sulla etnobotanica dei Tzeltal, combinano l'interesse della cosiddetta "nuova etnografia" per un metodo che offra la possibilità di essere replicato e per un'accurata resa del mondo di significati peculiare di ciascuna cultura, con gli ampi interessi comparativi e diacronici che vitalizzavano gli studi etnologici tradizionali. Certo, c'è un punto che sta esattamente nel mirino di Harris: la visione intellettualistica propria dell'etnoscienza, che concepisce alla fin fine il pensiero umano alla stregua di «un organo per la conoscenza», anche se poi «i processi cognitivi assumono le loro caratteristiche operative solo in rapporto allo specifico contesto ambientale in cui si sviluppano» (Mancini 1989: 144).

Per quanto invece riguarda me, la scelta deriva dalla convinzione che buona etnografia, base imprescindibile di ogni buona generalizzazione, sia quella che, come dice Geertz, è *thick* (ma può essere non densa una buona etnografia?), oltre che sin dall'inizio strutturata al fine di disporre davanti all'osservatore i modi in cui l'osservato pensa e interpreta e traduce sul piano della lingua il mondo naturale nel quale è inserito, la propria essenza, le relazioni che lo legano alle costruzioni sociali che si è dato; senza però volermi far con questo trascinare in quel tipo di «involuzione simbolica» che è «virtuosismo nella monotonia» (Remotti 1987: 31), a cui conduce l'emica estrema del filone antropologico interpretativo. Non credo infatti in un'antropologia che debba e possa unicamente concludersi in un'euristica «fondata sul solo riconoscimento estetico delle armonie presenti nelle soluzioni altre» (Signorini & Lupo 1989: 17), tesa e intesa al solo raffinamento dei dibattiti, nel rifiuto di ogni comparazione, anche la più controllata, di ogni spiegazione di ordine predittivo. Mi sembra invece che, con tutte le cautele metodologiche possibili, espressamente elabo-

rate a tale fine, si possa e si debba «restaurare l'intuizione», come dice Mary Douglas (1979: 3), pena uno svuotamento del lavoro antropologico o quanto meno la sua collocazione nell'ambito delle creazioni artistiche.

La differenza tra la posizione di Cardona e la mia stava anche nell'essere lui più interessato, in consonanza con Frake, alle regolarità di un disegno espressivo, attribuibile all'esistenza appunto di un "codice compartido da tutti", ed io forse più interessato al versante delle ambiguità: nel caso specifico della nostra ricerca sulla classificazione del mondo animale e vegetale, al contingente disinteresse per le classificazioni canoniche, alla possibilità e capacità di creare sistemi alternativi di associazione basati su codici esperienziali personali. In conclusione, lui più *folk biologist*, io più *symbolic analyst*, per usare due espressive etichette anglosassoni. Una buona combinazione operativa che, lo ripeto ancora, se non ha dato i contributi pubblici che avrebbe potuto invece dare, è stata purtuttavia una esperienza importante, scientificamente "nutriente", spero per entrambi, per me certamente. Da lui ho potuto apprendere molte cose sui modi di fare questo tipo di indagine, e specialmente del suo modo, sempre equilibrato e illuminato da una mente superiore e da una cultura superiore, oltre che stimolato da una feconda, straordinaria curiosità, di quelle che forgiarono scienziati e grandi viaggiatori.

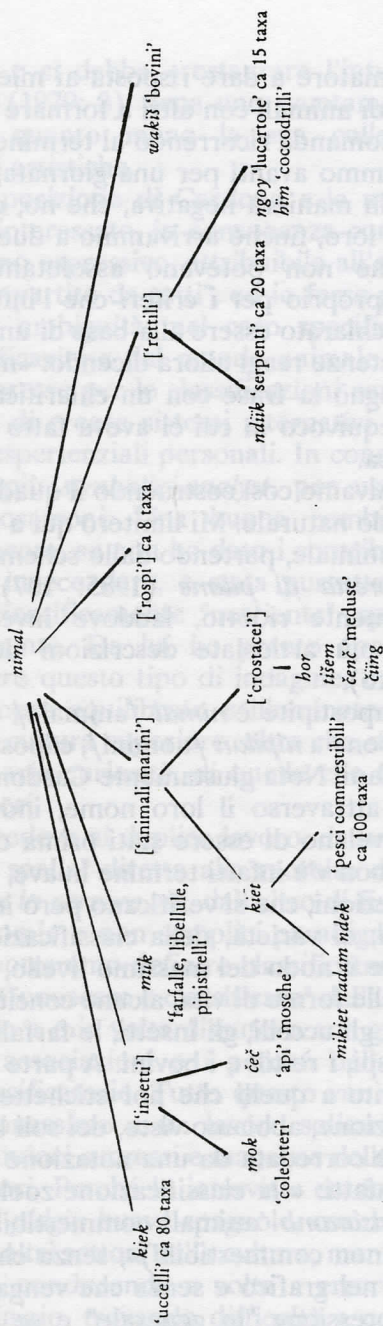
Mentre Cardona procedeva al duplice lavoro, da un lato di una etnografia "gambe in spalla" diretta alla raccolta di esemplari e alla loro discussione *in corpore vili*, dall'altro di fissazione dei *taxa* a costituire taxinomie e non semplici paradigmi - una costruzione di senso che potremmo definire classificatorio, così ben spiegata nel capitolo "Conoscere e classificare" della *Foresta di piume* (1985: 35-65) -, io a mia volta discutevo con gli informatori i significati delle associazioni e i perché delle dissociazioni, le alternative classificatorie. Tutto questo veniva fatto senza che mai ci abbandonassimo a un lavoro solitario, confrontando risultati e spiegandoci successi e magagne delle nostre interviste con gli informatori. Perché le interviste erano spesso difficili da strutturarsi, e il *pidgin* huave-spagnolo, così ben funzionante per le indagini in altri settori della cultura, manifestava tutte le sue insufficienze, conducendo a volte a errori anche risibili. Ricordo come all'inizio, trovando difficoltà a condurre

un informatore a dare risposta ai miei quesiti circa certe associazioni di animali con altri a formare classe, pensai di semplificare la domanda ricorrendo al termine "unire": chi si unisce con x? Andammo avanti per una giornata, lui rispondendomi quasi sempre in maniera negativa, che no, quegli animali non si univano tra loro, finché arrivammo a due animali, non ricordo ora quali, che non potevano assolutamente stare in categorie diverse, proprio per i criteri che l'informatore aveva in precedenza dichiarato essere alla base di una categoria. Di fronte alle mie insistenze reagì allora dicendo: «mai visti unirsi tra loro!», e accompagnò la frase con un chiarificante gesto osceno che mi rivelò l'equivoco in cui ci aveva fatto cadere la mia faciloneria linguistica.

Venivamo così costruendo il quadro della percezione huave del mondo naturale. Mi limiterò qui a illustrare quella relativa al mondo animale, partendo dallo schema che Cardona ci fornisce nella *Foresta di piume* (1985: 107); uno schema in verità estremamente ridotto, laddove invece nello stesso libro si trovano più articolate descrizioni dello stesso (vedi schema riprodotto).

Il capostipite è *nimal* /animale/ che nel pensiero huave si contrappone a *nipilan* /uomini/, capostipite del raggruppamento degli umani. Nota giustamente Cardona (1985: 109) che i *nimal*, proprio attraverso il loro nome, indubbio prestito dallo spagnolo, rivelano di essere stati prima del contatto una categoria latente: non v'è infatti termine huave, ed è questa una delle poche eccezioni, che si verificano però in massima parte nei livelli più bassi, di varietà, della classificazione. Dall'etichetta *nimal*, che copre il nodo del massimo livello, si scende direttamente al rango delle forme di vita, alcune concluse in se stesse, nelle quali inserisce gli uccelli, gli insetti, le farfalle e affini, gli animali marini, i rospi, i rettili e i bovini. A parte la curiosa assenza di ogni riferimento a quelli che noi etichetteremmo come mammiferi (ad eccezione, abbiamo visto, dei soli bovini), la didascalia dello schema è corredata da una notazione densa di implicazioni. Vi si dice infatti: « la classificazione zoologica huave (in generale: *nimal netsaramb* 'animali commestibili', *nimal ngo matsaramb* 'animali non commestibili')», senza che questa partizione compaia poi nel grafico e senza che venga spiegato cosa si intenda con l'espressione "in generale" e se le categorie basate sulla

Fig. 6.8. Classificazione zoologica huave (in generale: *nimal necaramb* 'animali commestibili', *nimal ngo macaramb* 'animali non commestibili')



commestibilità facciano parte di un diverso sistema di classificazione (altrimenti dovrebbero essere nodo in immediata derivazione dal capostipite). Probabilmente - non ebbi mai occasione di parlarne con lui dopo la pubblicazione del libro - si era reso conto che questa suddivisione esisteva, insieme a varie altre di cui parlerò in seguito, tutte costruite su criteri diversi dalla rassomiglianza morfologica, difficilissime da inserire nel quadro perché trasversali rispetto ad esso e comunque impossibili da articolare secondo priorità genetiche (che d'altronde agli Huave non interessano affatto) (4). Che su questi fastidiosi intrecci classificatori (fastidiosi per la creazione di tassonomie belle squadrate) Cardona meditasse, è indubbio, anche se poi non hanno avuto un concreto seguito: lo testimoniano sia la necessità di quella curiosa osservazione in didascalìa, sia il paragrafo "Logica e logiche" dedicato a questo argomento nella *Foresta di piume*.

Sofferamoci un momento sulla forma di vita "insetti" che, all'interno dei *nimal*, rientrano nella grande classe generale dei *ngo matsaramb*, di quelli cioè non commestibili, dove hanno una loro collocazione nodale latente, seppur ambigua. Cardona (1985: 107) infatti dà nel suo schema due suddivisioni a partire dalla categoria "insetti" latente: sono *mok* e *chech*. Vi è però qualcosa che il suo schema non rivela: mentre *mok* identifica con molta precisione l'insieme degli insetti caratterizzati dal fatto di essere corazzati e di avere forma rotondeggiante - i coleotteri in particolare -, tanto che serve da metafora per indicare le persone piccole e grosse con testa rotonda, *chech* si riferisce sì in prima battuta agli insetti che molestano e che possono far male, ma da questi si solleva a investire nell'uso l'intera classe latente: infatti se obbligato allo spagnolo, un Huave bilingue usa *chech* quale riferimento generico a insetto.

Ma oltre a queste due suddivisioni ne esistono altre due che non compaiono nello schema generale. *Chok*, la grande famiglia delle formiche, con tutti suoi tipi, e *kwak*, quella dei ragni, che comprende anche lo scorpione (*napiip*). All'interno di *chech* le ulteriori suddivisioni riguardano i sottogruppi delle vespe (*mbel*) e delle api (*kün*), quello delle zanzare (latente), delle mosche (*mem*), dei parassiti del corpo (latente), diviso a sua volta tra parassiti succhiatori (*natsoy*) e morditori (*natsamb*). E poi l'ampia categoria, anch'essa latente, dei grilli

(*mesh, ongwiiüts*, etc) e cavallette (*shiiüm, mow*, etc.) con tutte le loro varietà, e quella dei bruchi (*tahkoch*) e delle farfalle (*miük*), tra le quali è posto il pipistrello (*netsamb miük* /farfalla che morde/).

Nella classificazione degli insetti vediamo dunque operare grosso modo gli stessi criteri tassonomici vigenti per il resto del mondo animale. Un primo criterio è quello dell'omogeneità dell'habitat; un secondo quello delle abitudini, che può aver come corollario elemento di discriminazione il rapporto tra queste abitudini e gli umani; terzo e ultimo criterio, le analogie di "stile", se tale espressione mi è consentita: quelle che fanno classificare il pipistrello con le farfalle, il cervo volante (*weak mem* /mosca col corno/) con le mosche. Così vengono separate le lucertole terrestri da quelle arboricole e dalle iguane, nonché dai gechi, i quali ultimi entrano nel gruppo dei ragni e degli scorpioni costituito in base all'elemento aggregante della coabitazione nei tetti e nelle pareti di canne e paglia delle capanne. Sembra che agli Huave non sfuggano certo le analogie morfologiche, che anzi sono spesso usate quale elemento di sintesi tassonomica, ma che esse non rappresentino "di per sé" né un elemento necessario né uno sufficiente di aggregazione. Più spesso l'analogia morfologica viene usata come strumento descrittivo informale, quando la chiarezza del discorso lo richiede: *atneh* /simile a/...

Se però adesso ritorniamo all'intero settore animale, si può aggiungere che all'habitat come elemento classificatorio si aggiungono in molti casi gli elementi della utilità o della commestibilità. Tra i crostacei, ad esempio, il *tishem*, il gambero commerciale, il più carnoso, costituisce un sottogruppo che lascia fuori non soltanto - comprensibilmente, per la differenza di habitat - i gamberi di acqua dolce, ma anche un tipo di gambero di acqua salata non commestibile e quindi di nessun valore mercantile e di nessuna incidenza sul piano lavorativo; mentre per contro della classe *tishem* fa parte la grancevola *künch* - che viene così separata dagli altri granchi - perché pescata assieme ai gamberi e perché rappresenta un loro vantaggioso sostituto anche sul piano commerciale. Ma illuminante per comprendere, nella trama degli incroci, il gioco delle prevalenze tra elementi classificatori è la posizione del raro *mitishem nbeor* /gambero nero/: nonostante la sua inessenzialità

economica e lavorativa, è proprio la sua livrea dirazzante ma altamente estetica a tenerlo unito a quello comune. Chiedendo per quale ragione venissero classificati assieme, la risposta è stata «*porqué es el más chulo* /perché è il più grazioso/», il criterio estetico assumendo in questo caso rilievo tassonomico per la posizione privilegiata, direi quasi "amorosa", in cui questo crostaceo - cibo basico, fonte principale di ricchezza, cuore dell'immaginario - si colloca nella considerazione di un Hauve.

In conclusione, non mi sembra che il principio della classificazione sia quello politetico, si determini cioè quella situazione esistente nelle formazioni "a catena" per la quale «l'attributo definitivo continua a cambiare da una connessione all'altra... non esiste un significato centrale, non vi è nucleo» (Vygotsky 1962, in Needham 1975: 350); se l'aria di famiglia è a volte presa in considerazione, sulla base delle somiglianze morfologiche (la condizione di *atneh* a cui prima accennavo, che porta l'informatore a fissare un prototipo, il "vero"/*naleaing*, *mero*/ su sollecitazione del ricercatore), questo avviene soltanto ai livelli di specie o, più spesso, di varietà dove nella minuzia dei particolari da discriminare, gli elementi soggettivi dell'osservatore hanno maggiori possibilità di incidenza.

Quello che invece avviene è un classificare che resta del tipo monotetico, anche se qualcuno potrebbe avere a ridire su un monotetico in cui la condizione della sostituibilità non è sempre assoluta ed esiste anche la possibilità per lo stesso individuo di appartenere a classi diverse. Il punto è che un animale può essere classificato "monoteticamente" in più modi o, meglio, assumendo quali operatori tassonomici elementi differenti. Un iguana (*ish*) e un pellicano (*mahtsoy*) stanno nella medesima classe (*naomb* /che fanno uova/) quando faccia comodo prendere come strumento tassonomico il modo della riproduzione; ma l'iguana sta con i ratti (*war*) e i serpenti (*ndiük*) (5) a formare la categoria dei *nimal neombiüm loliüt* /animali che hanno la casa sotto terra/ quando invece l'elemento aggregante è quello del luogo di nidificazione e di rifugio. Così pescecane (*cheeb*), muggine (*mil*), pulce (*iüs*) e lo stesso gambero (*tishem*) si ritrovano insieme nella categoria dei *nahchik* /quello che salta/, mentre cane (*pet*), mosca (*mem*), zanzara (*peang*), giaguaro (*lüw*) e anche gli stessi serpenti che abbiamo visto accorpati prima con ratti e iguane si riconoscono affini per essere

neatsamb /che morde/. Si formano delle catene, per cui *a* sta con *b* per il fatto di spartire l'elemento *x* e con *c* perché hanno in comune l'elemento *y*; ma si tratta di un singolo elemento, e non si ha pertanto quella situazione considerata dalle classificazioni politetiche, in virtù della quale un raggruppamento può essere definito sulla scorta di una serie di proprietà delle quali ciascun individuo possiede una consistente quota, ma senza che la presenza di alcuno di essi sia pregiudiziale alla attribuzione al raggruppamento; né cane, mosca e ape vengono a formare una classe per il fatto che la mosca spartisce con il cane il fatto di essere mordace e con l'ape la morfologia corporea e la vita aerea: non si produce affatto la situazione esemplificata da Sokal e Sneath (1963: 15, da Needham 1975: 356-357), di una classe formata dagli individui 1+2+3+4 nessuno dei quali ha la stessa precisa costellazione di caratteri, come dallo schema :

	i n d i v i d u i					
	1	2	3	4	5	6
c						
a	A		A	A		
r	B	B	B			
a	C	C		C		
t		D	D	D		
t					F	F
e					G	G
r					H	H
i						

dove gli individui 5 e 6, con tutti i caratteri uguali, costituiscono il gruppo monotetico. Per gli Huave può darsi che vi sia in qualche caso un'inconscia applicazione di criteri parzialmente politetici, ma ciò che di norma si riscontra è invece l'applicazione, come già detto in precedenza, di un criterio tassonomico di tipo concettualmente monotetico però "morbido", al punto da apparire politetico, quasi gli Huave avessero scoperto che così sono in realtà i *taxa* naturali, dove esistono sempre alcuni caratteri comuni a tutti i membri del *taxon* (Sokal & Sneath 1963: 14), e della scoperta avessero poi recepito i suggerimenti,

quegli stessi che il pensiero scientifico contemporaneo ha tradotto in nuove norme di classificazione del mondo naturale.

Note

1. Nuova etnografia, antropologia cognitiva, etnosemantica, etnoscienza sono tutti termini corrispondenti.

2. Spradley (1980: 112) definisce una tassonomia «un insieme di categorie organizzate sulla base di una singola relazione semantica».

3. Beckner parla in verità di «monotipico» e di «politipico». «Monotetico» e «politetico» sono termini conati da Sneath (1962).

4. Oltre a grandi suddivisioni generiche quali animali commestibili (*natsaramb*) o non (*ngo matsaramb*), mammiferi (*nachech* /che succhia latte/ oppure *nekwal* /che concepisce/) e ovipari (*naomb* /che depone uova/), volatili (*nahlüel* /che vola/), domestico (*aldonemas*) e selvatico (*ngo aldonemas*), etc., ve ne sono di più precise e ristrette: ad esempio, animali che succhiano bevendo (*netsoy anganeow yow*) o che lappano (*nealip anganeow yow*), che hanno un aculeo (*neandal* /che punge/) o che mordono (*natsamb*), di cui non si conosce come si alimentino (*puro ahmiük nakind üüet* /di solo freddo caduto [rugiada] si nutre/), che abitano in cavità degli alberi (*warrah shiül*), che vanno di notte (*nahüy ongwiüts*), e così via.

Se si volesse inserire queste categorie in uno schema tassonomico "ad albero" sarebbe assai difficile individuare la loro posizione nodale: per esempio, la categoria "animali non commestibili" e il suo opposto "commestibili", dovrebbero essere piazzate prima delle forme di vita, redistribuendo queste sotto le due etichette, o invece servire da spartiacque, ripetute per ciascuna forma di vita? Lo stesso problema, in modo ancor più intricato, vale per le altre categorie.

5. La categoria *ndiük* comprende sia i serpenti sia i vermi.

Bibliografia

- Beckner, M. 1959. *The biological way of thought*. New York: Columbia University Press.
- Berlin, B., Breedlove, D.E. & P.H. Raven. 1973. *Principles of Tzeltal plant classification: an introduction to the botanical ethnography of a Mayan-speaking people of Highland Chiapas*. New York & London: Academic Press.
- Cardona, G.R. 1976. *Introduzione all'etnolinguistica*. Bologna: Il Mulino.

- -- 1985. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Bari: Laterza.
- -- 1990. *I linguaggi del sapere*, a cura di C. Bologna. Bari: Laterza.
- Conklin, H.C. 1954. *The relation of Hanunóo culture to the plant word*. Ph.D. dissertation, Yale University, New Haven.
- Douglas, M. 1979 (1973). *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*. Torino: Einaudi.
- Frake, C. 1964. Notes and queries in Anthropology. *American Anthropologist* LXVI, 2: 132-145.
- Geertz, C. 1987 (1973). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Harris, M. 1964. *The nature of cultural things*. New York: Random House.
- -- 1971 (1968). *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Bologna: Il Mulino.
- Hunn, E. 1975. Folk biology: a frontier of cognitive anthropology. *Reviews in Anthropology* 2, 2: 266-274.
- Mancini, S. 1989. *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva. Lineamenti di una teoria della mentalità primitiva*. Bari: Dedalo.
- Needham, R. 1975. Polythetic classification: convergence and consequences. *Man* n.s.10: 349-369.
- Remotti, F. 1987. "Clifford Geertz: i significati delle stranezze", in C. Geertz, *Interpretazione di culture*, pp. 9-33. Bologna: Il Mulino.
- Signorini, I. & A. Lupo. 1989. *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra de Puebla*. Palermo: Sellerio.
- Sneath, P.H.A. 1962. "The construction of taxonomic groups", in *Microbial classification*, a cura di G.C. Ainsworth & P.H.A. Sneath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokal, R.R. & P.H.A. Sneath. 1963. *Principles of numerical taxonomy*. San Francisco & London: W.H. Freeman.
- Spradley, J.P. 1980. *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Vygotsky, L.S. 1962 (1934). *Thought and language*. Cambridge (Mass.): M.I.T. Press.