



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il  
Tribunale di Palermo  
n. 2 del 17 gennaio 2005  
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati  
gli articoli possono essere riprodotti a  
condizione che venga evidenziato che  
sono tratti da www.ec-aiss.it

## **Le immagini sacre degli aborigeni australiani, tra testi antropologici e traduzioni semiotiche. Per un'ecologia delle valorizzazioni<sup>1</sup>**

Giacomo Festi

### **1. Introduzione. L'emblematico Durkheim**

Per una semiotica che intenda confrontarsi con il discorso antropologico, il tema specifico della relazione tra immagini e sacro trova ne *Le forme elementari della vita religiosa*<sup>2</sup> di Durkheim una prima, chiara, quanto problematica formulazione. Sarà da qui, dunque, che prenderà l'abbrivio il percorso tramite il quale intendiamo far emergere la rilevanza, per una semiotica della cultura, di alcune recenti ricerche antropologiche in grado di rimettere mano al dossier sul totemismo australiano e di ripensare alla questione delle immagini sacre in quel contesto culturale.

La posizione del sociologo francese è a suo modo semplice: prende ad oggetto il totemismo australiano che argomenta essere la forma più elementare di religione. Dato che ha definito la religione come insieme di credenze e pratiche relative a cose sacre, si preoccupa di capire che cosa considerino sacro i clan aborigeni Aranda. Le cose più sacre sono i *churinga*, oggetti sacri particolari. Dato che il termine è usato anche aggettivamente come parasonimo di "cosa segreta, propria", Durkheim, al seguito delle monografie di Spencer e Gillen e di Strehlow, lo traduce proprio come "sacro". Volendo sintetizzare: i *churinga* sono oggetti apparentemente grezzi di legno o pietra, ed è solo l'emblema che portano inciso a stabilirne il carattere sacro; è l'immagine ad essere sacra, nient'altro, più sacra dell'animale totemico reale<sup>3</sup>. L'immagine ha alcune proprietà che la rendono necessaria all'individuo e al clan: essa è materiale e visibile, mentre il gruppo è più astratto e invisibile, è semplice e si oppone alla complessità delle relazioni sociali, è permanente e stabile, in contrapposizione al divenire, è proprietà individuale ma gestita collettivamente o intertribalmente<sup>4</sup>. Durkheim,

---

<sup>1</sup> Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del Sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.

<sup>2</sup> Cfr. Durkheim (1912).

<sup>3</sup> Durkheim tematizza come una scoperta la superiorità del segno rispetto al referente, ben all'interno, si noti, di una semantica referenziale.

<sup>4</sup> Per uno sviluppo critico sull'argomentazione durkheimiana, cfr. Paoletti (1998).



quindi, tenta di specificare perché la forma-immagine presenta potenzialità di significazione che la rendono insostituibile come figura del sacro.

Qual è il contenuto dell'immagine? Cerchi e semi-cerchi, punti, linee. L'immagine è allora arbitraria, convenzionale, leggibile figurativamente solo da esperti che sono in grado di drammatizzare la lettura della configurazione diagrammatica del churinga. Le proprietà immanenti dell'immagine sono per Durkheim necessariamente arbitrarie. Si rappresenta il totem, infatti, non "per averne sotto gli occhi un ritratto che ne rinnovi perpetuamente la sensazione; ma semplicemente perché sente il bisogno di rappresentarsi l'idea che se ne fa per mezzo di un segno materiale, esterno, quale che possa essere questo segno" (*ivi*, p. 179). L'iniziativa raffigurativa spetta al singolo, il segno conta meno in quanto contenuto che come contenente-iscrizione, come espressione di un distale.

## 2. Argomenti antropologici

Teniamo in memoria la questione dell'arbitrarietà, mentre consideriamo l'argomento per cui l'immagine è il plus dell'oggetto, altrimenti banale, che lo rende sacro. Esso è stato criticato a partire dall'evidenza che alcuni churinga non hanno l'iscrizione (la riprende tra gli altri anche Lévi-Strauss<sup>5</sup>), facendo cadere automaticamente il ruolo esclusivamente sacro dell'immagine. Deve risiedere altrove la capacità del churinga di funzionare come cose sacre. Durkheim, insomma, sembra vittima di un'illusione semiotica: eccesso di fiducia nel potere di significazione immanente non tanto all'immagine in sé, che resterebbe arbitraria, ma al complesso di oggetto più immagine.

Se le cose non stanno così, quindi, si ripropone la domanda: cosa rende sacro il churinga? Una risposta ce la offre Lévi-Strauss, stravolgendo l'argomento durkheimiano. Lévi-Strauss esorcizza innanzitutto il rischio di un esotismo dei churinga pensandoli del tutto analoghi ai nostri documenti d'archivio: ciò che ha una relazione con eventi distali, rendendoli presenti come testimonianza tangibile. Nel penultimo capitolo de *Il pensiero selvaggio*, "Il tempo ritrovato", sostiene che i churinga, direttamente connessi al tempo del sogno, ovvero mitico, da cui provengono, permettono di reimmettere il divenire storico nel sistema classificatorio totemico, che è un sistema tipicamente sincronico di classificazione. Ecco che "il loro carattere sacro dipende dalla funzione di significato diacronico che soltanto essi assicurano, in un sistema che, essendo classificatorio, è articolato su un solo piano sincronico che riesce anche ad assimilare il tempo" (*ivi*, p. 262). I churinga, si potrebbe asserire, sono tempo mineralizzato. Non è più l'immagine iscritta, ma è l'oggetto a farsi immagine del tempo ancestrale ancora presente. Come fanno i lettori del *Pensiero selvaggio*, Lévi-Strauss adotta una prospettiva molto astratta; il suo punto di vista cerca di cogliere le strategie di sopravvivenza alle variazioni temporali di un sistema di classificazione ed è per questo, come osserva giustamente la Moisseff<sup>6</sup>, che perde di vista intere dimensioni semiotiche dell'oggetto, in particolare i modi in cui i churinga partecipano alla vita rituale del gruppo. Alain Testart<sup>7</sup>, invece, prende in considerazione proprio gli usi rituali e le espressioni linguistiche che descrivono cosa fa l'oggetto: il churinga è un oggetto fecondante, alternativo rispetto al corpo della donna, della cui logica di procreazione offre un'immagine rovesciata, afferma, "come un guanto". Il churinga è un oggetto pieno, che non sembra mettere in gioco una dialettica interno/esterno, ma che agisce in vari modi attraverso la sua

<sup>5</sup> Cfr. Lévi-Strauss (1962).

<sup>6</sup> Cfr. Moisseff (1994).

<sup>7</sup> Cfr. il mirabile articolo di Testart (1993).



superficie, tipicamente per strofinamento o per unzione. Senza entrare nel dettaglio etnografico, Testart mette al centro le *logiche figurative* proprie all'oggetto. Ma nella langue lévi-straussiana non c'è posto per la parole e il churinga è dissolto nel sistema.

### 3. Usi del sacro in antropologia

Dopo Lévi-Strauss, che ne è delle immagini sui churinga? Che ne è del loro carattere sacro? Per rilanciare questa domanda, vorrei mostrare l'inerenza per una semiotica della cultura delle elaborazioni recenti di stampo etnografico, dedicate in particolare al rapporto tra aborigeni australiani, immagini e logica del visibile. Dopo l'imponente lavoro monografico di Nancy Munn<sup>8</sup> sull'iconografia Walbiri, diversi autori si sono confrontati con il tema delle sacre pitture aborigene in alcuni gruppi sparsi tra il deserto centrale e la terra di Arnhem, più a nord<sup>9</sup>. Non necessariamente posseggono tutti i churinga, ma tra le cose sacre, oltre a canti, siti e altri oggetti come i *bull-roarers* (rombi), detengono dei disegni sacri che presentano uno stile iconografico del tutto analogo alle iscrizioni dei churinga.

Cosa significa "sacro" in questi contesti e che uso ne fanno gli antropologi? Murphy evidenzia ad esempio che il termine *mardayin*, applicabile alle pitture degli Yolngu e tradotto in prima approssimazione come *sacra legge*, significa propriamente "ciò che appartiene alle azioni degli esseri del sogno che hanno creato o meglio modellato il mondo e contemporaneamente ciò che partecipa della loro essenza". Tant'è che i dipinti sono considerati *kuruwarrri*, dotati della forza vitale e primaria del Sogno.

La sostituzione di "riferimento al tempo del sogno", che attiva una complessità polidimensionale specifica, con il termine "sacro" è quindi un tentativo traduttivo, la proiezione di una categoria non nativa, *etica*, in un contesto altro. Tuttavia, ciò che il termine "sacro" porta con sé semanticamente in questa applicazione, vorrei argomentare, non è più un riferimento ermeneutico-interpretativo paragonabile a quello della scuola durkheimiana. Si tratta senz'altro di riconoscere in un primo tempo la presenza di alcuni tratti generali, in particolare due, presenti nella scuola francese: i) un sistema di interdetti e ii) l'attivazione di sentimenti collettivi di rispetto<sup>10</sup>. In un secondo momento, però, ci si dispone ad esplorare le sottigliezze etnografiche e a render conto di funzionamenti locali che invece mostrano ampie zone di in traducibilità<sup>11</sup>. Ciò che più conta è il movimento sospensivo e l'apertura concettuale che il lavoro etnografico consente.

Generalizzando, la categoria di sacro:

- i) è messa in campo in prima istanza, metodologicamente, come memoria di uno sguardo informato dalla nostra tradizione per tentarne un superamento;

---

<sup>8</sup> Cfr. Munn, (1973).

<sup>9</sup> Tra i lavori consultati, ci sembrano decisivi i contributi di Murphy, Keen e Myers sugli Yolngu, di Poirier sulla comunità di Balgo, di Myers sui Pintupi, di Sutton sui Wik.

<sup>10</sup> Se ne potrebbero citare altri, visto che il termine sacro sembra raccogliere diverse configurazioni semantiche alternative. I due tratti citati, tuttavia, sono tipicamente messi in gioco da associazioni e istituzioni che gestiscono, nel dominio dell'amministrazione e della politica, le relazioni interculturali (per una rassegna, vedi Derlon e Mauze, n.d.). Si incappa così nel problema dei sacri siti o dei sacri oggetti condiviso, in modo prototipico, dagli aborigeni australiani e dagli indiani d'America.

<sup>11</sup> Ian Hacking, l'epistemologo, utilizzerebbe l'espressione di *nicchia ecologica* (cfr. 2004) ripensabile semioticamente come rete di relazioni tra semiotiche diverse che consentono dei regimi di valorizzazione localmente attivati.



- ii) viene espressamente evitata.

A testimonianza di questa seconda opzione, vale la pena richiamare un articolo di Philippe Borgeaud sulla fortuna critica dell'opposizione durkhemiana in cui si afferma che

“il sacro e il profano non sembrano più dei concetti operativi, né per gli antropologi né per gli storici vicini all'antropologia, quando invece lo rimangono per gli eredi della fenomenologia religiosa”. (p. 390, *trad. mia*)

Sullo stesso tenore si pone Dominique Casajus, che alla voce “sacro” dell'*Encyclopædia Universalis* sostiene come

“[L]a maggior parte degli antropologi e certi teologi hanno preso coscienza da molto tempo della fragilità epistemologica della nozione, con la conseguenza che essa gode di un discredito generalizzato”. (voce “Sacré”, *trad. mia*)

#### 4. Traduzioni semiotiche: la ricerca antropologica e le immagini aborigene

Tornando bruscamente verso l'ambito australiano di nostro interesse, non è difficile immaginare come sia ampio il ricorso alla categoria di sacro: siamo all'interno del primo caso di figura, la sospensione e/o il superamento etnografico della categoria. È proprio questo movimento, capace di imporre problematizzazioni ulteriori, che tenteremo di recuperare e tradurre semioticamente, a partire da una rielaborazione del portato di queste ricerche, collocabili su piani differenti, quali quello metodologico e quello descrittivo.

Dal punto di vista metodologico, innanzitutto, è noto come gli antropologi lavorino contemporaneamente su diversi piani di immanenza e l'analisi testuale “pura” sia solo uno dei livelli possibili. Dalle ricerche considerate estrapolo innanzitutto due ordini di osservazioni semioticamente rilevanti rispetto alla testualità:

- i) l'immagine è un diagramma di relazioni tra formanti passibile di interpretazioni plastico/figurative diversificate. Garantisce cioè una molteplicità di accessi al senso<sup>12</sup> culturalmente riconosciuti. Tanto è vero che ci si affretta, nel caso di disegni su sabbia, a cancellarli dopo l'esecuzione accompagnata da un racconto, per timore che qualcun altro le veda e le interpreti a suo modo<sup>13</sup>.
- ii) Ci sono immagini che rendono problematico capire quale sia il punto di vista. I disegni, sempre su una superficie, restituiscono l'intersecarsi virtuale tra un piano superficiale (il terreno) e i corpi con cui entra in contatto: ecco che l'albero è un cerchio come sezione del tronco rispetto al piano del terreno. La superficie d'iscrizione restituisce una superficie improntata dall'azione degli esseri del sogno<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> La locuzione è stata proposta e argomentata in più occasioni da Basso.

<sup>13</sup> Cfr. Poirier (1993, p. 46).

<sup>14</sup> Cfr. Dubinskas, Traweek (1984).



Accanto all'analisi testuale, però, le indagini costruiscono altri piani di immanenza, integrando le immagini con almeno altre tre semiotiche riconoscibili: i supporti, le pratiche e le forme di vita.

i) Consideriamo *in primis* i supporti oggettuali di iscrizione. Fino agli anni 70 le iscrizioni aborigene Pintupi erano produzioni per lo più effimere e poco conosciute, ed è solo in seguito, con l'introduzione dell'acrilico e la commercializzazione dell'arte aborigena che compaiono dei supporti durevoli. Myers si è occupato proprio degli effetti dei nuovi supporti rispetto ai contenuti e alle valenze sacre delle immagini<sup>15</sup>. La letteratura segnala inoltre l'esistenza di supporti dallo statuto particolare, come la superficie del corpo durante i rituali di iniziazione. Il disegno impregna il corpo e vi agisce usurandosi, trasmettendo una particolare forza degli avi. Altro esempio è quello del terreno rituale, talvolta delimitato proprio da un'immagine, che diventa essa stessa supporto formale per la pratica, sua condizione di possibilità<sup>16</sup>.

ii) Per quanto concerne l'integrazione tra immagini e pratiche, essa guarda sia al versante delle pratiche di produzione, sia a quello della loro circolazione, manipolazione, uso. È noto come le immagini, in certi contesti etnografici, circolino raramente, accompagnate da un sistema di interdetti che ne impediscono la visione ai non addetti, con il rischio di una malattia immediata al solo sguardo. Dal punto di vista della produzione, invece, citiamo il caso dell'esecuzione delle immagini eseguite in parallelo a canti specifici che in qualche modo interpretano la partitura del disegno, con cui sono strettamente accoppiate<sup>17</sup>. Ancora, Murphy<sup>18</sup> mostra come l'immagine, presso gli Yolngu, venga realizzata in due macro-movimenti, prima dipingendo il fondo e componendo il disegno, operazione relativamente rapida, poi tratteggiando l'immagine, per un tempo molto più lungo, per trasformarla da opaca a brillante e luminescente. È solo con questa seconda fase che l'immagine viene attivata come forza ancestrale. Murphy evidenzia allora la presenza di un ragionamento figurale che insiste sulla logica percettiva di una configurazione irradiante e che si ritrova, come piano del contenuto, nei canti e in altre forme culturali.

iii) Veniamo infine alla relazione tra immagini e forme di vita. È Silvie Poirier ad aver ben messo in luce come l'affiliazione a un gruppo e a un essere del sogno determina l'accesso alle immagini e alla loro esecuzione. Tramite l'attività onirica, vera (*mularrpa*) come il tempo del sogno, si può accedere alla conoscenza degli esseri del sogno. L'attività onirica permette di svelare nuovi tragitti degli esseri, di aggiungere nuovi segmenti di percorso, dato che gli estremi delle traiettorie mitiche sono a loro modo sempre aperti o comunque prolungabili. L'elaborazione collettiva permette in sostanza di integrare nei disegni nuove parti di mito, considerate virtualmente già presenti ma non ancora conosciute, rivelate in sogno. Ecco che l'immagine sembra vivere all'interno di un circuito particolare con le soggettività culturali e la conseguenza di questo è che lentamente i disegni cambiano e si adattano ai movimenti storici delle comunità. La Storia riappare come possibilità significativa non più negli oggetti in sé, quanto piuttosto nel passaggio istituzionalizzato dall'immagine onirica, inaccessibile, individuale, alla sua elaborazione collettiva, sanzionata come sacra, iscritta nel disegno pubblico. L'identità *idem* del gruppo è quindi sottoposta a continue micro-trasformazioni, come se l'*ipseità* fosse possibile solo nel momento in cui venga immediatamente re-

---

<sup>15</sup> Cfr. Myers (1989).

<sup>16</sup> Cfr. Poirier (1992).

<sup>17</sup> Cfr. Myers (1989) e Moisseff (1994).

<sup>18</sup> Cfr. Murphy (1989).



incorporata, facendosi nuovamente idem<sup>19</sup>, grazie alla mediazione di un *me* (corpo onirico) decisamente già culturalizzato.

Siamo pervenuti così a un punto cruciale della relazione tra immagini, paesaggio e esseri del sogno. Se è vero che le narrazioni e i disegni continuamente mettono in scena gli esseri del sogno, essi sono dotati di forme corporali complesse (spesso metà umane metà animali, a volte plurali, dato che gli esseri del sogno depositano gli spiriti-bambini, i principi fecondanti, come frammenti del proprio corpo, nei luoghi in cui sostano) capaci di metamorfosarsi nel paesaggio che attraversano e costituiscono attraversandolo. Gli aborigeni, più che sottolineare l'aspetto creativo degli esseri mitici, ne rimarkano la dimensione di modellazione del paesaggio. Questo processo non è concluso una volta per tutte, è ancora efficiente<sup>20</sup>. In sostanza, il movimento di proiezione corporale degli esseri del sogno non è giunto a un *debrayage* definitivo e non si dà, come modo di esistenza, in forma ormai virtuale (come in moltissime mitologie africane), ma sempre attualizzata.

Ciò che più conta, semioticamente, è la logica figurativa in gioco, evidentemente quella dell'*impronta* e della *traccia*. Il mondo, il paesaggio visibile, è un'impronta visibile degli esseri del sogno. Là si è accampato, lì ha incontrato quell'animale, laggiù si è abbeverato. Ogni punto dello spazio tiene in memoria il movimento e l'agire degli esseri del sogno, come loro traccia visibile<sup>21</sup>. I disegni confidati a ciascun gruppo sono essi stessi la riproduzione di segmenti del tracciato degli esseri del sogno, così come i disegni sui churinga. Sono la traccia di una traccia. Sono dei tracciati, l'iscrizione essendo una forma di tracciatura, di traiettorie compiute dagli esseri del sogno: c'è un'omologia tra l'azione dei soggetti umani e il fare degli esseri del sogno. L'impronta mette in gioco due figure del corpo: per un verso un puro *corpo-punto*, come centro di referenza in movimento che stabilisce un percorso, per un secondo verso un *corpo-involucro* che si proietta, *debrayandosi*, nel paesaggio, che fissa per sempre. Ma non è tutto: al contrario dell'impronta secondo il modello della Veronica, traccia visibile di un contatto passato che attesta una presenza, un esserci, ora assente, le impronte aborigene sono tracce di movimenti ed è il movimento umano del ri-tracciare che mette in gioco, di nuovo, le forze del sogno. Il ri-tracciare passa attraverso la sensorimotoricità del gesto, un suo riesumare dei movimenti<sup>22</sup>. Sembra esserci un ragionamento figurativo preciso a presiedere all'attività dell'iscrivere. Non conta tanto il valore di testimonianza dell'impronta, ma l'essere immagine di movimenti fissati la cui forza è possibile rimettere in circolazione.

Alla luce di quanto affermato, possiamo tornare su un'osservazione di Lévi-Strauss che precede la parte sui churinga. I miti di fondazione dei clan totemici, anche in altre parti del mondo, si assomigliano per una caratteristica che li differenzia dai miti amerindiani analizzati dall'antropologo: sono scarni al limite dell'insignificanza, racconti di incontri, di percorsi/itinerari, che non presentano sorprese né asperità: servono a fondare la differenza

---

<sup>19</sup> Ci riferiamo naturalmente alla concettualizzazione dell'identità narrativa di Ricoeur (cfr. 1990), ormai entrata a far parte del lessico semiotico dopo le applicazioni di Floch (cfr. 1997) e la sistematizzazione teorica di Fontanille (cfr. 2004) e di Basso (cfr. 2003). Vale la pena ricordare che le società aborigene, etichettate come "fredde", sono sembrate a lungo condannate a non esprimere se non un modello fisso e ripetitivo di sé stesse.

<sup>20</sup> Cfr. Moisseff (1994), ripreso e sviluppato anche in Descola (2006a).

<sup>21</sup> Una rilettura interamente fenomenologica del sistema ad impronte aborigene ce la offre Tamisari (1998).

<sup>22</sup> Dal punto di vista concettuale, sto ragionando a partire dall'opposizione fontanilliana tra *iscrizioni* che vanno *decrittate*, *percorsi* che stabiliscono dei *riferimenti*, e *tracce* che vanno *riesumate*. Cfr. Fontanille, 2004, cap. 8.



in quanto tale (non si può parlare nemmeno di miti eziologici). Come l'emblema arbitrario di Durkheim, i miti segnano e marcano la singolarità: designano un evento. Ma la povertà narrativa ed apparentemente immaginativa di questi miti nasconde qualcosa di cui Lévi-Strauss non si occupa e che mi pare rivalorizzato in questi lavori etnografici i quali ci aiutano a ripensare da capo al problema della relazione tra immagini e sacro: la logica dell'impronta e la centralità delle figure del corpo, che attraversano il corpus mitico, quello rituale, quello oggettuale e le immagini stesse.

Nella regione del Kimberlys, nell'Australia nord-occidentale, esiste un'altra tradizione di immagini sacre, i *Wandjina*, dipinti su rocce all'interno di alcune grotte. La narrazione vuole che i demiurghi dell'attuale aspetto del mondo, una volta eseguito il compito, invece di scomparire nel terreno come gli esseri del sogno tipicamente fanno, si siano dipinti sulle rocce e siano diventati quel dipinto, in un paradosso enunciazionale solo apparente. Come sostiene Tim Ingold<sup>23</sup>, le immagini non rappresentano nulla, *sono* quegli esseri, e la comunità che ne è responsabile ha il compito di rivitalizzare l'immagine ritoccando il colore dell'immagine, onde evitare la sua sparizione, che equivarrebbe alla dissoluzione dell'essere del sogno stesso. In questo caso gli esseri del sogno non si fanno solo paesaggio, ma anche immagine, attestandone la centralità culturale e culturale.

## 5. Rilanci

L'apparizione in un discorso della categoria di sacro, per i semiotici, dovrebbe essere l'indice di un'economia delle valorizzazioni tutta da indagare e restituire nella complessità delle semiotiche in interazione. Le immagini vivono nell'accoppiamento con forme di vita, all'interno di pratiche che mettono in gioco logiche figurative diverse. In questa direzione, la peculiare logica figurativa dell'impronta dei gruppi totemici australiani potrebbe essere un punto di partenza per costruire delle comparazioni tra collettivi diversi, in cui la relazione all'immagine di particolari forme di vita appaia diversa perché tale è l'ecologia delle valorizzazioni. Il termine "collettivo", non a caso, mi permette di ricordare che una via simile, affrontata all'interno dell'antropologia stessa, è quella intrapresa da Philippe Descola<sup>24</sup>.

pubblicato in rete il 20 marzo 2008

---

<sup>23</sup> Cfr. Ingold (2000, p. 120-121).

<sup>24</sup> Cfr. Descola, (2006b).



## Bibliografia

- Basso, P., 2003, "Filmare l'oblio. Amnesie al cinema" in Basso, P., a cura, *Confini del cinema. Strategie estetiche e ricerca semiotica*, Torino, Lindau, pp. 283-316.
- Bourgeaud, P., 1994, "Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept 'opérateur' en histoire des religions", in *Revue de l'histoire des religions*, n. 221, pp. 387-418.
- Casajus, D., 1989, voce "Sacré", in *Encyclopædia Universalis*, vol. 20, 1989, pp. 456-459.
- Derlon, B., Mauzé, M., " 'Sacred' or 'sensitive' objects", documento disponibile on line, [www.necep.net/papers/OS\\_Derlon-Mauze.pdf](http://www.necep.net/papers/OS_Derlon-Mauze.pdf).
- Descola, P., 2006a, *Par de-là nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola, P., 2006b, "La fabrique des images", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30 n. 3, pp. 167-182.
- Dubinskas, F.A., Traweek, S., 1984, "Closer to the Ground: A Reinterpretation of Walbiri Iconography", in *Man*, 19, pp. 15-30.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2005.
- Floch, J.-M., 1995, *Identités visuelles*, Paris, Puf; trad. it. 1997, *Identità visive*, Milano, Franco Angeli.
- Fontanille, J., 2004, *Figure del corpo*, Roma, Meltemi.
- Hacking, I., 2004, *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Roma, Carocci.
- Ingold, T., 2000, "Totemism, animism and the depiction of animals", in *The perception of the Environment: Essays in Liveliness, Dwelling and Skill*, London and New York, Routledge, pp. 111-131.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- Moisseff, M., 1994, "Les objets culturels aborigènes, ou comment représenter l'irreprésentable", in *Genèses (Les objets et les choses)*, n. 17, pp. 4-32.
- Munn, N., 1973, *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- Murphy, H., 1989, "From Dull to Brilliant: The Aesthetics of Spiritual Power Among the Yolngu", in *Man*, 24, pp. 21-40, 1989.
- Myers, F.R., 1989, "Truth, Beauty, and Pintupi Painting", in *Visual Anthropology*, vol. 2, pp. 163-195.
- Paoletti, G., 1998, "The cult of images: reading chapter VII, book II of *The Elementary Forms*", in Allen N.J., Pickering W.S.F., Watts Miller W., a cura, *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, New York and London, Routledge, pp. 78-91.
- Poirier, S., 1992, "Cosmologie, personne et expression artistique dans le désert australien", in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, n. 1, pp. 41-58.
- Ricoeur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil; trad. it. *Sé come un altro*, Milano, Jaka Book, 1993.
- Tamisari, F., 1998, "Body, Vision and movement: In the footprints of the ancestor", in *Oceania*, vol. 68., n. 4, pp. 249-271.
- Testart, A., 1993, "Des Rhombes et des tjurunga. La question des objets sacrés en Australie", in *L'Homme*, vol. 33, n. 125, pp. 31-65.