

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XIX (2016), n. 18 (2)  
ISSN 2038-3215



 Antonio  
Pasqualino  
Museo  
INTERNAZIONALE DELLE MARIONETTE

 fondazione  
ignazio buttitta

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XIX (2016), n. 18 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
*Sezione di Scienze umane, sociali e politiche*

Direttore responsabile  
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione

DANIELA BONANNO, SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, ALESSANDRO MANCUSO, VINCENZO MATERA, MATTEO MESCHIARI, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione

ALBERTO MUSCO (OFFICINA DI STUDI MEDIEVALI)

*Comitato scientifico*

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia

MONDHER KILANI

Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse

PETER LOIZOS (†)

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA

## 5 Editorial/Editoriale

On the Witness Stand: Environment Crises,  
Disasters and Social Justice

7 Mara Benadusi, Sandrine Revet, *Disaster trials: a step forward*

17 Mara Benadusi, *The Earth Will Tremble?*  
*Expert Knowledge Confronted after the 2009 L'Aquila Earthquake*

33 Andrea F. Ravenda, «*We are all the injured party*»:  
*activism and the right to health in an industrial pollution trial*

51 Sandrine Revet, *La tempête au tribunal.*  
*Trajectoires de victimes et de prévenus au cours du procès de la tempête Xynthia en France*

65 Antonello Ciccozzi, *Forms of truth in the trial against the*  
*Commission for Major Risks: Anthropological notes*

83 Irene Falconieri, «*Forseeable yet unforeseen events*»:  
*Ethnography of a trial for unpremeditated disaster*

## Ragionare

97 Alessandro Mancuso, *Antropologia, "svolta ontologica", politica*

## 133 Leggere - Vedere - Ascoltare

## 139 Abstracts

*In copertina:* A protest action by “No al carbone” (© Andrea F. Ravenda)

Alessandro Mancuso

## *Antropologia, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*

### *Introduzione*

Da almeno due decenni si sta assistendo in diversi settori delle scienze umane, dall'antropologia alle scienze cognitive, dalla geografia agli *Science and Technology Studies* (STS), dai *Feminist Studies* alla filosofia, a un significativo ripensamento nei modi di impostare la teoria e l'analisi delle relazioni tra gli esseri umani e vari tipi di entità non umane (animali, piante, artefatti tecnologici e artistici, fenomeni atmosferici, ma anche varie categorie di entità “immateriali”).

Questo ripensamento si è inizialmente sviluppato in parallelo alla “decostruzione” dei modi in cui tra Ottocento e Novecento sono stati configurati una serie di dualismi di ordine teorico-concettuale: non solo quelli tra natura e cultura e tra natura e società, ma anche quelli tra soggetto ed oggetto, tra individuo e società, tra persone e cose, tra mentale e materiale, tra scienza e politica. Una spinta ulteriore a questa operazione di decostruzione è venuta, soprattutto nell'ultimo decennio, da un'accresciuta percezione dell'aggravamento della crisi ambientale su scala planetaria (di cui è un segnale l'aumentata diffusione, non solo nelle scienze umane, della proposta lanciata nel 2000 da Crutzen e Stoermer secondo cui da circa duecento anni è iniziata una nuova era geologica: il cosiddetto “Antropocene”, cfr. Moore 2016) e della debolezza e scarsa credibilità delle misure e delle politiche di *eco-governance* globale (Göbel, Góngora, Ulloa 2014; Howe 2015; Jaramillo 2013; Lemos, Agrawal 2006) prese finora dagli organismi internazionali. La dimensione globale e il carattere sempre più pervasivo di questa emergenza non solo ha reso indifferibile il consolidamento di una prospettiva, ecologica e politica, che consenta di vedere l'ambiente come la “casa comune” in cui esseri umani e non umani “abitano” e si relazionano tra loro, ma ha fatto dei diversi modi possibili di considerare i loro rapporti un tema fondamentale di riflessione.

In questo contesto epocale, da diverse figure di spicco dell'antropologia contemporanea è venuta una forte sollecitazione indirizzata non soltanto alla decostruzione della pretesa di universalità at-

tribuita nelle scienze umane ai dualismi a cui si è fatto prima riferimento<sup>1</sup>, ma anche alla proposta di nuovi quadri teorico-concettuali che permettano di analizzare e di comprendere ciò che Tsing (2005) ha chiamato la “situazione globale” in cui si trova il mondo contemporaneo. Tra queste figure di spicco, oltre alla citata Anna Tsing (ad es. 2005, 2015), si possono annoverare Donna Haraway (ad es. 2003, 2008), Tim Ingold (ad es. 2000, 2011, 2013, 2015), Marilyn Strathern (ad es. 1988, 1992), Philippe Descola, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro.

Anche se tutte queste figure hanno, spesso con presupposti e intenti diversi, avanzato una critica rivolta specificamente al piano “ontologico” di fondazione di questi dualismi, è in particolare agli ultimi tre che, come si vedrà, ci si è riferiti negli ultimi anni per parlare di una “svolta ontologica” (*ontological turn*)<sup>2</sup> che, dopo quelle “linguistica”, “interpretativa” e “postmoderna”, starebbe caratterizzando attualmente le scienze umane e l'antropologia in particolare<sup>3</sup>.

In questo saggio mi propongo di compiere un esame critico e un confronto degli approcci antropologici di Descola, Latour e Viveiros de Castro, privilegiando due questioni parzialmente interconnesse: quella dei modi in cui essi trattano la dimensione dei rapporti di potere e quella della loro possibile ricaduta politica delle loro posizioni teoriche<sup>4</sup>. Questi problemi sono stati recentemente posti in relazione a ciò che accomuna i vari filoni di studio che vengono generalmente riuniti sotto l'ombrello dell'*ontological turn*<sup>5</sup>, e nel dibattito su espressioni come “politica ontologica” e “ontologia politica”.

Gli approcci allo studio delle “ontologie” hanno svolto un ruolo importante per il rinnovamento del campo disciplinare, contribuendo a riportare l'attenzione su una serie di questioni di ordine antropologico che non solo nella fase più influenzata dalle teorie “postmoderne” e “decostruzioniste”, ma anche in quelle anteriori, erano state messe ai margini o trattate con una buona dose di modernocentrismo oggi non più difendibile. I movimenti che si sono identificati con la “svolta ontologica” o che a questa possono essere accostati sono stati in questo senso fondamentali, ma è da una “critica

della loro critica”, ancora in gran parte da elaborare, che potrà venire un più duraturo rinnovamento del sapere antropologico.

*Descola: la “grammatica delle ontologie”*

Come si è anticipato, Descola, Latour e Eduardo Viveiros de Castro hanno proposto, ognuno per conto proprio, una “genealogia” dei dualismi tra natura e cultura, natura e società, soggetto ed oggetto, individuo e società, persone e cose, e mentale e materiale, e del ruolo che essi hanno assunto nell’impostazione delle moderne discipline scientifiche, seguendo in questo il processo di “modernizzazione” del mondo. In questo paragrafo partirò proprio dalla “genealogia” tracciata da Descola, mettendola in rapporto con l’impianto teorico generale da lui esposto in *Oltre natura e cultura* (2014a [2005]).

Per l’antropologo francese, i dualismi tra natura e cultura e tra natura e società hanno avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo dell’antropologia come “discorso sulla specificità della natura umana” che si propone di sottoporre a riscontro empirico le proprie ipotesi teoriche (ad es. Descola 2009); il consolidamento di quest’ultima come disciplina autonoma nella prima metà del Ventesimo secolo ha infatti alle sue spalle la maniera in cui il pensiero filosofico e scientifico nello stesso periodo giunge a strutturare questi due dualismi per definire quale sia il posto dell’uomo nel cosmo, ossia, si potrebbe dire, il rapporto tra antropologia e cosmologia.

Il passo decisivo è in questo senso identificato nell’affermazione in Europa, nel corso dell’età moderna, di una particolare idea di natura, intesa come una totalità di fenomeni “oggettivi” di cui gli uomini sono sia parte sia (e in questo sta la loro specificità esistenziale) impegnati in un processo di “messa a distanza”, di distacco e di emancipazione di se stessi rispetto ad essa e alle sue “leggi”. Per Descola, non è un caso che quest’idea si affermi proprio in quest’epoca e in questa parte del mondo. Ciò si deve alla particolare concatenazione cumulativa di concezioni cosmologiche e antropologiche, ereditate dalla filosofia greca e dalla teologia cristiana, che caratterizza la storia precedente del mondo europeo, gettando le basi per diffondere e stabilizzare l’idea dell’esistenza di un dualismo fra «un mondo delle cose, dotato di una fattualità intrinseca, e un mondo degli umani retto dall’arbitrario del senso» (2014a: 87)<sup>6</sup>. Nel corso di quella che Foucault ha chiamato Età Classica,

estetica e delle tecniche pittoriche, l’espansione dei confini del mondo, il progresso delle arti meccaniche e il dominio accresciuto che essa autorizzava, il passaggio da una conoscenza fondata sull’interpretazione delle similitudini a una scienza naturale dell’ordine e della misura (*ibidem*).

Seguendo Foucault, Descola sostiene che nel XVII secolo l’apparizione della natura come «dominio ontologico autonomo, come campo di ricerca e di sperimentazione scientifica, come oggetto da sfruttare e da migliorare» (*ibidem*: 93), si accompagna all’invenzione della nozione di “natura umana” come composto di “natura” e di “qualcos’altro” che trascende quest’ultima: è nel cercare di ripensare cosa sia questo “qualcos’altro” che Descartes propone la sua teoria del soggetto del *cogito* e la sua distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, che nell’essere umano si troverebbero tuttavia connesse mediante la ghiandola pineale. Tuttavia, è solo nel corso del Diciannovesimo secolo che «il concetto di società come totalità organizzata comincia a prendere corpo, e, dunque, a configurarsi in opposizione alla natura» (*ibidem*: 95). Ancora più recente è l’elaborazione del concetto di cultura come «tutto ciò che, nell’uomo e nei suoi prodotti, si distacca dalla natura e ne organizza un senso» (*ibidem*: 96); esso viene a giocare un ruolo centrale nello sviluppo dell’antropologia come campo disciplinare: sia in quei suoi filoni teorici in cui ci si concentra sulla declinazione di questo concetto “al singolare” sia in quelli in cui si assume la “pluralità delle culture”, l’opposizione alla natura è elemento fondamentale nell’articolazione del suo significato.

Parallelamente allo sviluppo dell’antropologia come disciplina, prosegue Descola, si articola in filosofia il dibattito sulle differenze di metodo e di obiettivi conoscitivi tra “scienze della natura” e “scienze della cultura (o dello Spirito)”. Questo spostamento della contrapposizione tra natura e cultura da un piano “ontologico” a uno “epistemologico” rinforza l’idea che «lo studio delle realtà culturali si opponga allo studio delle realtà naturali» (*ibidem*: 101). Nell’antropologia novecentesca, la spiegazione, su entrambi i piani, di come si possano mediare i dualismi tra natura e cultura e tra natura e società per dar conto della specificità della natura umana è diventata «il problema originario e originale cui questa scienza ha tentato di rispondere» (*ibidem*). Più in generale, non solo in questa disciplina ma nella traiettoria novecentesca di molti saperi sulla natura e sull’uomo, ciò che accomuna approcci apparentemente opposti, quali il “monismo naturalista” e il “relativismo multiculturalista”, è il «postulato che il mondo può essere distribuito fra due tipi di realtà di cui si tratta di mostrare l’interdipendenza» (*ibidem*: 102). Ma questo postula-

l’emergere della cosmologia moderna risulta da un processo complesso in cui sono inestricabilmente mescolati l’evoluzione della sensibilità

to, nel conferire carattere di universalità oggettiva a questi dualismi, si dimostra oggi, alla luce delle indagini etnografiche e storiografiche, «un ostacolo formidabile alla comprensione adeguata delle ontologie e delle cosmologie le cui premesse differiscono dalle nostre» (*ibidem*: 104)<sup>7</sup>.

Per Descola, non deve sorprendere che l'idea di un dualismo ontologico ed epistemologico tra natura e cultura/società non si incontri tra le popolazioni e nelle cosmologie studiate dagli antropologi e dagli storici delle civiltà extra-europee, dal momento che esso, anche nell'Europa moderna, si è affermato solo in tempi abbastanza recenti. Né, a differenza di quanto, più o meno esplicitamente, è stato sostenuto in tutte le principali correnti dell'antropologia novecentesca, questi dualismi moderni corrisponderebbero a una rappresentazione di "come è" il mondo, di "ciò che vi esiste" e della specificità della natura umana, più empiricamente accurata e fondata di altre *worldviews* (come si vedrà, una nozione aborrita, al pari di quelle di credenza e di metafora, da tutti i più noti esponenti del cosiddetto *ontological turn*, che le associano a dicotomie, che occorre superare, tra "realtà" e "rappresentazione", e tra "letterale" e "figurato") basate su diverse premesse. Inoltre, da questo stesso punto di vista, le spiegazioni di queste ultime in chiave "intellettualista" o "simbolista"<sup>8</sup> hanno spesso equivalso a una forzatura dei sensi annessivi dai "nativi" ed espressi sia nei discorsi verbali sia nella loro traduzione in pratica. Queste spiegazioni, nella misura in cui mirano a salvaguardare il valore oggettivo dei dualismi moderni ma al contempo quello di una razionalità comune a tutti gli esseri umani, che produrrebbe conoscenze diversamente valide per oggettività solo per mancanza di un'adeguata base empirica (spiegazione intellettualista), o per il privilegio della dimensione simbolica su quella pratica (spiegazione simbolista), finirebbero per negare l'evidenza che proviene dalla documentazione etnografica<sup>9</sup>.

Ma allora da dove ripartire? Secondo Descola, una rinnovata analisi comparativa non solo delle cosmologie, ma delle "pratiche" che vi sarebbero legate, e delle "antropologie", ossia dei modi di tracciare relazioni di continuità e discontinuità tra umano e non umano, deve trovare (similmente a quanto provò a fare Lévi-Strauss per proporre la propria teoria delle strutture della parentela partendo dall'universalità della proibizione dell'incesto) un ancoraggio in un principio comune alla base della loro costruzione che possa essere considerato, a differenza dei dualismi tra natura e cultura e tra natura e società, un universale antropologico. Sotto questo profilo, egli rifiuta di assumere sia una postura di tipo "relativista", sia quella per la quale i

contributi conoscitivi dell'antropologia debbano limitarsi a quello che egli chiama, polemicamente, "etnografismo" (Descola 2014c: 440)<sup>10</sup>.

Il suo intento è di contribuire all'elaborazione di un "universalismo relativo" (2014a: 306; cfr. Breda 2014: 19-20) meno etnocentrico di quello moderno, e di farne la base per una rifondazione dell'antropologia in quanto campo disciplinare; solo così è possibile sottrarre quest'ultima a due opposte tendenze in cui egli vede il rischio della sua dissoluzione. La prima tendenza sarebbe per Descola la sua deriva "culturalista" prospettata dalla "svolta post-moderna": in essa sarebbe insita una propensione ad abbandonare il progetto di ricondurre la diversità umana a principi invarianti dalle cui possibilità di combinazione essa è generata; in quest'orizzonte la ricerca e il sapere degli antropologi consistono soprattutto nell'abilità di produrre etnografie originali per i temi d'indagine e gli stili di presentazione, e diventano prossimi all'ambito della letteratura, della critica letteraria e dei *cultural studies* (Descola 2009). La seconda tendenza è invece prospettata dalla tendenziale riduzione dell'antropologia socio-culturale a una posizione ancillare all'interno dei programmi di ricerca e dei termini di dibattito delle scienze cognitive, nei cui indirizzi egemoni, generalmente etichettabili sotto l'ombrello della "psicologia evolucionista", egli vede l'espressione di una opposta deriva "naturalista", anch'essa, come la prima, prodotto tardo di una crisi in cui sarebbero entrati i dualismi moderni, ma incapace di trascendere la loro logica (Descola 2014a)<sup>11</sup>.

Per fornire un'alternativa a queste due tendenze, un nuovo progetto di conoscenza antropologica che miri a comprendere la diversità umana nei termini di una "ecologia delle pratiche", deve fondarsi non sull'accostamento induttivo dei "dati" etnografici "collezionati" ma su una teoria che offra dei modelli generali e che possa essere corroborata da quei dati: riprendendo le formulazioni di Lévi-Strauss e Leach, la generalizzazione deve fondare la comparazione.

Secondo Descola, l'universale antropologico che permette di ancorare la costruzione di questo programma teorico è dato dal carattere "antepredicativo" dell'esperienza intuitiva di sé, che Husserl e la tradizione filosofica fenomenologica fanno consistere nell'intenzionalità della coscienza, come distinta dal proprio corpo e dagli "oggetti" che costituiscono i suoi (della coscienza) contenuti. Da questo punto di vista, il sé individuale si concepirebbe intuitivamente e costituzionalmente come una dualità composta da due componenti che l'antropologo francese propone di chiamare "interiorità" (la coscienza intenzionale) e "fisicalità" (il proprio corpo, con gli affetti e le disposizioni ad

esso connesse), una tesi di ordine filosofico che Descola ritiene tuttavia supportata da certi risultati della psicologia cognitiva e della linguistica comparata (Descola 2014a). In più, l'esperienza che il sé fa del (e nel) mondo consiste nell'"oggettivazione", mediante il confronto con questi due "poli" dell'esperienza intuitiva di se stessi, di tutto ciò che è un *aliud*, ossia un "altro da sé" non ancora "determinato", come condizione per la sua conoscenza e per l'instaurazione di relazioni con questo "altro"<sup>12</sup>.

Il passaggio chiave, a questo punto della sua argomentazione, è la connessione che l'antropologo francese istituisce tra le modalità di "identificazione" dell'altro da sé e i modi di tracciare continuità e discontinuità (ossia somiglianze e differenze) "ontologiche" tra umano e non umano, connessione a cui, inoltre, egli assegna una priorità in ciò che concerne la strutturazione degli "schemi integratori" delle pratiche (che invece riguardano in modo omologo qualunque "altro", sia umano che non umano), e dei "collettivi". Quest'ultimo concetto è mutuato da Latour (ad es. 2005). Descola lo riprende, adattandolo, per designare le "associazioni" che "mettono assieme" "esistenti" umani, distinguendoli da uno ("naturalismo") o più ("animismo") raggruppamenti corrispondenti di "non-umani" o che, invece, riuniscono entrambi in modo "cosmocentricamente" inclusivo ("analogismo") oppure attraverso la distribuzione degli uni e degli altri in partizioni complementari ("totemismo").

La tipologia quadripartita dei "modi di identificazione" proposta da Descola è sicuramente l'aspetto della sua teoria che è divenuto più "popolare" tra gli studiosi:

le formule autorizzate dalla combinazione dell'interiorità e della fisicalità sono molto ridotte: di fronte a un altro qualunque, umano o non umano, posso supporre che possieda degli elementi di fisicalità e di interiorità identici ai miei, sia che la sua interiorità e la sua fisicalità siano distinte dalle mie, sia ancora che abbiamo delle interiorità simili e delle fisicalità eterogenee, sia infine che le nostre interiorità siano differenti e le nostre fisicalità analoghe. Chiamerò "totemismo" la prima combinazione, "analogismo" la seconda, "animismo" la terza e "naturalismo" l'ultima. Questi principi di identificazione definiscono quattro grandi tipi d'ontologia, cioè di sistemi di proprietà degli esistenti, i quali servono da punto di ancoraggio a forme contrastive di cosmologie, di modelli del legame sociale e di teorie dell'identità e dell'alterità (2014a: 141).

Le ragioni di questa popolarità risiedono probabilmente non solo nella semplicità dello schema

combinatorio, ma nel recupero, che è anche una rivisitazione, di termini e concetti centrali nella storia dell'antropologia, quali quelli di animismo e di totemismo, che vengono a designare due dei quattro modi di identificazione<sup>13</sup>. Anche nel caso del "naturalismo", Descola ha fatto ricorso a un termine e a un concetto il cui impiego, per riferirsi alla specificità della conoscenza scientifica moderna, era già diffuso.

Meno radicato in usi pregressi è il termine "analogismo", scelto per designare la quarta possibilità combinatoria, e non è probabilmente un caso che esso, a differenza degli altri, non comparisse nei primi testi in cui Descola espone il concetto di modi di identificazione (Descola 1992, 1996), essendo stato introdotto solo in *Oltre Natura e Cultura*, e che molte delle critiche rivolte alla sua teoria riguardino l'aver considerato come esempi di "analogismo" concezioni cosmologiche e del sé apparentemente molto diverse, come quelle diffuse nella Grecia classica, nella Cina Antica, nelle espressioni della "cultura alta" dell'Europa medievale e quattro-cinquecentesca, nell'Africa subsahariana, nelle Ande e nel Messico indigeno. Intorno all'unitarietà dell'analogismo come "tipo ontologico" si sono in particolare pronunciati criticamente diversi degli intervenuti (Feuchtwang 2014; Kapferer 2014) nel *book symposium* dedicato alla traduzione inglese di *Oltre natura e cultura* e pubblicato su HAU, come anche Lloyd (2008, 2011, 2012), in alcuni lavori incentrati sulle possibilità di applicazione dell'impianto teorico descoliano ai casi della Grecia classica e della Cina antica.

Le perplessità espresse da diversi specialisti intorno all'inclusione di questi casi variegati, anche per la loro distribuzione spaziotemporale, all'interno di una tipologia ontologica "analogista" sono inoltre derivate dall'evidente contrasto con la distribuzione limitata, sotto questo profilo, degli altri modelli ontologici: in *Oltre natura e cultura*, il totemismo, come ontologia dominante, è considerato confinato all'Australia aborigena, il naturalismo all'Europa moderna, con l'animismo che da questo punto di vista rappresenterebbe un caso intermedio, essendo riscontrabile, secondo Descola, nell'Amazzonia e nel Nord-America indigeni, e in molte popolazioni "di interesse etnografico" ubicate tra Asia settentrionale, Mongolia e sud-est asiatico.

Come è noto, alla stessa concettualizzazione del totemismo come "modo di identificazione", Descola è approdato - in seguito alla critica mossagli da Viveiros de Castro (1998: 473, 2015: 233-235; cfr. Descola 2014a: 143) - solo nel suo *opus magnum*; ciò ha implicato l'abbandono del senso in cui Lévi-Strauss aveva ripensato questo concetto, su cui Descola si era inizialmente basato per avanzare la tesi di una

sua contrapposizione, sul piano dei concetti della distinzione tra umano e non umano, all'animismo (Descola 1992, 1996). Soprattutto da parte di quegli studiosi di più stretta osservanza lévi-straussiana questo passaggio di piano concettuale, per di più operato su una nozione la cui consistenza empirica era stata al centro della *pars destruens* de *Il totemismo oggi* e de *Il pensiero selvaggio*, non è stato bene accolto. In particolare, Desveaux (2007) ha indirettamente polemizzato con Descola a proposito del suo riferimento (2014a: 182-185) all'etnologia dei gruppi di lingua algonchina dell'America del Nord per illustrare il caso di un'ontologia "indigena" che sarebbe caratterizzata dalla coesistenza di "animismo" come modo di identificazione dominante e "totemismo" come "modo minore". Descola aveva in questo caso basato la sua tesi su un saggio di Fogelson e Brightman (2001) sui significati della parola "totem" tra gli Ojibwa, da cui, come è noto, il termine proviene originariamente. I due antropologi vi avevano sostenuto che tra gli Ojibwa e, più ampiamente, tra i gruppi algonchini, si possono scorgere concezioni per cui il rapporto tra specie animali e sottogruppi è rappresentato in termini di apparentamento, anche se quest'ultimo, più che a un'idea di consustanzialità, si riferisce a relazioni di prossimità mediate da un rapporto di tipo ecologico con il territorio. Desveaux ha invece affermato che l'interpretazione di Fogelson e Brightman è etnograficamente infondata e ha aggiunto, a questo proposito, che vi è una contraddizione tra la tesi di Descola secondo la quale i quattro modi di identificazione sono il risultato di schematizzazioni che integrano campi disparati dell'esperienza, e il fatto, cui si è prima fatto riferimento, che secondo lui due di essi giocano un ruolo dominante nelle concezioni ontologiche solo in contesti spazialmente o temporalmente circoscritti: l'Australia nel caso del totemismo e l'Europa moderna in quello del naturalismo, mentre gli altri due, ossia l'animismo e l'analogismo appaiono presenti praticamente in tutti i continenti.

Senza entrare nel merito di questa critica, va osservato che la discussione del caso Ojibwa suggerisce che dietro l'uso di nozioni come "apparentamento" e "familiarità" per riferirsi alle relazioni tra umani e non-umani, si possano in effetti annidare aspetti che sembrano esulare dalla loro codificazione in termini di similitudini di interiorità e fisicità e che forse andrebbero inseriti in un quadro di cui fanno parte non solo le concezioni dello spazio e del tempo (peraltro considerate da Descola tra gli "schemi integratori" fondamentali), ma, più generalmente, il complesso della cosmologia e della cosmogonia specifiche di un dato gruppo umano.

Per ciò che riguarda l'ambito amerindiano un si-

mile orientamento è ben illustrato dal recente libro di Luis Cayón (2013) sulla cosmologia dei Makuna dell'Amazzonia nord-occidentale, considerata sia da Descola che da Viveiros de Castro, sulla scorta dei lavori di Kaj Århem (ad es. 1996) un prototipo di "animismo". Dalla ricchissima documentazione etnografica contenuta nel lavoro di Cayón, la cosmologia makuna appare invece, se si vuole mantenere la tipologia delle ontologie di Descola, molto prossima all'analogismo, ma in effetti ciò che emerge è, come lo stesso antropologo colombiano suggerisce nell'introduzione (Cayón 2013: 35-38), che questa tipologia è capace solo fino a un certo punto di dar conto della sua complessità. È impossibile in poco spazio riassumere i contenuti del libro di Cayón, in cui uno dei temi privilegiati (si vedano in particolare i capitoli centrali, intitolati "La *maloca* cosmo", "I componenti del mondo" e "Vere persone") è la teoria *makuna* del cosmo e della persona, e in particolare «il ruolo dei luoghi nella costituzione della persona [...] mediante lo sciamanesimo» (*ibidem*: 38, 41), la cui comprensione, scrive l'antropologo colombiano, proprio dopo avere riconosciuto l'importanza degli apporti degli approcci "ontologici" al rinnovamento dell'etnologia dell'Amazzonia indigena, nondimeno «conduce per altri cammini», richiedendo l'uso «di lenti di ingrandimento più forti» (*ibidem*).

Già dalle enumerazioni dei componenti del mondo secondo i Makuna descritte da Cayón in un lungo paragrafo dell'opera significativamente intitolato "Il libro della vita: gli abitanti del mondo" (*ibidem*: 283-305), l'idea di trovarsi di fronte a un'ontologia che Descola definirebbe "analogista" è difficile da fugare. Così ogni essere, sia umano che non umano, è considerato composto da una miscela variabile (a seconda non solo della sua composizione "intrinseca", ma anche del luogo e del tempo in cui esso è situato) formata da una molteplicità di componenti raggruppabili in alcune classi principali che sono: fluidi corporali, liquidi, polveri e amidi, veleni, oggetti rituali e sciamanici, incensi, aromi, parti di pianta, argille, colori, elementi della casa, attitudini, ognuno dei quali è suscettibile di combinazione e trasformazione, ha un'origine mitica distinta e produce effetti diversi a seconda dei luoghi e delle epoche (*ibidem*: 302-304). Scrive Cayón:

Quando ci si riferisce a un unico componente, lo si associa agli esseri che lo ricevettero nei tempi primigeni: per esempio le lance [un componente che fa parte del raggruppamento "armi"] possono essere di frutta silvestre, di alimenti, di *yuru-pari*<sup>4</sup>, di coltivazioni, di selvaggina e di pesci. A partire da ciascuno, le associazioni si sdoppiano e

si approfondiscono rispetto alle loro origini. Per questo, per fare unicamente l'esempio delle lance dei pesci, si trova che possono essere di *yuruparí*, di tristezza della Luna, dei giaguari dell'alluvione, del lago del Giorno, dei pesci di ingrassamento, delle stelle, ecc. [In sintesi], le associazioni esistenti tra i differenti tipi di componenti evidenziano uno dei principi della teoria *makuna* del mondo: in tutto ciò che esiste vi è una relazione tra sostanze, oggetti, luoghi, tempo e origine. In altre parole, la miscela di soggettività o di frammenti dell'*agency* dei distinti esseri primordiali, interrelazionandosi, produce la particolarità di ciascun tipo di essere (*ibidem*: 299-301).

Anche gli esseri umani sono caratterizzati da «questa *anatomia composta* della persona, [...] in quanto la persona umana [è] il risultato della confluenza delle connessioni tra luoghi, oggetti, sostanze. [...] La struttura del cosmo, quella della *maloca* e quella della persona possiedono gli stessi riferimenti geografico-spaziali e concettuali. Tutte sono strutture analoghe e frattali» (*ibidem*: 315, 321, corsivi dell'autore); Cayón indica un loro possibile termine di comparazione nei *mandala* tibetani e nella cosmologia dell'India antica. Se a questo si aggiunge l'importanza che nella «teoria *makuna* del mondo», e in particolare nelle concezioni delle malattie e della loro cura, ha il gioco delle reciproche influenze tra una molteplicità di elementi, e del modo in cui si organizzano le numerose prescrizioni e divieti rituali che riguardano la caccia e l'alimentazione, l'impressione che l'ontologia diffusa in questa popolazione sia più prossima all'analogismo che all'animismo aumenta.

Rispetto a queste e ad altre questioni ed obiezioni che suscita la riconduzione di cosmologie, modelli di comportamento, concezioni del sé e del non umano a una delle quattro possibilità di strutturazione dei «modi di identificazione» deducibili dai principi teorico-metodologici enunciati da Descola in *Oltre natura e cultura*, va osservato che esse appaiono difficilmente superabili proprio per il modo di costruzione del suo impianto teorico, il quale, a dispetto delle dichiarazioni dell'antropologo francese, volte a rivendicarne l'antecedente nella metodologia strutturalista lévi-straussiana, si presenta, dal punto di vista dei suoi fondamenti e delle sue «deduzioni» concettualmente più preciso, ma anche meno flessibile, probabilmente anche in ragione del numero molto limitato dei suoi elementi di base.

Per Descola (2014c 2014d), le ontologie, intese come modalità di «composizione del mondo» o *worlding*, si basano in genere sulla dominanza di un modo di identificazione, che si esprime ed è «socialmente» sostenuto dalla presenza di «istituzioni»

e «schemi integratori delle pratiche» compatibili con esso. Pur essendo questa la configurazione più frequente, non è l'unica possibile, essendo state etnograficamente documentate, come notato dallo stesso Descola (2014d), ontologie «indigene» caratterizzate dalla compresenza di diversi modi di identificazione nessuno dei quali è in una posizione di dominanza nella strutturazione di tutti gli ambiti dell'esperienza e della pratica<sup>15</sup>.

L'affermazione dei dualismi tra natura e cultura e tra natura e società nell'Europa moderna (e la loro apparente «diffusione» contemporanea nel resto del pianeta seguita al processo di espansione europea e all'accresciuta circolazione delle conoscenze) è dunque da una parte, come si è detto, il prodotto di una genealogia complessa che ha i suoi antecedenti nel particolare sviluppo storico del Vecchio Continente ma, dall'altra, va vista in chiave «strutturale» come espressione di un'ontologia, ossia «risultato istituito di un modo d'identificazione» (Descola 2014d: 239), prevalentemente «naturalista», in cui, tra le diverse categorie di «esistenti» nel mondo accomunati dalla loro natura «fisica», solo gli esseri umani sono considerati dotati di «interiorità» e dunque capaci di «cultura» e di socialità intersoggettiva. Secondo Descola, l'ontologia «naturalista» non «rispecchia» la «realtà» più o meno accuratamente delle altre (come ad esempio quelle che gli esseri umani costruiscono sulla base di un modo di identificazione «animista») in quanto ognuna «compone il «mondo» sulla base della schematizzazione dell'esperienza che le è propria:

non esiste un mondo che sarebbe una totalità autosufficiente e già costituita, in attesa di rappresentazione secondo punti di vista differenti, ma piuttosto una diversità di processi di mondiazione (*mondiation*), ossia d'attualizzazione della miriade di qualità, di fenomeni e di relazioni che possono o meno essere obiettivati dagli umani, secondo la maniera in cui i differenti filtri ontologici di cui sono dotati permettono loro di discriminare tra ciò che il loro ambiente vicino o lontano offre alla loro percezione diretta e indiretta. Questi filtri ontologici sono sistemi d'inferenza rispetto alla natura degli esseri e delle loro proprietà che i modi d'identificazione legittimano (*autorisent*) (Descola 2014d: 238)<sup>16</sup>.

*Descola: ethos, modi di relazione, storia e rapporti di dominazione*

Sia gli «schemi integratori» delle pratiche che l'*ethos* dei collettivi sono inoltre «specificati» da altre modalità di schematizzazione (indicate nella

relazione, la figurazione, la categorizzazione, la spazializzazione, la temporalizzazione), generando così la "grammatica" universale non solo delle ontologie, ma anche delle cosmologie (2014a:109; 2014d: 224) e degli stessi "ethos". Questi ultimi sono per Descola combinazioni tra un modo di identificazione "dominante" e uno o più "modi di relazione" con esso "compatibili"; sono essi a regolare, unificandolo, il campo delle "pratiche" sia tra "esistenti" umani sia tra "esistenti" non umani, e tra i primi e i secondi<sup>17</sup>.

Nei suoi interventi più recenti, Descola è tornato a giustificare la sua scelta di dare centralità teorica all'ipotesi del carattere antropologicamente universale di un soggetto trascendentale che si esperisce intuitivamente come una dualità di interiorità e fisicalità e fa di questa esperienza la base per identificare, per somiglianza e differenza con se stesso, gli altri da sé come "oggetti" con cui stabilire relazioni nel "mondo della vita". Tale ipotesi andrebbe considerata in funzione della sua utilità per la costruzione di un modello teorico la cui validità va giudicata euristicamente (ad es. Descola 2014c: 434) rispetto ai risultati di ricerca ottenibili in seguito alla sua applicazione. La sua funzione non sarebbe cioè tanto quella di ancorare l'intera teoria della "grammatica delle ontologie" e degli "schemi integratori delle pratiche" a un dato accertabile per evidenza intuitiva o sperimentale, ma piuttosto di un postulato che permette di costruire un edificio teorico i cui modelli ambiscono ad avere un valore esplicativo di tutte (sia quelle "moderne" sia quelle "non moderne") le "antropologie" (come si è detto: concezioni delle somiglianze e differenze, ossia delle continuità e discontinuità, "ontologiche", tra umanità e le diverse forme di esistenza non umane), le "cosmologie" e gli *ethos*:

Mi è sembrato che l'idea fenomenologica di un'esperienza antepredicativa del mondo offrisse un sostrato sensato per una rielaborazione radicale dei concetti e degli oggetti dell'antropologia. Il mio ipotetico soggetto trascendentale è un individuo cripto-borghese? Non credo per almeno due ragioni. Primo, perché questo non è il caso nella fenomenologia husserliana. Non vi è alcun primato del Sé in quanto il soggetto trascendentale è relazionale *ab initio* per il suo essere un agente intenzionale, per la sua capacità di accoppiamento con un *aliud*, ossia con un *alter* che è ancora indeterminato. [...] La seconda ragione è anch'essa epistemologica, ma in un senso diverso. In antropologia, in qualsiasi lavoro di fondazione, sembra ragionevole partire da caratteri universali della specie umana, che risiedono necessariamente nella coscienza, nel corpo, nel

cervello, nelle capacità, nelle disposizioni, ecc., di un individuo. Anche negli approcci di Gibson o di Varela, questi caratteri sono necessari per la realizzazione [*enaction*] o per l'attualizzazione delle *affordances*. [...] Rappresentazioni, emozioni, intenzionalità, memoria, dolore, piacere sono prima di tutto esperite dagli individui, spesso in empatia con altri individui; essi né galleggiano nell'etere né scorrono al di fuori di istituzioni.

Il mio uso di un soggetto trascendentale è in qualche modo ironico; ma è diretto a un unico obiettivo, invece molto serio: esso genera un congegno, la matrice ontologica, che mi permette di trattare norme, pratiche, istituzioni, collettivi, posture epistemiche, e simili in un modo totalmente olistico, ossia come trasformazioni reciproche, e non come risultati dei capricci e dei desideri di individui umani in conflitto (che è, per inciso, ciò che fa la storia) (*sic!*). Così invece di andare dalle totalità alle parti per mezzo dei sentieri tortuosi dell'*agency* storica [...] io provo a procedere dalle componenti (trascendentali) alle totalità (strutturali) grazie a un inaspettato passaggio dall'egologia all'ontologia (2014c: 438, note e riferimenti bibliografici omissi);

non è affatto impossibile che questa matrice possa ricevere una validazione empirica sul piano cognitivo [...]. Ma in fondo questo è assai poco importante. Perché la combinatoria che io propongo è innanzitutto un modello antropologico indirizzato a risolvere problemi antropologici, cioè a spiegare delle correlazioni e delle incompatibilità osservate da molto tempo tra le classi di fatti che studiano gli antropologi. Perché si trova spesso combinato tal tipo di cosmologia con tale teoria della persona e tale forma d'organizzazione sociale? Perché l'attività sciamanica è preponderante nelle società in cui la caccia svolge un grande ruolo mentre è raramente presente laddove si praticano sacrifici? [...] A dire il vero, indipendentemente dalla verosimiglianza psicologica di questa grammatica delle ontologie, è l'uso che ne sarà fatto dagli antropologi, dagli storici, dai sociologi, dai geografi che finirà per validare o no il suo fondamento" (2014d: 223-224).

Oltre ai rilievi rivolti alla scelta dei principi adoperati per fondare il progetto di una "grammatica delle ontologie", diversi dei commentatori invitati al *book symposium* ospitato da HAU (ad es. Feuchtwang 2014; Lambek 2014) hanno, analogamente a quanto sostenuto indirettamente da Cayón, imputato ai modelli "strutturalisti" esposti in *Oltre natura e cultura* un eccessivo grado di generalità e astrazione, che impedirebbe di cogliere distinzioni più fini tra i casi che vi vengono trattati

per esemplificare ognuno dei modi di identificazione e di relazione, portando così a selezionare i materiali etnografici in funzione di uno scopo *ad hoc* (e quindi non considerandone, soprattutto per ciò che riguarda le cosmologie degli aborigeni australiani come esemplificazione di una “pura” ontologia totemica, altri difficili da trattare all’interno della griglia proposta, cfr. Kapferer 2014), e perpetuando le difficoltà che i modelli di questo tipo incontrano nel dare conto di come i processi storici e i rapporti politici intervengono nella conformazione degli schemi della pratica, incidendo sulla dominanza di alcuni piuttosto che altri, sul loro intreccio e sulle loro dinamiche di cambiamento.

Replicando a queste critiche, Descola (2014c: 437) ha sostenuto che ciò che gli importava di più era evidenziare una serie di correlazioni e di contrasti tra le ontologie costruite sulla base della dominanza di ogni possibile modo d’identificazione; queste correlazioni e contrasti si porrebbero a un alto livello di generalità, ed è a questo livello che sarebbe possibile cogliere gli “scarti differenziali” tra i quattro tipi di ontologie, il che non esclude che tra quelle di uno stesso tipo esistano differenze rilevanti, in buona parte riconducibili all’inflessione impressa loro da altre modalità di schematizzazione delle pratiche e al ruolo che i processi storici e i processi politici svolgono nel configurare queste ultime (cfr. 2014a: parte V; 2014d: 254-265, 303-310)<sup>18</sup>.

Come si è detto, per Descola va riaffermata l’idea che gli antropologi debbano e possano mirare a stabilire correlazioni formali, regolarmente occorrenti, tra pratiche appartenenti a prima vista a domini diversi: la sua combinatoria di modi di identificazione e altri modi di schematizzazione dell’esperienza offrirebbe in questo senso un’ipotesi di lavoro diretta a superare il modo riduttivo con cui le scuole durkheimiana, marxista e dell’ecologia culturale avevano spiegato, a loro volta costruendo tipologie, l’esistenza di queste correlazioni (ad es. Descola 2014d: 228). Tuttavia, allo stato attuale, il suo argomento sul ruolo prioritario dei modi di identificazione nel vincolare il complesso degli schemi della pratica resta per l’appunto un’ipotesi da suffragare, che egli stesso ha iniziato a sondare solo per ciò che riguarda i “modi di relazione” compatibili con l’animismo (2014a: parte V) e, più recentemente, in rapporto alle modalità di “figurazione” (Descola 2010).

Anche nel recente libro-intervista *La composition des mondes*, Descola è apparso oscillare tra la posizione per cui la sua teoria non mira in primo luogo a una spiegazione “causale” di tipo unilineare ma a stabilire delle correlazioni di occorrenze, e quella per cui la “grammatica delle ontologie” mira

a identificare un “ordine degli ordini”:

questo metodo si è spesso rivelato fecondo, proprio perché fa passare in secondo piano la questione della causalità – ambientale, psichica, tecnica, economica, politica, ideologica – che per lungo tempo ha viziato i tentativi di spiegazione dei fatti sociali, e conferisce il ruolo primario a un aspetto a mio avviso cruciale, le condizioni di composizione di mondi comuni, ossia i principi che reggono la compatibilità e l’incompatibilità di istituzioni, pratiche, sistemi ideologici, valori, ecc. (2014d: 228);

una volta che la matrice elementare è stabilita su un fatto d’ordine universale [è] possibile mostrare come i contrasti ontologici iniziali si ritrovino in altri domini dell’esperienza umana – dalla maniera di comporre i collettivi fino ai rapporti con i non-umani, passando per le teorie del soggetto o l’organizzazione dello spazio. Questa tavola dei modi d’identificazione è forse quello che s’avvicinerebbe di più a ciò che Lévi-Strauss chiama qualche volta “l’ordine degli ordini”, ossia il livello superiore d’articolazione strutturale dei diversi sistemi che compongono la vita sociale (*ibidem*: 234);

è perché queste modalità primarie dell’identificazione del mondo sono leggermente differenti che le forme del collettivo che gli umani immagineranno potranno anch’esse differire: esse saranno immerse in configurazioni politiche, tipi di scambio, generi di relazioni tra essi e con i non-umani che variano ampiamente, e che si trasformano nella storia (*ibidem*: 245)<sup>19</sup>.

È tuttavia difficilmente contestabile, come emerge dalla trattazione delle circostanze e meccanismi con cui avverrebbe il passaggio da un regime ontologico (o da un *ethos*) ad un altro, condotta nel penultimo capitolo di *Oltre natura e cultura*, “Storie di strutture”, che molte delle questioni che questo lavoro pone e che i suoi commentatori hanno rilevato, restino aperte. Nel paragrafo finale di questo capitolo, intitolato “Genesi del cambiamento”, Descola (2014a: 380-383) tratta, invero in modo molto rapido, dei rapporti tra innovazioni tecniche e cambiamenti nei modi di identificazione e di relazione dominanti in un gruppo, rifiutando l’idea che i secondi abbiano necessariamente la loro causa nelle prime e che queste ultime siano tendenzialmente legate a mutamenti nelle strutture economico-politiche.

Egli menziona come esempi di innovazioni tecniche l’inserzione di nuovi strumenti nelle “catene

operatorie", l'invenzione di "artefatti cognitivi" (come la scrittura), la disgiunzione delle competenze tra diversi individui e gruppi, le tecnologie che permettono l'immagazzinamento (*stockage*) e l'accumulazione di risorse considerate necessarie per la sussistenza biologica e sociale. Tra queste innovazioni, solo le ultime, generando ineguaglianze e «modificazioni radicali delle condizioni sociali ed economiche» (*ibidem*: 381) sarebbero di per sé suscettibili di condurre a un cambiamento dei modi di relazione, che spesso è innescato da eventi straordinari (invasioni, colonizzazione, migrazioni, cambiamenti nell'ambiente di vita). Nel negare che tra le innovazioni tecniche e lo sviluppo delle disuguaglianze vi sia una correlazione necessaria, Descola si distingue da Lévi-Strauss (ad es. 2002: 46)<sup>20</sup>.

Discutendo la questione dei meccanismi di acquisizione e "stabilizzazione" degli schemi della pratica, Descola (ad es. 2014a: 128; 2014d: 312-14) sostiene che nelle società "tradizionali" essi sono da ricercare prima di tutto nei rituali collettivi, nelle forme codificate di narrazione degli eventi e, più in generale, nei processi, spesso "pratici" e non enunciati formalmente, di "inculturazione"; in quelle più "complesse" bisognerebbe guardare piuttosto all'educazione impartita da varie figure di specialisti cui si riconosce autorità (ad esempio ministri dei culti, insegnanti di scuola, professionisti delle discipline scientifiche e, nel mondo attuale, gli specialisti dell'informazione nei mass-media). Qui egli sembra avvicinarsi alla questione dei contesti politici che influenzano la dominanza di una determinata "ontologia" o "ethos", per poi ritrarsene immediatamente: certi "schemi della pratica" diventerebbero "dominanti" perché varie circostanze tra cui, in primo luogo, l'educazione ricevuta, attraverso varie modalità "inculturative", da figure "autorevoli", le rendono tali e, sarebbe il caso di dire, "naturali". Foucault (quello de *Le parole e le cose*), Bourdieu (per ciò che riguarda le nozioni di *habitus* e di pratica) e Marx (via Godelier) sono certo tra gli autori di riferimento con cui Descola avvia un confronto in *Oltre natura e cultura*, ma per aspetti che solo marginalmente hanno a che fare con la loro teoria del potere, dei rapporti di dominazione e del politico.

Una parziale eccezione può essere fatta per il richiamo alla distinzione dialettica tra "consumo produttivo" e "produzione consumatoria" posta da Marx. Essa è discussa nel capitolo di *Oltre natura e cultura* intitolato "Le forme dell'attaccamento" e dedicato alla tipologia dei "modi di relazione". Descola vi fa riferimento per esaminare i rapporti tra la "predazione", assimilabile a un fenomeno di "distruzione produttiva", e la "produzione", interpretabile, sulla scorta di alcune pagine dell'*Intro-*

*duzione a Per la critica dell'economia politica* (Marx 2010 [1857]) su cui già Gregory (2015 [1982]) aveva rivolto l'attenzione, come coesistenza di "consumo produttivo" e "produzione consumatoria". Sviluppando una serie di argomenti già avanzati da Ingold (2000) e Viveiros de Castro (2004), l'antropologo francese riprende questa definizione per criticare gli usi impropri in antropologia del termine "produzione", nella misura in cui è stato riferito ad attività, come la coltivazione e la fabbricazione di artefatti, che presso molte società non sono concepite in questo modo.

Va a questo proposito ricordato come all'interno del suo quadro teorico Descola presenti la predazione e la produzione come due dei sei "modi di relazione" logicamente possibili insieme a scambio, dono, protezione e trasmissione<sup>21</sup>. Nell'espone i caratteri distintivi di ognuno di essi e nel rapportarli tra loro, egli esamina una serie di temi fondamentali del dibattito teorico in antropologia come in particolare il concetto di reciprocità e il suo collegamento con il concetto di dono. Descola propone di ripensare quest'ultimo intendendolo in senso stretto come "modo di relazione asimmetrico" caratterizzato da un atto di cessione unilaterale di qualcosa, liberamente effettuato, in cui i partner della relazione hanno lo stesso status; così facendo, egli esplicitamente discosta la propria posizione da quella di Mauss, poi elaborata da Lévi-Strauss, e anche da quella di Sahlins, compendiata dalla sua tipologia delle tre modalità di reciprocità (generalizzata, equilibrata, negativa).

Bisogna in ogni caso osservare come la tipologia dei modi di relazione proposta dall'antropologo francese è in buona parte tributaria, per ciò che riguarda la triade dono/scambio/predazione, del dibattito interno all'antropologia dell'Amazzonia indigena, sviluppatosi a partire dagli anni Ottanta e caratterizzato da una più o meno esplicita contrapposizione tra tre principali indirizzi. In una rassegna delle diverse posizioni emerse in questo dibattito, intitolata *Images of nature and society in Amazonian Anthropology* e pubblicata vent'anni fa sull'*Annual Review of Anthropology*, Viveiros de Castro (1996) aveva attribuito un nome a ognuno di essi: "economia politica del controllo", "economia morale dell'intimità" ed "economia simbolica dell'alterità". Secondo l'antropologo brasiliano, il primo indirizzo aveva trovato inizialmente espressione nei lavori della scuola di Harvard sulle società del Brasile centrale (Maybury-Lewis 1979) e, successivamente in quelli di Terence Turner (ad es. 1995, 2012 [1980]) a Chicago e di Peter Rivière (ad es. 1984) ad Oxford. Esso si caratterizzerebbe per il privilegio di concetti e temi di ricerca al centro dei dibattiti fioriti tra gli anni Quaranta e Sessanta in

seno all'antropologia britannica, rielaborati in una prospettiva ispirata al marxismo; tra questi temi e concetti si possono annoverare: la distinzione tra dominio politico-giuridico e dominio domestico della vita sociale nei gruppi indigeni dell'Amazzonia; le funzioni dei sottogruppi (clan, metà, ecc.) e della norma di residenza uxori locale dal punto di vista del loro ruolo "strutturale" in un sistema di dominazione e controllo, oltre che degli anziani sui giovani, su risorse considerate scarse nell'area amazzonica come le donne e la forza lavoro. In particolare, le analisi delle mitologie, delle cosmologie e della vita rituale dei gruppi Kayapó del Brasile Centrale proposte da Turner fanno spesso riferimento alla nozione di produzione e la considerano connessa all'assimilazione della *praxis* umana alla cultura, come distinta dalla natura. Pur riconoscendo, sulla scia inaugurata dell'articolo di Viveiros de Castro, Seeger e Damatta (1979) di cui il recente saggio di Santos-Granero (2014) può essere considerato uno sviluppo originale, che il tema della fabbricazione dei corpi e delle persone occupa un posto centrale nelle ideologie amazzoniche della produzione, Turner è restato fedele alla posizione per cui questo aspetto non esaurisce il complesso dei rapporti politici che, almeno nei gruppi del Brasile Centrale, informano i meccanismi non solo della riproduzione sociale, ma anche della "coscienza sociale", nel senso di ideologia della natura specifica del "sociale" e della "cultura" come prassi trasformativa della natura (cfr. Graeber 2013). Per questi suoi tratti, il suo apparato teorico era destinato ad entrare in tensione con le prospettive sviluppate da Viveiros de Castro e Descola nei due decenni successivi e, forse anche per questo, fino agli ultimissimi anni, in cui sono apparse nuove monografie di studiosi di filiazione scientifica più prossima a questi due studiosi, l'etnografia del Brasile Centrale è restata poco presente nel dibattito più recente sulle "ontologie" amazzoniche. Nel 2009, in un lungo articolo (vedi *infra*), lo stesso Turner ha anzi mosso una critica molto dura, corredata dal ricorso all'etnografia di questa regione, alle teorie dei due studiosi.

Il secondo indirizzo, denominato da Viveiros de Castro "economia morale dell'intimità", comprende i lavori di Joanna Overing e della sua scuola (ad es. Overing, Passes 2000; Santos-Granero 1986, 2009), inizialmente basati su ricerche etnografiche nell'area delle Guyane e incentrati sull'indagine degli ideali di socialità "moralmente appropriata" che si esprimono soprattutto nelle pratiche di condivisione (*sharing*) e di amorevolezza (*love*) all'interno della comunità locale, considerate costituire un discrimine tra le persone "propriamente umane" e le "persone non-umane" (come gli animali) da una parte e, dall'altra, tra il proprio gruppo e i gruppi

stranieri.

Il terzo stile, denominato "economia simbolica dell'alterità" è quello al quale Viveiros de Castro ascriveva il suo stesso approccio e quello di Descola, di cui riconosceva la comune ispirazione lévi-straussiana; secondo l'antropologo brasiliano, questo indirizzo teorico e di ricerca veniva invece ad essere caratterizzato dall'attenzione privilegiata per il piano delle relazioni extra-locali e dei «processi di scambio simbolico (guerra e cannibalismo, caccia, sciamanesimo, riti funerari) che attraversano i confini sociopolitici, cosmologici, e ontologici, giocando così un ruolo costitutivo nella definizione delle identità collettive» (1996: 190).

Questa classificazione degli indirizzi dell'antropologia amazzonica e delle loro coordinate teoriche ha goduto in quest'ultimo ventennio di una grande fortuna nel dibattito tra gli specialisti dell'area, che, con la temporanea emarginazione della "economia politica del controllo", ha teso ad essere rappresentato come un confronto tra, da una parte, i sostenitori della tesi che l'*ethos* delle società amazzoniche è sia dominato dai "valori" della reciprocità e della condivisione (spesso equiparata al "dono") rispetto ai quali i comportamenti di orientamento "predatorio" sarebbero ritenuti dai nativi una sorta di "male necessario" e, dall'altra, i sostenitori della tesi che sia invece la "predazione" (come disposizione inserita in particolari concezioni cosmologiche e della dialettica tra differenza ed identità) a essere il "modo di relazione" dominante nelle "etno-sociologie indigene", mentre i valori di reciprocità e di condivisione, in primo luogo associati alla consanguineità e all'alleanza matrimoniale, vi sarebbero presenti solo come costruzione possibile a partire dal suo carattere "dato" e dalle dinamiche di costruzione di "socialità" che il primato della "predazione" permette di mettere in moto.

Inserendosi in questo dibattito tra gli specialisti dell'Amazzonia indigena, in *Oltre natura e cultura* Descola, come si è detto, ne ha da una parte ripreso i termini e in un certo senso li ha "esportati" su un piano di maggiore generalizzazione, elaborando la sua tipologia dei modi di relazione e conducendo l'esame delle combinazioni compatibili tra esse e il modo di identificazione animista proprio a partire da un esame comparato dell'etnografia amazzonica. Dall'altra, pur sostenendo che l'*ethos* predatorio gioca un ruolo di "ideologia dominante" della socialità tra molti gruppi amazzonici, tra cui gli stessi Achuar da lui studiati, egli ha sottolineato che la dominanza di uno o dell'altro di questi tre stili etici va verificata etnograficamente caso per caso, e che nello stesso tempo esse rappresentano possibilità combinatorie, e non, si potrebbe dire un "pattern culturale" della socialità amazzonica in sé, né

tanto meno un semplice prodotto di determinate congiunture storiche di ordine economico e politico (tesi ad esempio sostenuta da Brian Ferguson (1995) in polemica con Chagnon per il caso Yanomami).

Per ciò che riguarda gli altri tre "modi di relazione" (produzione, protezione e trasmissione), è evidente come Descola abbia invece guardato all'etnologia africanista, sia di marca britannica sia di marca francese, e abbia elaborato questi tipi in correlazione alla propria tesi di un netto contrasto tra le ontologie "animiste" dell'Amazzonia indigena e quelle "analogiste", al cui tipo egli riconduce la maggior parte della documentazione etnografica relativa all'Africa "tribale".

Infine, è importante rilevare, nella trattazione dei "modi di relazione" sviluppata in *Oltre natura e cultura*, due ultimi aspetti: il loro nesso con le relazioni di parentela e quello tra la parentela "adottiva", la "protezione" come modo di relazione e i rapporti di dipendenza gerarchica. Già nei suoi testi degli anni Novanta, in cui egli presenta la prima elaborazione della critica dell'universalità del dualismo tra natura e cultura/società, contrapponendo il "naturalismo moderno" all'"animismo" diffuso tra gli Achuar e altri gruppi amazzonici, Descola (1992, 1996) segnalava come tratto saliente di quest'ultimo il fatto che diverse categorie di entità non umane venissero considerate non solo "persone" o "gente", ma legate agli uomini da una rete di relazioni sociali, in contrasto con l'idea "naturalista" che la sfera della socialità riguardi solo il consesso formato da questi ultimi. In particolare, gli Achuar, soprattutto negli *anent* (sorta di invocazioni silenziose destinate a entità non umane), si riferivano e rivolgevano alla selvaggina (o ai suoi "signori") che si voleva predare con gli stessi termini con cui si designano gli affini umani; le piante di manioca erano invece chiamate "figlie" dalle donne che la coltivavano, e, infine, i cuccioli delle prede che spesso venivano poi mantenuti negli insediamenti domestici come animali domestici, erano assimilati a "figli adottivi".

In *Oltre natura e cultura* Descola riporta altri esempi di questa assimilazione delle relazioni con i non-umani d'accordo a un "idioma" di parentela articolato dalla triplice distinzione, marcata tanto terminologicamente quanto sociologicamente e moralmente, tra le sfere della consanguineità, dell'affinità e della parentela adottiva, considerandola una caratteristica distintiva delle ontologie animiste. Inoltre, trattando dei "modi di relazione" compatibili con l'animismo egli argomenta che ci si può aspettare che l'uso di termini di affinità, per designare gli animali cacciati e di certe classi di entità "spirituali", sia prevalente laddove, come tra gli

Achuar e in altri (ma non in tutti) i gruppi indigeni dell'area amazzonica, la "predazione" è il modo di relazione prevalente, mentre quello di termini di consanguineità si riscontri in quei gruppi, tra cui gli Ojibwa e altre popolazioni indigene dell'America settentrionale boreale o del Sud-est asiatico (cfr. Ingold 2000) in cui prevalgono la logica della reciprocità equilibrata ("scambio"), del dono o della condivisione (*sharing*).

Il modo in cui Descola aveva presentato, sin dalle prime formulazioni della sua teoria, il rapporto tra l'uso di certi termini di parentela e la predominanza di un dato modo di relazione era stata criticata da Ingold (2000), secondo cui l'antropologo francese, tendendo a considerare l'applicazione dei primi a esseri non umani una sorta di "proiezione" dei significati che essi rivestono quando riferiti a specifiche categorie di esseri umani, avrebbe mantenuto la distinzione tra natura e società che pretendeva di avere abolito. In *Oltre natura e cultura*, Descola (2014a: 258-261) difende la propria posizione: quest'uso, se da una parte mostra la non pertinenza, in molte società amazzoniche, di questa distinzione, non può dall'altra non essere considerato una "trasposizione", per omologia, del modello di relazioni tra gli esseri umani all'ambito delle relazioni con le entità non umane. In questo senso, gli Achuar chiamano con termini di affinità gli animali cacciati e i loro "signori" proprio per il fatto che, all'interno dell'animismo "predatore" che connota la loro ontologia, alle relazioni e alle pratiche connesse all'attività venatoria si attribuiscono gli stessi tratti di ambivalenza che contraddistinguono le relazioni con gli "affini" umani; questi ultimi, infatti, in questa società indigena possono diventare sia potenziali alleati matrimoniali e politici che potenziali nemici, con i quali si tende a eludere, anche se previsto, il principio delle relazioni fondato, idealmente, sullo scambio simmetrico (scambio di donne nel caso dell'alleanza matrimoniale, vendetta in quello dei conflitti violenti).

L'omologia che si ha nei termini utilizzati per riferirsi tanto a determinate categorie di umane, quanto a determinate categorie di non-umani, può essere collegata, si può notare, alla flessibilità, non solo tra gli Achuar (ad es. Taylor 2000) ma tra molti gruppi amazzonici (tra cui i Piaroa e altri gruppi dell'area guyanese, cfr. Overing 1985; Rivière 2001), di applicazione dei termini di parentela: in queste popolazioni le distinzioni terminologiche tra affini e consanguinei in base al calcolo genealogico o alle regole di alleanza prescrittiva sono spesso adattate in funzione della vicinanza sociale e politica effettivamente vissuta e costruita nel tempo.

Inoltre, la prevalenza di termini di affinità per riferirsi alla relazione intrattenuta con entità non

umane si accorda con la definizione dell'ontologia animista proposta da Descola: quella di una "interiorità" condivisa tra umani e non-umani, distinti invece per la loro "fisicalità", della quale fa parte la comunanza di sostanza, affezioni e disposizioni corporee: i non-umani sono infatti in questi contesti assimilati ad affini o "consanguineizzati", ma non a consanguinei "dati" in partenza da una relazione di consustanzialità "natale" che passa per la trasmissione di sostanze corporee dai genitori alla prole<sup>22</sup>.

In *Warfare and Shamanism in Amazonia* (2013), Carlos Fausto ha ripreso tali questioni all'interno della propria teoria di quelli che egli chiama i "regimi sociocosmici" e la "economia simbolica generale della riproduzione e del controllo sociale" tra i gruppi dell'Amazzonia indigena, il quale va considerato uno dei tentativi più importanti nell'ultimo decennio di sintetizzare gli approcci teorici di Descola e di Viveiros de Castro su questo terreno.

Fausto scrive che il suo obiettivo è stato:

andare oltre l'opposizione tra un [filone dell'] etnologia amazzonica focalizzato su predazione e alterità e un altro focalizzato su produzione e identità, convertendo queste prospettive analitiche in momenti differenti di una stessa analisi. [Il mio tentativo] è di spostare l'attenzione dalla nozione di reciprocità verso quelle di consumo e produzione alla ricerca di un idioma comune che possa rendere conto sia della distruzione che della produzione della persona, e, in particolare, delucidare il movimento per mezzo del quale la prima conduce alla seconda. Chiamo questo movimento *predazione familiarizzante*, la conversione, cioè, di una relazione di predazione in un'altra di protezione [...] per mostrare come questa dialettica sia fondamentale per una comprensione delle forme amerindiane di guerra, sciamanesimo e vita rituale (2013: 9, corsivo mio).

L'antropologo brasiliano distingue due principali "modalità" o regimi "socio-cosmici" che mediano nell'Amazzonia indigena

la produzione delle persone come meccanismo generalizzato per riprodurre la vita sociale [...]. Nella prima modalità, la persona ideale viene costituita mediante l'acquisizione di potenza (*potency*) dall'esterno della società, potenza la cui trasmissione è limitata e costituisce differenze di ordine ontologico piuttosto che sociologico; nella seconda, la persona ideale è costituita mediante la trasmissione e la consacrazione rituale di attributi sociali distintivi che confermano le differenze sociologiche. [...] la distinzione fondamentale risie-

de nel fatto che [nella seconda modalità], la sfera della circolazione occupa il posto riservato [nella prima] al consumo produttivo. La circolazione sia orizzontale sia verticale di ricchezza simbolica sostituisce la sua appropriazione dall'esterno. La trasmissione e lo scambio divengono più importanti della predazione" (*ibidem*: 301-302).

Fausto sostiene inoltre che i due regimi da lui delineati spesso coesistono all'interno di uno stesso gruppo, anche se va ribadita l'importanza di differenziare le società indigene amazzoniche in base a quello che vi si presenta dominante: così, verso la "predazione familiarizzante" tenderebbero non solo molti gruppi Tupí, ma, ad esempio quelli Jívaro (cui appartengono gli Achuar), mentre la trasmissione e lo scambio occuperebbero un posto centrale nei regimi "sociocosmici" non solo dei gruppi dell'Amazzonia nordoccidentale, ma anche, sebbene con configurazioni molto diverse (in quanto qui il livello interno del villaggio gioca un ruolo centrale), in quelli Gé e Bororo del Brasile centrale.

In *Oltre natura e cultura*, Descola non sviluppa tuttavia una discussione teorica generale dei rapporti tra "ontologie" e, non soltanto le concezioni e "terminologie" attinenti l'ambito della parentela, ma le modalità di categorizzazione, siano esse terminologicamente marcate o meno, delle appartenenze, delle relazioni e delle distinzioni sociali. Nelle ontologie totemiche, ad esempio, si è visto che per Descola la comunanza, come aspetto della fisicalità, di "sostanza", oltre che di interiorità, è quella che definirebbe l'appartenenza di umani e non-umani a una stessa "classe", ma egli non tratta, né a questo proposito né per ciò che riguarda l'analogismo, il possibile legame tra queste "ontologie" e specifiche modalità d'uso di termini di parentela<sup>23</sup>.

Va osservato, in generale, che, rispetto alla questione dell'articolazione tra "sociale" e "politico", il dibattito teorico più recente, non solo tra gli specialisti di Amazzonia indigena, si è allontanato dalle posizioni avanzate da Descola in *Oltre natura e cultura*. Nella sua opera, egli infatti sostiene che tra i modi di relazione non vadano inclusi tutti quei rapporti in genere descritti da nozioni quali "dominazione", "sfruttamento" e "dipendenza", in quanto essi apparterrebbero più al campo, sensibile alle circostanze dei processi storici, dei rapporti politici, che a quelli dell'*ethos*<sup>24</sup>. Tuttavia, lo si è visto trattando del libro di Fausto, la riflessione su questo aspetto, come anche sui meccanismi che collegano l'ambito della costruzione della parentela a quello della costruzione di gerarchie, si è mossa in direzione diversa, come testimoniato ad esempio dallo sviluppo di ricerche e interpretazioni teoriche riguardanti le caratteristiche delle istituzioni della servitù e schiavitù nell'Amazzonia indigena

(Santos-Granero 2009a), sulle ideologie, presenti in quest'area, della "proprietà" (*ownership*) di beni sia materiali che immateriali, e del loro legame con le idee di "controllo" e "padronanza" (*mastery*) (Santos-Granero, 2009b; Fausto, Brightman, eds. 2015).

### Latour e l'ANT

Bruno Latour è giunto a criticare l'universalità non solo dei dualismi tra natura e cultura e tra natura e società, ma tra soggetto e oggetto (ad es. Latour 2014), seguendo un percorso diverso da quello di Descola. La sua iniziale esperienza di osservazione partecipante è stata infatti costituita da un terreno di ricerca empirica – i laboratori in cui si "scoprono", al contempo "fabbricandoli", i fatti scientifici – che a prima vista si situa agli antipodi rispetto a quello (gli Achuar della foresta amazzonica, con il loro "animismo") da cui proviene Descola. Il suo approdo al nesso tra il dualismo soggetto/oggetto e la "costituzione" del mondo moderno è stato da Latour stesso presentato come un'evoluzione, un allargamento, e anche una parziale revisione autocritica del suo iniziale approccio di "sociologia costruttivista" allo studio dell'attività degli scienziati. Questo ripensamento è testimoniato dalla soppressione di "social" nel titolo della seconda edizione di *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (Latour, Woolgar 1986); nella prima, pubblicata nel 1979, si trovava "Social Construction". Il distanziamento di Latour dal "programma forte" di sociologia della conoscenza<sup>25</sup> – da cui peraltro egli ha mutuato, sottoponendolo a una radicale rielaborazione diretta a mettere in discussione la separazione tra "scienza" e "politica" e tra "questioni di fatto" e "questioni di interesse" (*matters of concern*), il tema del ruolo non determinante che l'appello ai "fatti" ha nello svolgimento e nella risoluzione di controversie "scientifiche" – è stato successivamente sancito dal suo botta e risposta (Latour 1999) con Bloor (1999).

È ben nota la tesi di Latour secondo cui "non siamo stati mai moderni": questi si sarebbero concepiti come tali per separare l'ambito della natura, di competenza "rappresentativa" della "scienza", da quello della società, di competenza "rappresentativa" della "politica", ma si sarebbero comportati in un modo che viola costantemente questo lavoro di "depurazione", permettendo così la proliferazione esponenziale di assemblaggi "ibridi" di umani e non umani (Latour 1995a). Di fronte agli impasse, tanto conoscitivi quanto politici, a cui ha portato la "Costituzione dei moderni", è necessario rimescolare le carte, ma per questo è necessario ripen-

sare, oltre che la separazione tra natura e società, il legame sociale stesso, non assumendolo come dato composto da una particolare sostanza (il "sociale", per l'appunto)<sup>26</sup>, ma come prodotto dell'assemblaggio di elementi di natura apparentemente eterogenea (di qui la critica della sociologia della scienza, per non problematizzare la società e assumerla come *explanans*). Occorre dunque escogitare nuove procedure di descrizione che permettano la "tracciatura" dei diversi tipi di "reti" composte da "attori" variegati, sia umani che non umani, sia materiali che immateriali. Dall'"associazione" di questi ultimi si possono originare differenti tipi di "collettivi", ma i modi di ripartirvi "ontologicamente" gli "attori" sono strettamente connessi alle concezioni che essi hanno dei principi "agentivi" che influenzano le loro "traiettorie" di comportamento (Latour 2005). Dal punto di vista dell'analisi dell'azione, l'ANT (*Actor-Network Theory*) consiste nell'adottare un metodo d'indagine conforme a questi assunti; in particolare, la distinzione tra la "soggettività" degli umani e l'"oggettività" dei non-umani va abbandonata a favore di una loro comune considerazione "semiotica" come "attanti" la cui connessione può o meno "fare la differenza" rispetto alla situazione antecedente a questa.

L'*agency*, termine con cui Latour (ad es. 2005: 49, 70) si riferisce a qualunque cosa che "fa agire" gli "attori", non solo (come d'altronde è stato abbondantemente evidenziato, a partire da Marx e Freud, nel corso di tutto il Novecento) non è identificabile con la coscienza intenzionale individuale, ma nemmeno con l'influenza di "macrosoggetti" come la "società", il "capitale", "le classi sociali", "i gruppi di parentela", ecc. Facendo un passo in più di quello compiuto da Gell (1998) con l'introduzione della nozione di "agency distribuita", Latour sostiene che essa si manifesta quando "qualcosa", non importa se riconducibile ad un attore umano o non umano, funziona come "mediatore" (e non semplice "intermediario") nel farlo (o nell'impedirgli di) agire e nell'istituire effetti che in sua assenza non si sarebbero avuti.

Curiosamente, lo studioso francese, mentre insiste sulla necessità di dissociare l'idea di *agency* da quella di "soggetto" (un punto abbastanza associato, almeno sotto il profilo grammaticale e dell'analisi linguistica, cfr. Duranti 2007), senza per questo farla coincidere con la nozione di "fattore causale", né contrapporla (come spesso è stato fatto, soprattutto in certe letture della tradizione antropologica statunitense della nozione di "pratica") al ruolo delle "strutture", sottolinea l'importanza metodologica non solo del principio chiave "segui gli attori" per tracciare i modi in cui, a partire da elementi non sociali, si assemblano nuove "associazioni" e

si concatenano i mediatori, ma anche di quello di seguire i loro “resoconti” su ciò che li ha fatti agire (Latour 2005).

Per Latour, una conseguenza dell'ANT è la necessità di “ricomposizione ontologica” di un mondo sociale comune, non più immaginato come composto di oggetti e soggetti associati a sfere separate di competenza (la scienza, la tecnologia, la politica); questa ricomposizione è la premessa per una reinvenzione dello spazio della politica, in cui questo non sia più confinato agli umani come unici portatori di interessi legittimi e titolari di poteri di deliberazione. Ciò richiede inoltre l'elaborazione di appropriate forme di “diplomazia” nella composizione di “controversie”, in modo da permettere anche ai non-umani di avere “voce in capitolo” nei processi collettivi di presa di decisione.

Molto più di quanto sia successo nel caso della “grammatica delle ontologie” di Descola, l'ANT di Latour, sin dai tempi degli aspri attacchi, sferrati da versanti opposti, di Sokal (Sokal, Bricmont 1999), Bloor (1999) e Bourdieu (2001: 55-66), è stata ripetutamente oggetto di critiche sia “demoltrici” che “costruttive”, nel senso, queste ultime, di accogliere alcuni aspetti e suggerirne la correzione e l'integrazione mediante l'incrocio con altre prospettive teoriche<sup>27</sup>. Si deve dare atto allo studioso francese di avere risposto almeno ad alcune di esse, in parte cercando un chiarimento (Latour 1999 in replica a Bloor, 2005, 2006 in risposta a Sokal), in parte modificando le proprie posizioni, come si può notare in alcuni dei lavori più recenti in cui si introducono emendamenti e integrazioni all'ANT, dando più spazio al ruolo che “valori”, “emozioni”, “istituzioni” e specifici assunti ontologici giocano nella costruzione e nel mantenimento di connessioni legate a particolari “modi di esistenza” (ad es. Latour 2013a)<sup>28</sup>, senza peraltro, come osservato da alcuni dei commentatori più recenti (ad es. Fortun 2014; Kipnis 2015), sconfessare i principi fondamentali del proprio impianto teorico.

Molte delle critiche rivolte a Latour (e agli studiosi direttamente ispirati dall'ANT) riguardano le conseguenze della messa tra parentesi delle differenze tra le forme di *agency* umane e quelle non umane: le prime, è stato obiettato, non sono dissociabili dalle forme sociali e politiche di conferimento di significato e di valore e dalla strutturazione delle posizioni e dei dispositivi di potere; per un'analisi delle seconde è d'altronde impossibile prescindere da una teoria critica dei modi, delle ragioni e delle finalità, di ordine inevitabilmente sociopolitico, in base alle quali gli “attori” umani ne affermano o ne negano la rilevanza, teoria di cui la problematica marxiana del feticismo, una volta rivisitata, fornirebbe un antecedente fundamenta-

le (Graeber 2015; Hornborg 2014; 2015; Martin 2014). A questo proposito, Chris Gregory (2014) ha sostenuto che vi sarebbe una convergenza tra la nota tesi formulata da Appadurai per la prima volta nella sua introduzione del 1986 a *The Social Life of Things* (ora in Appadurai 2014), secondo cui nella creazione di valore associata alle cose bisogna guardare non solo al loro processo di produzione ma anche e soprattutto alla loro “vita sociale” e alla loro *agency* (entrambe da studiare nei loro variabili modi di possesso, uso e consumo), e il modello di analisi, basato sull'introduzione della nozione di “*calculative agencies*”, delle “leggi del mercato” proposto da Michel Callon (1998), un altro dei più noti esponenti dell'ANT. I punti di convergenza tra la propria posizione e l'ANT sono invero stati riconosciuti da Appadurai, che anzi ha rivendicato il suo ruolo di iniziatore nel proporre un nuovo modo di guardare allo status delle “cose” nell'analisi sociale e culturale. Tuttavia l'antropologo indiano sottolinea (a ragione, secondo il mio avviso) come siano altrettanto rilevanti le differenze tra la sua impostazione e quella di Latour e Callon, la quale finisce per escludere dal proprio impianto teorico, in modo che risulta fatale per le sue ambizioni analitiche, tutto ciò che rende peculiare l'*agency* umana nella costruzione di socialità, come anche la rilevanza costitutiva dei “contesti” dal punto di vista delle logiche che portano all'istituzione di reti (Appadurai 2014: 352-356, cfr. Appadurai 2015, 2016). La mancata considerazione, da parte di Latour e Callon, di come la definizione dei contesti intervenga in quella del campo di ricerca è stata rilevata anche da Anna Tsing (2010) in un divertente articolo, in cui, sotto questo e altri profili, l'ANT è contrapposta alla riflessione di Marilyn Strathern sulle relazioni tra “parte” e “tutto”.

Molte delle critiche rivolte a Latour convergono anche nello stabilire un nesso tra questi limiti dell'ANT e: una definizione riduttiva della modernità; un'impostazione di analisi e di ricerca che tende a espungere dall'una e dagli altri gli aspetti conflittuali, gli elementi di asimmetria strutturale come anche quelli distruttivi e destrutturanti, connessi all'istituzione di nuove reti; infine, una con-discendenza, in termini di presupposti, con la logica politica del capitalismo liberale e neolibérale. Quest'ultima, come si vedrà, è in effetti stata spesso imputata non solo a Latour e all'ANT ma ad altri filoni spesso associati all'*ontological turn*. Come notato da Pellizzoni (2015; cfr. Fortun 2014), “con-discendenza” non vuol dire che le posizioni teoriche comuni a molti indirizzi (come l'ANT, l'antropologia filosofica di Viveiros de Castro, il “nuovo materialismo”) in genere ricondotti alla “svolta ontologica” si presentino necessariamente

ed esplicitamente come legittimazione o supporto al pensiero e alle pratiche neoliberali, quanto piuttosto che si trovino spesso in un rapporto di "omologia" con i principi che configurano "l'ontologia" implicita del neoliberalismo, con cui condividono, in senso foucaultiano, diverse problematiche di discorso, come anche l'invisibilizzazione degli stessi ambiti dell'odierna situazione sociopolitica.

Secondo Pellizzoni, gli aspetti comuni a questi indirizzi includono in particolare la tendenza a risolvere le questioni epistemologiche in ontologiche e a rendere incerte e provvisorie le distinzioni tra materia, vita e informazione, tra esistenza e pratiche, tra forme di *agency* umane e non umane; l'accento sulle potenzialmente illimitate possibilità per il pensiero e l'azione aperte dal carattere intrinsecamente indeterminato del reale; la molteplicità non unitaria e per questo continuamente ripulabile, decentrabile e adattabile sia del reale che dei soggetti umani, spesso connessa alla tesi di una "resilienza" (cfr. Simon, Randalls 2016) propria ad entrambi, ambiguamente rappresentata come qualcosa di cui si è "naturalmente" dotati ma che al contempo dev'essere "coltivata" attraverso un'appropriate educazione. Tutti questi aspetti si possono oggettivamente accordare con:

la razionalità neoliberale di governo. [...] L'associazione si rafforza se si riflette sul fatto che, se l'*indeterminazione* è il filo rosso della visione emergente della natura e dell'*agency* umana, l'*insicurezza* è il filo semantico delle società neoliberalizzate. [...] Il composto natura-società è essenzialmente imprevedibile; i limiti della conoscenza sono permanenti e non contingenti, da ciò deriva che nessuna pianificazione appropriata è possibile. In ogni caso, questo non costituisce un problema, dal momento che l'agente umano adotta un'attitudine propositiva nei confronti della contingenza, in quanto [...] è in grado di applicare una logica "sia/sia", in cui la distinzione tra incertezza epistemologica e indeterminazione ontologica perde significato, e poiché il mercato, come meccanismo cieco di coordinazione, assicura ex-post la sensatezza complessiva delle scelte (2015: 65-66, corsivi dell'autore).

#### *I rapporti tra ontologia e politica per Descola e Latour*

La questione di come si configuri la dimensione politica (ed etica) negli approcci teorici di Descola e Latour, tanto sotto il profilo della sua inclusione nei loro apparati concettuali, quanto sotto quello dei loro *a priori* e delle loro implicazioni, è com-

plexa e, come si è anticipato, controversa, anche perché il lettore si sarà già reso conto che tra le loro prospettive esistono significative differenze d'impostazione. Queste differenze diventano a volte divergenze di linguaggio teorico, di priorità d'indagine, di riferimenti filosofici privilegiati, di stile dell'esposizione e di atteggiamento verso le teorie e la ricerca in corso in altri campi del sapere. Oltre a quelle che sussistono tra Descola e Latour, bisogna considerare quelle, altrettanto vistose, che esistono tra gli approcci di questi due studiosi (e in particolare di Descola) e, come si vedrà in seguito, quello di Viveiros de Castro. Di ciò offrono abbondante testimonianza le occasioni di confronto diretto o i commenti sulle rispettive posizioni contenute nei lavori dei tre. L'apparato concettuale di Descola, con la sua distinzione tra modi di identificazione (considerati i "mattoni" delle possibili combinazioni ontologiche) e modi di relazione (che specificano gli *ethos* a loro associati), la sua insistenza per un punto di equilibrio tra la tesi di un primato ontologico dei "termini" e quella di un primato ontologico delle "relazioni" (2014a: 134), il suo stesso obiettivo stesso di costruire una tipologia strutturale delle "ontologie", confliggono fortemente con il "relazionalismo" e i concetti, mutuati da Deleuze, di "molteplicità" e di differenza originaria su cui Viveiros de Castro fonda il proprio impianto teorico: le critiche rivolte da quest'ultimo (Viveiros de Castro 2009: 47-51) al "sostanzialismo" dei modelli presentati in *Oltre natura e cultura* sono state esplicite a questo riguardo. Anche se in modo più implicito, Descola (ad es. 2014a: 156-160) ha d'altronde più volte espresso riserve di fronte al rifiuto da parte dell'antropologo brasiliano della possibilità di avviare un confronto costruttivo con la ricerca in scienze cognitive (o almeno, come ha fatto l'antropologo francese, con alcuni dei suoi filoni più eterodossi, cfr. Breda 2014: 12-13), e ha insistito sulle rispettive differenze nel modo di intendere il rapporto di retroalimentazione tra elaborazione teorica e indagine etnografica. Una connessione teorica tra i descoliani "schemi della pratica" e i "modi di esistenza" latouriani appare problematica (ma si veda Salmon, Charbonnier 2014) e, al di là delle dichiarazioni di simpatia e di affinità per i rispettivi programmi teorici e politici che Latour (ad es. 2009) e Viveiros de Castro (ad es. 2016) si sono ripetutamente rivolti, i loro approcci restano per diversi aspetti difficilmente assimilabili<sup>29</sup>.

Come si è visto, nella teoria di Descola delle possibili ontologie, cosmologie ed *ethos*, la dimensione politica tende da una parte ad assumere la parte delle "condizioni di contorno" associate (anche in questo caso continuando la visione lévi-straussiana) all'imponderabilità del divenire storico, dall'altra a

essere considerata una sorta di epifenomeno strutturale della combinazione tra un modo di identificazione dominante e altri modi di schematizzazione dell'esperienza, tra cui in prima istanza i "modi di relazione". I legami tra "composizione ontologica" e processualità politica si evidenziano in questo senso soprattutto nella definizione dei "collettivi" configurata dalla dominanza di un modo di identificazione, e nell'influenza che l'esposizione a nuove forme di dominazione politica può giocare, attraverso l'intermediazione dei modi di relazione, sul cambiamento dell'ontologia dominante. La gamma di ontologie possibili, siano esse il risultato della dominanza di un modo di identificazione o della compresenza di alcuni di essi, è in sé tuttavia determinata dai principi di strutturazione dell'esperienza postulati dal modello teorico, ed è quindi politicamente "neutrale" (tranne, come detto, per la definizione dei collettivi").

Ciò, come ha ribadito Descola (2014e) in occasione della sua replica a Sahlin (2014b), vale anche per le ontologie analogiste: anche se la costruzione di gerarchie tra gli "esistenti" è una sorta di loro correlato strutturale, esse infatti possono essere associate a forme di organizzazione politica molto differenti, come evidenzerebbe, per esempio, l'accostamento tra il caso della Cina antica e quello della Grecia antica, o quello tra l'impero Inca e i Chipaya contemporanei. Da questo punto di vista, non sorprende nemmeno che la sua critica al "naturalismo moderno" riguardi soprattutto le conseguenze politiche che, sotto il profilo delle gerarchie di valore attribuite agli "esistenti", possono essere derivate, in presenza della sua particolare "genealogia" nell'Europa moderna, dalla delimitazione dei "collettivi" cui esso condurrebbe e, specialmente, dal suo "antropocentrismo", senza che peraltro egli si spinga ad affermare che il modo di identificazione naturalista (e forse, chissà, anche l'oggi da tutti vituperato soggetto cartesiano, si veda Žižek 2003) sia in sé connesso, più degli altri, all'istituzione di "effetti di potere" e rapporti di dominazione.

Questa posizione è stata oggetto di diverse critiche. Feuchtwang (2014) e Kapferer (2014) hanno osservato che non si può non porre la questione del perché vi sia una costante correlazione, da un lato, tra ontologie animiste o totemiche e forme di organizzazione politica poco o per nulla gerarchizzate e, dall'altro, tra ontologie analogiste o naturaliste e sviluppo di organizzazioni politiche gerarchizzate. Hornborg (2015) pone a questo proposito la questione dei rapporti tra l'ontologia animista dei gruppi Campa del Perù, e l'ontologia analogista dei vicini gruppi andini (storicamente più esposti, sin dall'epoca precoloniale, a forme di organizzazione statuale o imperiale) entrambe esaminate da Desco-

la in *Oltre natura e cultura*.

Per molti versi, la visione di Latour dei rapporti tra configurazioni ontologiche e processi politici procede in senso opposto: la politica, come prima si è visto, è definita come l'arte di "comporre mondi comuni" e dunque "ontologie", mediante un riesame dell'insieme di "controversie" associabili a diverse "metafisiche empiriche", che vanno tuttavia assunte come vere e proprie "ontologie":

Le metafisiche empiriche sono ciò a cui indirizzano le controversie sulle *agencies*, dal momento che esse popolano incessantemente il mondo di nuovi impulsi, e, sempre incessantemente, contestano l'esistenza delle altre. La questione diviene dunque quella di come esplorare la metafisica propria degli attori [...] Certamente, questo richiede [...] un approfondimento dei conflitti sulle metafisiche empiriche. [...] Passare dalla metafisica all'ontologia equivale a sollevare di nuovo la questione di che cosa il mondo *reale* sia *veramente*. Fin quando restiamo nell'ambito della metafisica, vi è sempre il rischio che il dispiegamento dei mondi degli attori rimanga *troppo semplice*, perché essi possono essere considerati altrettante *rappresentazioni* di che cosa il mondo, al singolare, sia. [...] Le controversie sulle ontologie si rivelano altrettanto interessanti e controverse (*sic!*) di quelle sulle metafisiche, eccetto per il fatto che *la questione della verità* (che cosa sia realmente il mondo) *non può essere ignorata* [...]. Infine, dovremo prestare attenzione alle procedure per mezzo delle quali la molteplicità della realtà – la metafisica – può essere distinta dalla sua progressiva unificazione – l'ontologia» (Latour 2005: 50-51, 87, 117-8, 120, corsivi dell'autore).

Per Latour, la politica moderna si è basata sulla separazione "ontologica" tra ciò che essa definisce come sua sfera di competenza, ossia le relazioni tra i soggetti (umani), le loro azioni e i loro interessi e preoccupazioni (*concerns*) disputabili e "controvvertibili", e ciò che è fatto rientrare nella sfera di competenza della scienza, che include gli oggetti e le questioni di "fatto", indubitabili per loro "natura". Ma oggi, di fronte agli effetti drammatici della proliferazione delle "associazioni" di umani e non umani e a quello che per Latour è il problema chiave da affrontare per garantire una loro futura convivenza sul pianeta, sintetizzabile nell'alternativa "modernizzare o ecologizzare?" (Latour 1995b, 2013: 8-10), è necessario elaborare un diverso modo di "assemblare" e "comporre" queste eterogenee associazioni all'interno di un "nuovo mondo comune"<sup>30</sup>: in questo sta la "scommessa" dell'ANT, e la sua "rilevanza" per un nuovo progetto di politi-

ca (Latour 2005, in particolare la conclusione: 247-263). L'attività di ricomposizione del mondo comune è politica perché implica deliberazioni (una volta che si sia fatto tutto il possibile per "portare alla luce, discutere e comporre le controversie") nei modi di ricondurre ad unità l'eterogeneità delle associazioni, deliberazioni che spesso comportano l'invenzione di nuove "connessioni" possibili, facendo la differenza in «un mondo fatto di differenze» (*ibidem*: 253)<sup>31</sup>.

Al di là delle differenze intercorrenti tra Descola e Latour anche a questo riguardo, è importante comprendere, come nota Nadia Breda (2014: 16-22), una motivazione di fondo che li accomuna entrambi. In termini di "messaggio" politico e di "critica", entrambi ritengono infatti che l'apporto della loro teoria risieda innanzitutto nelle conseguenze, sul piano di ciò che implica la "convivenza" sul pianeta e di un nuovo progetto di "ecologia politica", del ripensamento della natura dei "collettivi". Il punto su cui entrambi insistono è la messa in discussione delle distinzioni ontologiche tra umano e non umano corrispondenti ai dualismi natura/cultura e società che hanno accompagnato la "composizione" del "mondo comune", dei "collettivi" moderni e dello stesso lessico dell'azione politica. Il modo di tracciare queste distinzioni ha infatti portato a riservare solo agli esseri umani una rilevanza nella delimitazione del campo politico, a sua volta separato dalla sfera di competenza dell'attività e della conoscenza "scientifiche", con la conseguenza che, quando nella teoria e nella pratica politica si affrontano le questioni del potere, dello sfruttamento, dei rapporti di dominazione, della partecipazione, della rappresentanza, della legittimazione e dei meccanismi di mediazione e di presa di decisione si considera solo il coinvolgimento degli esseri umani, escludendo che nel caso dei non-umani tali questioni abbiano una rilevanza propriamente politica (e nel migliore dei casi ammettendo solo che esse riguardino il terreno dell'etica e del diritto) (Descola 2014d: 279-355; cfr. Latour 2000, 2011, 2013, 2015; Latour, Weibel 2005; Stengers 2005).

Questo ragionamento porta all'importante conclusione che l'intero campo delle questioni politiche debba essere ripensato, così come è successo quando tali questioni sono state riarticolate alla luce del pensiero e della pratica politica del femminismo. Il punto è: in che modo? Anche qui l' analogia con ciò che è successo con l'articolazione del femminismo nello spazio del politico e della politica sembra appropriata, perché essa ha evidenziato determinate esclusioni e limiti, ma allo stesso tempo anche che non è possibile fare *tabula rasa* di altri aspetti e componenti in gioco in tale spazio. Nel caso di Descola (meno, come argomenterò in

altra sede, in quello di Latour) il "messaggio" politico derivabile dalla sua teoria non sembra negare a priori la necessità di affrontare altre dimensioni del politico e del potere (altra questione è se, sia per come è costruito il suo apparato teorico-concettuale, sia per come è stato finora applicato a casi di studio storicamente concreti, finisca per trascurarle), ma ambisce ad aggiungersi alle esperienze e alle riflessioni correnti su "altri mondi che sono possibili" rispetto a quello della *realpolitik*, del "pensiero unico", e della loro rappresentazione del "reale" (o "ontologia politica"), rivolgendosi in primo luogo, oltre che al "pubblico" (una nozione su cui Latour, ad es. 2005: 162-170, torna spesso per argomentare la sua idea di politica) degli antropologi e dei ricercatori di STS, al variegato e composito (per competenze e orientamenti) mondo dell'ambientalismo contemporaneo.

*Viveiros de Castro: il "prospettivismo amerindiano" e la critica della metafisica "occidentale".*

La valenza politica delle proprie posizioni è stata nel corso degli ultimi quindici anni rivendicata in modo sempre più insistente da Viveiros de Castro. Come è noto, a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, in concomitanza con la sua esperienza di *visiting fellow* nel Dipartimento di Antropologia Sociale dell'Università di Cambridge, l'antropologo brasiliano ha proposto, in diversi testi, pubblicati in questo periodo o successivamente (ad es. Viveiros de Castro 1998, 2014 [1998], 2015) il concetto di "prospettivismo amerindiano" e quello, strettamente correlato di "multinaturalismo", destinati nel ventennio successivo ad avere un forte impatto tra gli antropologi, ben al di là dell'ambito dell'etnologia amazzonica<sup>32</sup>.

Viveiros de Castro ha chiamato "prospettivismo amerindiano" la «concezione comune a molti popoli del continente, secondo cui il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umani e non umani, che percepiscono la realtà da punti di vista differenti» (2014a: 20, traduzione leggermente modificata). Questa concezione emerge

nei molti riferimenti, nell'etnografia amazzonica, a una teoria indigena secondo cui il modo in cui gli umani percepiscono gli animali e le altre soggettività che abitano il mondo – divinità, spiriti, morti, abitanti di altri livelli cosmici, fenomeni meteorologici, piante, occasionalmente anche oggetti e artefatti – differisce profondamente dal modo in cui questi esseri *li* vedono e *si* vedono. Di solito, in condizioni normali, gli umani vedono gli umani come umani, gli animali come animali e

gli spiriti (se li vedono) come spiriti. Tuttavia, gli animali (predatori) e gli spiriti vedono gli umani come animali (come prede), nella stessa misura in cui gli animali (come prede) vedono gli umani come spiriti o come animali (predatori). Al contrario, animali e spiriti si vedono come umani: percepiscono se stessi come (o diventano) esseri antropomorfi. [...] In breve gli animali sono gente, o vedono se stessi come persone (*ibidem*: 21-22, traduzione leggermente modificata).

Come si evince da questa citazione, sia il prospettivismo che il multinaturalismo sono strettamente correlati a una “metafisica della predazione” (Viveiros de Castro 2009: 13), in cui il “soggetto” e l’“oggetto” del punto di vista occupano rispettivamente le posizioni di predatore e preda o posizioni comunque riconducibili a questo tipo di relazioni. La concezione prospettivista non è inoltre riducibile né all’ordine della metafora, né all’idea di relativismo delle rappresentazioni o visioni del mondo. Quest’ultima si basa infatti su una cosmologia “multiculturalista”: la “natura” del reale è fondamentalmente una sola, ma viene rappresentata in modo diverso da culture diverse. Per la cosmologia moderna la natura rappresenta dunque il polo dell’universale e la cultura quello del particolare: tutti i corpi, umani o non umani, condividono oggettivamente un’unica natura, una stessa materialità sostanziale, mentre le culture sono molte e ciò deriva dal fatto che negli uomini lo sviluppo dell’attività mentale e “spirituale”, si è associato a quello della significazione. Le cosmologie amerindiane possono essere invece considerate “multinaturaliste” perché

*il punto di vista è situato nel corpo [...] se la Cultura è la natura del Soggetto, allora la Natura è la forma dell’Altro come corpo, cioè come oggetto per un soggetto [...]: lo spirito o anima (qui non una sostanza immateriale, ma una forma riflessiva) integra, mentre il corpo (non un organismo materiale, ma un sistema di affezioni attive) differenzia (Viveiros de Castro 2014: 38, 39,41 corsivi dell’autore).*

Per ciò che riguarda in particolare gli animali, quest’orientamento trova espressione nell’idea che l’apparenza corporea propria di ogni specie sia una sorta di “involucro” e di “indumento” dietro alla quale si cela una forma interiore umana: «un’intenzionalità o una soggettività formalmente identica alla coscienza umana» (*ibidem*: 22). Inoltre, il prospettivismo appare coerente con le narrazioni mitiche di molte popolazioni amerindiane, in cui si racconta come all’origine vigesse una condizione di indifferenziazione – che, per Viveiros de Castro,

deve essere intesa in realtà nel senso di una virtualità infinita di differenze – tra uomini e animali, e di come successivamente essa abbia lasciato il posto alla distinzione tra i primi e i secondi:

*La comune condizione originaria, tanto degli umani quanto degli animali, non è l’animalità ma l’umanità. La grande separazione mitica rivela non tanto la cultura che si distingue dalla natura, quanto al contrario la natura che si allontana dalla cultura: i miti raccontano di come gli animali abbiano perso le qualità ereditate o conservate dagli umani. Gli umani sono rimasti identici a se stessi: gli animali sono ex-umani, non gli umani ex-animali (*ibidem*: 24-25, corsivo dell’autore).*

Per comprendere come un’ontologia prospettivista implichi non solo l’idea che gli animali si possano vedere come persone, ma anche quella che essi non vedono gli esseri umani come tali, ma come spiriti predatori, Viveiros de Castro propone una rilettura di un aspetto che a prima vista sembrerebbe porsi in netto contrasto con la tendenza di molte società amerindiane ad attribuire caratteristiche di umanità a diverse componenti del mondo umano: l’auto-designazione del proprio gruppo con termini che in genere sono stati tradotti con “la gente”, “i veri uomini” e che vengono riservati solo per sé e non per gli altri gruppi, i quali vengono designati con termini che assumono invece connotazioni di significato generalmente negative. Come è noto, ciò è stato interpretato da Lévi-Strauss (2002 [1952]) come un’espressione dell’universalità dell’atteggiamento etnocentrico: ad essere “veramente umani” siamo solo “noi” e non gli “altri”. Per l’antropologo brasiliano, questo paradosso cessa di essere tale se invece di considerare le autodesignazioni collettive come “sostantivi” le si considera pronomi che individuano in modo deittico la posizione di soggetto di chi enuncia un punto di vista: esse non significano tanto “membri della specie umana”, quanto piuttosto “noi” e, d’accordo con la celebre discussione di Benveniste (2010 [1966]), chi si enuncia “in prima persona” viene a occupare la posizione di soggetto dell’enunciazione. Correlativamente, gli etnonimi impiegati per designare gli altri gruppi andrebbero interpretati come tendenti alla loro “oggettivazione”; essi possono essere assimilati ai pronomi di terza persona (“essi”, “loro”).

Per Viveiros de Castro, nel “prospettivismo amerindiano” i rapporti tra “anima” e “corpo”, “umanità” e “animalità”, “soggetto” e “oggetto”, “natura” e “cultura”, si configurano nello stesso modo:

Dire, quindi, che gli animali e gli spiriti sono gente

è dire che essi sono persone ed è attribuire ai non-umani la capacità di intenzionalità consapevole e di azione che definisce la posizione di soggetto. Tali capacità vengono oggettivate come "anima", o "spirito", di cui questi non-umani sono dotati. Tutto ciò che possiede un'anima è un soggetto e tutto ciò che ha un'anima è capace di adottare un punto di vista. Le "anime" amerindie, siano esse umani o animali, sono perciò categorie prospettiche, deittici cosmologici. [...] Se, come abbiamo osservato, la condizione comune di umani e animali è l'umanità e non l'animalità, è perché "umanità" è il nome per la forma generale del Soggetto (*ibidem*: 35,37).

Il prospettivismo si associa quindi a un'ontologia che riguarda più il piano delle relazioni e dei punti di vista che quello delle sostanze e delle essenze. Dalla reinterpretazione in questo senso non solo delle opposizioni tra natura e cultura e tra umano e non umano, ma anche di quelle tra materia e forma, tra rappresentazione e pratica, tra oggetto e soggetto, tra essenza e apparenza e tra immanenza e trascendenza, Viveiros de Castro propone di ripensare anche i concetti di anima, spirito e corpo e dunque la stessa nozione di animismo.

Nello stesso modo va interpretata l'ontologia degli "spiriti", ossia di «un terzo tipo di esseri intenzionali che esistono nelle cosmologie indigene e che non sono né umani né animali» (*ibidem*: 48). Queste entità sono state ascritte dall'antropologia tradizionale all'ordine del "soprannaturale" che Viveiros de Castro, continuando il parallelo con l'interpretazione di Benveniste dei pronomi personali colloca «tra l'"io" riflessivo della cultura (il generatore dei concetti di anima e di spirito) e l'"esso impersonale" della natura (marcatore della relazione con l'alterità somatica)» (*ibidem*). Nel "mondo amerindio", la tipica situazione in cui il "soprannaturale" è considerato fare irruzione nella vita degli uomini è costituita dall'incontro, in un luogo scarsamente "antropizzato", con un essere che a prima vista presenta un'apparenza umana o animale, ma successivamente si rivela uno spirito o il fantasma di un morto. Questi incontri risultano letali per l'uomo che cede alle richieste di "interlocuzione" dello spirito, poiché ciò equivale a "passare dal suo lato", diventando come lui e quindi cessando di vivere come essere umano:

*la Sovranatura è la forma dell'Altro come Soggetto, che implica un'oggettivazione dell'io umano come un "tu" per questo Altro. [...] Colui che risponde al "tu" pronunciato da un non-umano accetta di essere la sua "seconda persona" e, quando assume a sua volta la posizione dell'"Io, lo fa già come non-umano* (*ibidem*: 49, corsivo

dell'autore).

Alla luce dei suoi scritti posteriori, con la sua teoria del "prospettivismo amerindiano", Viveiros de Castro ha inteso presentare, ancor più che un'interpretazione generale delle cosmologie dell'Amazzonia indigena, una critica dei principi che in *Métaphysiques cannibales*, ispirandosi alla filosofia di Deleuze, egli considera insiti nella metafisica occidentale, «fons et origo di tutti i colonialismi» (Viveiros de Castro 2009: 9). Secondo l'antropologo brasiliano, essa sarebbe caratterizzata da un'inclinazione a pensare i rapporti con l'alterità in termini, "narcisisti", di "grandi divisioni", in cui quest'ultima è valutata rispetto agli attributi e ai criteri distintivi che definiscono "noi occidentali" (la razionalità, l'individualismo, ecc.).

Questa inclinazione si sarebbe radicalizzata con l'avvento dell'Età Moderna, portando da allora il pensiero filosofico, con le sue derivazioni in tutte le discipline contemporanee, tra cui l'antropologia, che ambiscono allo status di "scienza", a contrapporre il concetto di un mondo "naturale" unico al "multiculturalismo" delle sue rappresentazioni. Sotto questo profilo, il pensiero amerindiano - che Viveiros de Castro assimila a una filosofia "virtuale" che si muove nella stessa direzione di quella deleuziana - si situerebbe agli antipodi di questa contrapposizione concettuale, potendosi in esso rintracciare il concetto di un "relazionismo universale" (Viveiros de Castro 2015: 24) e di un "multinaturalismo" ontologico, in cui l'intrinseca "molteplicità" del mondo è "attualizzata" in funzione dei punti di vista attivati in una relazione con l'alterità (almeno nell'Amazzonia indigena tendenzialmente asimmetrica, perché associata a una "metafisica della predazione")<sup>33</sup>. Il "prospettivismo amerindiano" va dunque considerato, oltre che un tentativo di "prendere sul serio" le asserzioni dei nativi (il che non vuol dire "credere" in esse o spiegare perché, in fondo, sono "razionali", ma "esplicarle" come espressioni di immaginazione concettuale di "mondi possibili", *ibidem*: 31-37, 80-85) conducendo un "esperimento di pensiero" che rientra nel "gioco linguistico" dell'antropologia (*ibidem*: 6-17), uno sviluppo del suo versante critico diretto a produrre teorie che siano «versioni delle pratiche di conoscenza indigena [che] si situano [...] in una stretta continuità strutturale con le pragmatiche intellettuali dei collettivi che si trovano storicamente in "posizione d'oggetto" nei confronti della disciplina» (Viveiros de Castro 2009: 6).

L'antropologia deve pertanto oggi assumere

la sua nuova missione, che è quella di essere una teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero [...] in cui] la descrizione delle condi-

zioni di autodeterminazione ontologica dei collettivi studiati prevalga del tutto sulla riduzione del pensiero umano (e non umano) a un dispositivo di riconoscimento: classificazione, predicazione, giudizio, rappresentazione (*ibidem*: 4,7).

Da questa posizione deriva il rifiuto, che Viveiros de Castro condivide con Descola e Latour, di equiparare i modi di concepire il mondo a *worldviews*, se con questo termine ci si riferisce a “rappresentazioni” di una “natura” in sé data, della quale solo le conoscenze della “scienza moderna” fornirebbero un’immagine “realmente” attendibile<sup>34</sup>. Questa equiparazione (a cui appartarrebbe il periodico ripresentarsi in antropologia dei dibattiti sulla commensurabilità delle pratiche di pensiero e di conoscenza degli “altri” con gli standard di razionalità delle scienze moderne), e l’impostazione dei rapporti tra questioni epistemologiche e questioni ontologiche che ne deriva, sarebbero responsabili del crescente impoverimento del pensiero moderno sul piano della riflessione ontologica e politica (Viveiros de Castro 2015: 292-294).

#### *La “politica dell’ontologia” e i suoi critici*

Il *position paper* preparato da Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen (2014) come testo di base per la discussione nel panel su “The Politics of the Ontology” organizzato da essi stessi in occasione del congresso dell’AAA del 2013, ha voluto, sin dal titolo, ribadire e precisare queste posizioni. Esso è da considerarsi una replica indiretta alle aspre critiche rivolte da Alcida Ramos (2012) alla “politica del prospettivismo”.

Anche lei brasiliana e molto nota non solo per le sue ricerche etnografiche sugli Yanomami e il suo impegno in difesa dei diritti territoriali di questa e di altri gruppi indigeni ma anche per la sua critica delle rappresentazioni stereotipate degli indigeni nella società e in parte dell’etnologia brasiliane (1995, 1998), Ramos è andata al di là dei rilievi critici che altri specialisti di etnologia indigena dell’America meridionale (ad es. Course 2010; Karadimas 2012; Rival 2005; Santos-Granero 2014 [2012]; Turner 2009) hanno mosso alla teoria “prospettivista” di Viveiros de Castro. Questi rilievi riguardano l’uso “parziale” della letteratura etnografica, che tenderebbe a prelevare, sovrainterpretandole, le asserzioni degli indigeni astraendole dal loro contesto di senso più ampio, con l’effetto di ridurre la complessità e le particolarità di ogni particolare cosmologia indigena; inoltre Viveiros de Castro costruirebbe, per istituire una contrapposizione con il “prospettivismo amerindiano”, una rappresentazione analogamente “essenzializzante”

del pensiero moderno<sup>35</sup>. Oltre a fare proprie queste critiche, Ramos ha sostenuto che la teoria “prospettivista” veicolerebbe una rappresentazione totalmente astratta, storicamente e politicamente, dalle drammatiche condizioni di contatto “inter-etnico”, di discriminazione, dominazione e di spoliazione degli spazi di autonomia territoriale, economica e culturale vissute oggi, come in passato, non solo in Amazzonia, da molte popolazioni indigene (cfr. Bessire 2014; Starn 2011). Essa rischierebbe anzi, per il suo accento su concetti come “metafisica della predazione”, “cogito cannibale” e simili, di portare acqua al mulino di chi vuole delegittimare, in nome di “civiltà, modernità e sviluppo”, le lotte attuali per difendere quegli spazi che queste sono riuscite a mantenere e per recuperare quelli sottratti nel corso di secoli di dominazione coloniale e neocoloniale. Più in generale, l’accento unilaterale sulla “alterità radicale” come base del progetto di una “antropologia come ontologia” (Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen 2014) si può prestare a strumentalizzazioni politiche di tipo conservatore o reazionario, così come verificatosi con l’idea dell’incommensurabilità delle culture, negli ultimi decenni tirata più volte in ballo per sostenere forme di apartheid per tutti coloro che sono considerati “portatori” di una cultura diversa dalla propria e per negare la possibilità di forme di convivenza, dialogo e vita politica comune tra “noi” e “loro”<sup>36</sup>. Infine, secondo Ramos, quello di Viveiros de Castro sarebbe un ulteriore esempio di “ventriloquismo” antropologico, oggi reso ancora più inattuale e controverso dal ruolo crescente degli “intellettuali indigeni” presenti sia sulla scena accademica che su quella politica in entrambe le quali espongono i propri punti di vista su questi temi, rivendicando una posizione di parità con gli altri interlocutori.

Si deve dare atto a Viveiros de Castro di avere preventivamente messo in conto (*excusatio non petita accusatio manifesta?*) nelle sue *Cambridge Lectures* del 1998 (pubblicate solo nel 2012, ora in Viveiros de Castro 2015), molte di queste accuse. Rispetto alla riproposizione dell’idea di un “Great divide” tra “the West and the Rest”, essenzializzando entrambi, egli argomenta che:

vi sono vistose differenze tra la nostra moderna ontologia ufficiale ed egemonica — un precipitato delle riforme (ossia epistemologizzazioni) cartesiane, lockiane e kantiane delle ontologie precedenti — e le cosmologie di molti popoli “tradizionali”, come quelli con cui ho più familiarità: gli indiani amazzonici. [...] Devo dire, a mia difesa, che la decisione di concentrarmi su alcune similarità interne (ma non esclusive) al campo amerindiano e su un contrasto complessivo con

l'Occidente moderno è soprattutto una questione di scelta del livello di generalità; non ha nessun valore "essenzialista" (2015: 211).

Inoltre, il suo uso di "amerindiano" andrebbe considerato una "sineddoche", in quanto egli riconosce che la sua teoria sul carattere "prospettivista" delle cosmologie indigene delle Americhe si basa in effetti su un numero limitato di "culture native" appartenenti a due aree circoscritte: l'Amazzonia occidentale e le regioni più settentrionali dell'America del Nord. Ci sarebbe allora da parte degli antropologi, noto a margine, da avanzare pesanti perplessità riguardo alla legittimità scientifica ed intellettuale dell'uso di questo termine per avanzare un argomento teorico che al contempo cerca un supporto empirico nella citazione di brani etnografici: la storia dell'antropologia è abbondantemente segnata dal carattere equivoco e profondamente dannoso sia per la ricerca teorica che per quella etnografica di questo tipo di operazioni che pretendono di definire un minimo comun denominatore di un'"area culturale" che al contempo ne contrassegnerebbe la specificità; si pensi alle vicende, per limitarsi a pochi tra tanti esempi possibili, dell'onore "mediterraneo", del tribalismo "africano", del dispotismo "asiatico" (e della razionalità "europea") ....

In ogni caso Viveiros de Castro si dichiara consapevole della «reificazione, astrazione e generalizzazione» implicate nel suo discorso, ma ne rivendica la legittimità rispetto al proprio intento che è, come già detto, quello di condurre un "esperimento di pensiero" volto non solo a evidenziare l'"ontologia virtuale" (perché "infra-filosofica" e di carattere "pratico" e "non proposizionale") dei pensieri "nativi", ma anche il loro delineare, in questo analogamente ai concetti filosofici di Cartesio e Kant, particolari "forme di vita" (*ibidem*: 212-216).

Tuttavia, sia la critica di Ramos che, come si vedrà, quella di Graeber, non riguardano tanto questi punti, quanto l'assolutizzazione univoca ed esclusiva dell'alterità del "nativo" e, inoltre, la tendenza di Viveiros de Castro a impiegare reiteratamente nella sua produzione testuale "tattiche" argomentative di questo tipo, oscillando in modo ambiguo fra la rivendicazione della rilevanza dei propri enunciati per una politica dell'ontologia (ovvero per un'antropologia "come ontologia") e un atteggiamento di *understatement*.

Nel *position paper* scritto con Holbraad e Pedersen, Viveiros de Castro ha replicato che non è sul piano degli schieramenti a favore o contro la difesa dei diritti territoriali indigeni che si può valutare, da un punto di vista antropologico, la "politica del prospettivismo": «non vi è bisogno di molta antropologia per unirsi alla lotta contro la dominazione

politica e lo sfruttamento economico dei popoli indigeni nel mondo»; l'incontro tra "ontologia" e "politica" diventa possibile se la prima è vista non come un pensiero di "come sono le cose", ma come «molteplicità delle forme di esistenza poste in atto in pratiche concrete», e la seconda come «esplicitazione di questa molteplicità di potenziali per come le cose potrebbero essere». I tre antropologi aggiungono, richiamandosi a Deleuze, che «pensare è differire» e che «differire in sé è un atto politico», ribadendo che la natura politica dell'antropologia risiede nel cogliere il carattere costitutivo e dinamico della differenza immanente alle "cose", e nel sottoporre a trasformazione, alla luce di questo riconoscimento, i concetti (e il "mondo") dell'antropologo (cfr. Holbraad 2013; 2014). Essi concludono affermando:

Questa è un'antropologia costituzionalmente anti-autoritaria, che mira a generare punti di vantaggio alternativi dai quali le forme consolidate di pensiero sono messe incessantemente sotto pressione, e forse cambiate, dall'alterità stessa. Si potrebbe considerare rivoluzionaria questa impresa intellettuale, se intendiamo una rivoluzione che sia "permanente" nel senso prima proposto: la politica di sostenere indefinitamente il possibile, il "potrebbe essere" (Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen 2014).

Se si dovesse giudicare in base alla lista dei nomi di coloro che hanno partecipato al panel del congresso dell'AAA, dai distinguo operati da alcuni stessi degli intervenuti (ad esempio Kohn, Povinelli, Candea) rispetto alle tesi del *position paper*, e dai commenti pubblicati successivamente sul sito web di "*Cultural Anthropology*", gli argomenti in essi avanzati da Viveiros de Castro, Holbraad e Pedersen non hanno suscitato una vasta adesione tra gli antropologi, tra cui continua al contrario a prevalere un atteggiamento di critica verso il tipo di nesso esistente tra la "svolta ontologica", per come teoricamente prospettata da Viveiros de Castro e dai suoi seguaci, e le conseguenze politiche che se ne possono trarre<sup>37</sup>.

Dopo il panel su "*The Politics of Ontology*", nella sua *Strathern Lecture* tenuta a Cambridge nel 2014, l'antropologo brasiliano è tornato a sottolineare la valenza eminentemente politica del proprio progetto, insistendo sulla propria convergenza con Latour e aggiungendo che esso mira a confrontarsi con: «la catastrofe ecologica e la sua connessione dialettica con la crisi economica – il problema ben noto della fine del mondo versus la fine del capitalismo (quale verrà prima?)» e a superare la «moderna metafisica costruttivista, iniziando dalla kan-

tiana mal denominata rivoluzione “copernicana” e [dalle] sue implicazioni antropocentriche come anche eco-tossiche» (Viveiros de Castro 2016: 6). In questo senso Viveiros de Castro l’antropologia deve diventare:

metafisica comparativa come anche la metafisica [deve diventare] etnografia comparativa. E l’antropologo si converte in un negoziatore o diplomatico ontologico. [...] l’antropologia è incamminata ad occupare nel secolo presente lo stesso ruolo come scienza modello e paradigma epistemico che la fisica ebbe durante il periodo Moderno. L’antropologia sarebbe così nella posizione di fornire la nuova metafisica dell’“Antropocene”, l’epoca in cui l’umanità diventa una molteplicità molecolare e un agente fisicamente molare. [...] Le differenze ontologiche, per arrivare al punto, sono politiche perché implicano una situazione di guerra – non una guerra di *parole*, come per la svolta linguistica, ma una guerra in corso di *mondi*, di qui l’improvvisa, pressante insistenza sulla rilevanza ontologica delle nostre descrizioni etnografiche, in un contesto nel quale il mondo (‘per come lo conosciamo’) è imposto in una miriade di modi sui mondi degli altri popoli (per come li conosciamo) anche se questo mondo egemonico sembra sull’orlo di una fine lenta, dolorosa e brutta. Nessun arbitro, nessun Dio, nessuna Forza di Protezione delle Nazioni Unite. La guerra, è certo, sarà spesso combattuta con tattiche di guerriglia, e altrettanto spesso in altri modi. Fino a quando i poteri (voglio dire BP, Shell, Monsanto o Nestlé) porteranno le loro atomiche sulla scena. [...] L’ontologia, per come io la intendo, è una macchina filosofica da guerra sia anti-epistemologica e *contro-culturale* (in entrambi i sensi di “controcultura” (*ibidem*: 7, 10, 11; corsivi nel testo).

Ho riportato per esteso questi brani dell’intervento dell’antropologo brasiliano disponibile sulla sua pagina web su academia.edu (non ho potuto accedere alla versione pubblicata su “*Cambridge Anthropology*”) perché, con le sue strategie argomentative e il suo stile pieno di termini ed espressioni iperboliche, conferma e illustra bene quanto notato da Ramos: «ogni nuovo testo porta Viveiros de Castro una tacca più in là nel fare affermazioni stravaganti che divengono sempre più indulgenti, tendendo all’insolenza» (2012: 489). Mi sembra che a questo tipo di strategie argomentative e di linguaggio si attagli bene (occorrerebbe sostituire solo “ontologico” a “essenziale”) quanto Bourdieu diceva a proposito del linguaggio e dell’argomentare di Heidegger:

una strategia che consiste nel buttarsi in avanti per non cadere indietro, nel cambiare tutto senza cambiare nulla, mediante uno di quegli *estremismi eroici* che, nel movimento per situarsi sempre al di là dell’al di là, uniscono e conciliano *verbalmente* i contrari in proposizioni paradossali, e magiche. [...] Queste strategie, che hanno sempre come principio il superamento radicale, permettono di conservare tutto sotto l’apparenza di mutare tutto, riunendo i contrari in un pensiero dal doppio volto, come Giano, e dunque non *circoscribibile*, poiché in grado di far fronte contemporaneamente da ogni lato: l’estremismo metodico del pensiero essenziale permette di oltrepassare le tesi più radicali, di destra o di sinistra, portando ad un punto del rovesciamento in cui la destra diventa la sinistra della sinistra, e viceversa. [...] queste derivazioni strategiche rivelano la verità di un altro effetto [...], il (falso) superamento radicale di ogni possibile radicalismo, che fornisce la più inattaccabile delle sue giustificazioni al conformismo (1989: 92-93, 99, corsivi dell’autore).

Il parallelo tra Heidegger e Viveiros de Castro può essere tracciato anche rispetto alla loro comune polemica contro la tradizione filosofica kantiana, polemica da entrambi presentata come punto di partenza per il proprio ripensamento dell’ontologia. In entrambi i casi, siamo indubbiamente (almeno è questo il mio punto di vista) di fronte a pensatori, ognuno per ciò che riguarda il loro campo disciplinare, originali, suggestivi e per questo “affascinanti”, la cui rilettura delle problematiche e di autori chiave nella storia del loro campo si basa su una sapiente quanto parziale selezione delle une e degli altri<sup>38</sup>.

Nella sua *Cambridge Lecture*, oltre a rinnovare l’elogio della propria “politica dell’ontologia”, Viveiros de Castro non ha resistito alla tentazione, come aveva già fatto in altri suoi testi, di “tirare le orecchie” a un noto collega per non “prendere sul serio” nelle proprie interpretazioni etnografiche il “punto di vista del nativo”. In questo caso si è trattato di un antropologo particolarmente noto per il suo attivismo politico e per le sue simpatie verso l’anarchismo: David Graeber. Viveiros de Castro infatti critica un passo di un suo lavoro sui poteri magici che si attribuiscono a certi particolari oggetti tra gli abitanti Merina del Madagascar, di cui Graeber sottolineava il carattere illusorio, ma “paradossalmente” necessario a legittimare le forme e l’esercizio del potere nel contesto sociale studiato. Così facendo, sostiene l’antropologo brasiliano, egli si sarebbe reso “reo” di una mossa antropologicamente “illegittima”, riconducendo alla propria teoria del feticismo e del potere il senso delle con-

cezioni dei Merina, ed evitando così di metterla in discussione.

Graeber, che aveva già in precedenza definito il proprio approccio come "anti-ontologico" (2013: 229) è a questo punto intervenuto con un lungo testo di replica, in cui non si limita a controbattere sul punto su cui è stato chiamato in causa, ma ribadisce il tipo di critiche già rivolte a Viveiros de Castro, ossia quelle del prelievo decontestualizzato di singoli passaggi di un'analisi etnografica ben altrimenti articolata e di un "ventriloquismo" in cui il "nativo" il cui punto di vista sarebbe stato "tradito" è in effetti lo stesso antropologo brasiliano. Rincarando la dose, egli ha sostenuto che Viveiros de Castro e i suoi seguaci oscillano tra il riferire "ontologia" ed "epistemologia" al piano delle *concezioni* della realtà e della conoscenza, e al piano della realtà e della conoscenza considerate in sé; questa oscillazione li porta a concludere che, dal momento che "popoli" diversi hanno diverse ontologie, allora vivono in mondi non solo diversi ma incommensurabili. Per Graeber (2015: 20-21) questa posizione sfocia in un costruttivismo e idealismo filosofico radicali, in quanto non ammette che il mondo e la realtà (termini che è indebito considerare come sinonimi di quello di natura) abbiano un'esistenza trascendentale rispetto alla conoscenza che se ne può avere, la quale resta sempre dubitativa e incerta. Questa posizione diventa politicamente rischiosa soprattutto quando deborda dal piano dell'epistemologia e pretende di farsi valere come politicamente rilevante; essa è l'equivalente contemporaneo del relativismo culturale, quando invocato per legittimare determinate politiche verso le minoranze e i gruppi subalterni; come quest'ultimo cela un fondo autoritario; chi decide infatti sulla definizione di un "mondo" o un universo culturale, dei suoi confini e del "punto di vista" che ne sarebbe espressione? Chi è a decidere di mettere le persone e la loro vita in questi o in altri contenitori? (*ibidem*: 32)<sup>39</sup>.

Secondo Graeber, mentre si può condividere l'affermazione che il compito dell'antropologo non è «*esplicare i mondi degli altri*, ma piuttosto *moltiplicare il nostro mondo*» (Viveiros de Castro 2015: 85, corsivi dell'autore) considerandolo un versante, senz'altro promettente, di sperimentazione di nuove potenzialità per l'interpretazione etnografica e di un rinnovato senso epistemologico ed etico della conoscenza antropologica, ciò che va rifiutato è l'assolutizzazione, sotto il profilo ontologico e politico, dell'"alterità radicale" come forma di rapporto tra soggettività sociali.

La conclusione cui approda Graeber è abbastanza simile a quella di Ramos: i presupposti teorici del progetto "anti-autoritario" e "rivoluzionario" di antropologia proposto da Viveiros de Castro e dai

suoi seguaci si prestano invece a legittimare posizioni politiche conservatrici. Per riflettere su questo apparente paradosso potrebbe essere utile leggerlo, nei termini di Bourdieu (ad es. 1998), come una forma di *illusio* accademica, di facile attecchimento in questo particolare momento storico nel quale la forza del progetto di ristrutturazione di molti campi sociali<sup>40</sup> secondo una logica neoliberale rimette in discussione i loro confini; in questa temperie, le strategie e gli effetti che può sortire una presa di posizione teorica, che si vuole al contempo politica, da parte di chi professionalmente opera all'interno del campo accademico, diventano particolarmente (anche dal punto di vista dell'assunzione di responsabilità verso le loro possibili interpretazioni) ambivalenti ed equivocabili, e sono percepiti dai loro stessi proponenti come una "scommessa" i cui possibili esiti sono intrinsecamente incerti.

## Note

<sup>1</sup> Nei termini di Trouillot (2003) essi potrebbero essere chiamati "universali nord-atlantici". Cfr. la discussione, impostata diversamente, sugli "universali" (tra cui quello di "Natura") proposta da Tsing (2005). Va sottolineato che la critica della pretesa di universalità riguarda, ancor prima che i singoli concetti considerati in sé, le connotazioni di significato derivanti dal loro inserimento in contrapposizioni dicotomiche.

<sup>2</sup> Un'occasione per questa "investitura" è venuta dalla sessione tenutasi nel congresso dell'*American Anthropological Association* del 2013 dedicata a "The ontological turn in French philosophical anthropology", a cui, tra gli altri, hanno partecipato Descola e Latour. Nello stesso congresso Viveiros de Castro, Holbraad e Pedersen hanno organizzato una sessione intitolata "The Politics of Ontology", su cui si veda *infra*. I testi degli interventi (Barbosa de Almeida, Descola, Fisher, Fortun, Kelly, Latour, Sahlins) presentati nella prima di queste due sessioni sono stati pubblicati su HAU 2014, 4 (1): 259-360. Per quelli della seconda, il testo di apertura di Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen (2014) è reperibile sul sito di *Cultural Anthropology* (<https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>), in cui sono consultabili anche i testi degli altri interventi. Uno dei primi testi in cui l'espressione *ontological turn* è stata lanciata in antropologia è l'introduzione dei curatori a *Thinking through Things*, un volume sull'antropologia degli artefatti (Henare, Holbraad, Wastell 2007), i cui contributi erano dichiaratamente ispirati all'approccio "prospettivista" di Viveiros de Ca-

stro, incrociato con abbondanti riferimenti alle posizioni di Latour sulle “cose”. Per differenti modi di intendere il termine “ontologia” in antropologia cfr. Blaser 2010, 2013; Venkatesan *et al.* 2010; Heywood 2012; Pale ek, Risjold 2013; Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen 2014; Graeber 2015. Tra la miriade di altri interventi sulla “svolta ontologica” in antropologia, si vedano Alberti *et al.* (2011); Scott (2013); Kohn (2015).

<sup>3</sup> Per una sintesi dei problemi da cui parte la riflessione “ontologica” e del loro rapporto con il campo della “metafisica”, si veda ad es. Varzi 2005. Nella filosofia degli ultimi vent’anni un ritorno di interesse per le questioni ontologiche è testimoniato dalle proposte, ognuna caratterizzata da presupposti e obiettivi teorici irriducibili a quelli delle altre, del “nuovo realismo” (Ferraris 2009, 2013), del “realismo speculativo” (ad es. Meillassoux 2012), del “realismo critico” (ad es. Bhaskar 1989), di Searle (2005 [1995]), con la sua distinzione tra il carattere ontologico degli “oggetti naturali” e quello degli “oggetti sociali”. In psicologia cognitiva va segnalato l’interesse per le cosiddette “ontologie intuitive” (ad es. Boyer, Barrett 2016, cfr. Descola 2014a e Viveiros de Castro 2015 per una loro discussione critica). Tranne nel caso del “realismo speculativo”, tutti questi orientamenti si muovono in una direzione teorica ben diversa e spesso opposta rispetto a quella che, al di là delle loro declinazioni particolari, conferisce “un’aria di famiglia” ai filoni generalmente ascritti all’*ontological turn*.

<sup>4</sup> Questo saggio è parte di un lavoro più ampio, in corso di redazione, in cui, a partire da un esame critico della “svolta ontologica”, discuto come nelle scienze umane dell’ultimo ventennio abbia prevalso una visione riduttiva dei rapporti tra questioni ontologiche, questioni epistemologiche e questioni politiche, per molti versi segnando un passo indietro rispetto al patrimonio di riflessioni accumulate nell’antropologia della seconda metà del Novecento. Non ritengo che la “svolta ontologica” possa rappresentare l’affermazione di un nuovo paradigma per l’antropologia del prossimo futuro: contrariamente a ciò che sostengono i suoi più entusiasti rappresentanti, è da escludere che da qui si proceda verso il consolidamento di un modello teorico e di ricerca a cui l’intera “comunità” accademica possa ispirarsi negli anni a venire; inoltre, è altamente discutibile, e in ogni caso non auspicabile, che da qui si sviluppi una nuova forma, per richiamare Althusser, di “pratica politica della teoria”.

<sup>5</sup> L’espressione “*ontological turn*” può essere intesa almeno in due sensi. Il primo è quello del fortemente accresciuto uso, nell’ultimo ventennio, di termini come “ontologia, ontologico” (parallelo alla diminuzione di termini come “epistemologia, epistemologico, costruzione, decostruzione, costruttivismo”) nella letteratura STS, antropologica e di discipline vicine, che segnale-

rebbe un più ampio *shift* teorico in corso in questi campi (per un’analisi bibliometrica si veda Van Heur, Leydersdooff, Wyatt 2013). Il secondo è quello di un cambiamento in corso nella discussione “ontologica” intorno a ciò che esiste ed è reale, a ciò che va inteso con “essere”, e al modo di tracciare in molti campi disciplinari distinzioni e relazioni tra diversi tipi di enti o “esistenti”. Recentemente Viveiros de Castro (2016) ha inoltre invitato a prestare attenzione ai molteplici sensi con cui, in “*ontological turn*” va interpretato il termine “*turn*”. Esso andrebbe inteso non solo come “svolta, cambio di direzione”, ma anche come “giro di vite” rispetto alla deriva “epistemologica” a cui sarebbe andata incontro l’antropologia dopo la “crisi della rappresentazione etnografica”, e anche come “turno”, dal momento che il suo (di Viveiros de Castro) approccio, “prendendo sul serio” e “facendo spazio” (*making room*) al “punto di vista del nativo”, annuncia che in antropologia sia ora arrivato il suo “turno”. Sui rischi di “ventriloquismo” (oltre che di quelli in genere legati all’immodestia) insiti in questa e in altre posizioni dell’antropologo brasiliano, si veda *infra*. Per un’interpretazione complessiva di tenore critico dell’*ontological turn* come minimo comun denominatore di diverse correnti contemporanee delle scienze sociali e della filosofia, si veda Pellizzoni 2015, su cui *infra*.

<sup>6</sup> Ho modificato, qui come in altri brani citati, la traduzione presente nell’edizione italiana di *Par delà nature et culture*.

<sup>7</sup> Come è noto, uno dei primi testi scritti da antropologi (e a essi destinati) in cui il termine “ontologia” è stato adoperato con riferimento ai principi che informano le concezioni del mondo in popolazioni “di interesse etnologico” è *Ojibwa Ontology, Behavior e Worldview* di Irving Hallowell (1976), originariamente pubblicato nel 1960. Su questo testo, sulla sua ricezione, sulle ragioni per le quali Hallowell scelse di impiegare “ontologia” e sul senso in cui l’antropologo americano intese il termine, mi permetto di rimandare al mio lavoro “*Da un punto di vista ontologico*”. *Saggi su ontological turn, antropologia e dintorni*, di prossima pubblicazione.

<sup>8</sup> Per un’esaustiva discussione di questi due orientamenti nell’antropologia ottocentesca e novecentesca, si veda Dei, Simonicca 1998.

<sup>9</sup> Per questa ricostruzione della genealogia dei dualismi tra natura e cultura e tra natura e società e del ruolo che hanno svolto nello sviluppo dell’antropologia, oltre al terzo capitolo di *Oltre natura e cultura*, si veda Descola 2013. Per ciò che riguarda specificamente la tradizione francese di studi, si veda Charbonnier 2015.

<sup>10</sup> Al lettore italiano in particolare, questa critica evoca per vari aspetti quella recentemente avanzata da Francesco Remotti in *Per un’antropologia inattuale* nei confronti

di quella che egli chiama l'“antropologia del contemporaneo” (Remotti 2014: 57-59 e *passim*). Si possono a prima vista ravvisare alcune convergenze tra le sue proposte di rilancio del sapere antropologico e quelle di Descola, in particolare per ciò che riguarda il privilegio da accordare alla dimensione delle “diversità culturali” rispetto a quella dei diversi regimi della processualità storica, e all'obiettivo di mostrare le prime come altrettante possibilità di “essere umano” tra le quali l'antropologo, professionista o per inclinazione, traccia connessioni “illuminanti”. Tuttavia, il modello epistemologico di Remotti è, per sua dichiarazione esplicita, quello del Wittgenstein delle “somiglianze di famiglia”, mentre quello di Descola è lo strutturalismo lévi-straussiano sul quale egli innesta elementi della fenomenologia filosofica novecentesca. Si tratta dunque di due progetti di conoscenza antropologica difficilmente compatibili, così come distanti restano l'idea di Descola (2014a) che le “antropologie indigene” debbano essere studiate in quanto concezioni dell'“umanità come condizione”, e quella di Remotti (2013) secondo cui esse vanno innanzitutto considerate progetti particolari, aperti e dall'esito incerto, di “antropo-poiesi”, di “fabbricazione dell'umano”, rispetto a un ideale di umanità culturalmente costruito. Sotto questo profilo, ho incontrato invece diverse affinità tra la teorizzazione dei processi dell'antropo-poiesi elaborata da Remotti e la recente teoria delle antropologie “animiste” avanzata da Praet (2014).

<sup>11</sup> Anche Viveiros de Castro (2016) ha recentemente sottolineato che il suo concetto di “prospettivismo amerindiano” è stato inizialmente proposto come via d'uscita alternativa alla riduzione dell'antropologia tanto alla questione delle strategie di autorità testuali nella scrittura etnografica, sulla scia della critica avanzata nei saggi di *Writing Culture* e della “crisi della rappresentazione” analizzata da Marcus e Fisher in *Anthropology as Cultural Critique*, quanto a programmi di ricerca dominati dagli assunti teorici del cognitivismo classico. Egli fa riferimento anche al positivo ruolo d'impulso che in questo contesto hanno avuto per il posizionamento della sua proposta teorica Latour e gli STS.

<sup>12</sup> Il concetto di questo “altro da sé” in attesa di determinazione da parte del sé, che Descola riprende da Husserl, va distinto da quello, deleuziano, di “Altro” (*Autrui*), impiegato da Viveiros de Castro per fondare la propria interpretazione del “punto di vista nativo” come “alterità radicale” e della conoscenza antropologica come relazione con quest'ultima che deve condurre a “moltiplicare i nostri mondi”: «per Deleuze, *Autrui* – l'altro, un altro [the other, another] – è un'espressione di un mondo possibile, ma questo mondo deve sempre essere attualizzato nel corso di una interazione sociale normale» (2015: 84, cfr. Viveiros de Castro 2016). Vedi *infra*.

<sup>13</sup> Per un'esposizione sintetica dei modi di identificazione, si vedano Descola 2014b; 2014f, e, in italiano Consigliere 2013. Per un confronto tra l'ontologia “animista”, per come definita da Descola, e le altre proposte contemporanee di recupero della nozione di animismo (Bird-David, Ingold, Viveiros de Castro, Willerslev), mi sia permesso rinviare a Mancuso 2014. Per alcune ulteriori interpretazioni della nozione di animismo nel dibattito antropologico contemporaneo si vedano Kohn 2013; Praet 2014; Århem, Sprenger 2015; Willerslev 2007.

<sup>14</sup> Tra molte popolazioni dell'Amazzonia indigena, il termine *yuruparí* esprime una costellazione di concetti complessa e impossibile da tradurre direttamente in una lingua europea, rimandando tanto alla cosmogonia quanto alla vita rituale. Oltre al libro di Cayón, cfr. ad es. Hugh-Jones 1979; Reichel Dolmatoff 1996.

<sup>15</sup> Come sottolinea Taylor (2013), il fatto che in genere l'ontologia condivisa da una popolazione in un dato momento storico si basi spesso sulla dominanza di un modo di identificazione non implica comunque quasi mai che essa sia una “pura” articolazione di questo soltanto. Quest'ultima situazione corrisponderebbe più a un “tipo ideale”, che a una realtà concreta.

<sup>16</sup> Cfr. Descola 2010: 339, 2014b: 272-277. Recentemente, Piña Cabral (2014a, 2014b) ha argomentato che una formulazione come questa si presti a un'interpretazione ambigua, perché non discute il senso in cui si sta impiegando il termine “mondo”. “Comporre il mondo” è, secondo l'antropologo portoghese, una operazione intimamente connessa al fatto che ogni persona vi è “incorporata” in una situazione esistenziale, linguistica e storica particolare. Che il mondo sia il fondo e l'orizzonte comune dell'esistenza personale non implica tuttavia che esso sia, per richiamare l'espressione appena citata di Descola, “una totalità autosufficiente e già costituita in attesa di rappresentazione secondo punti di vista differenti”: per le persone (e, si può aggiungere, probabilmente anche intrinsecamente) esso si presenta infatti come qualcosa di “sotto-determinato” e che è necessario “integrare”. La “mondiazione”, infine, è il terreno su cui avviene la strutturazione delle “ontologie”, che è un altro termine per designare ciò che in passato gli antropologi hanno chiamato *worldviews*, ossia “visioni, concezioni del mondo”. Secondo Piña Cabral sarebbe anzi meglio tornare a impiegare il vecchio termine perché: «La parola “ontologia” è connotata da uno spirito di idealismo (una *métaphysique*), mentre la parola “*worldview*” no. [...] *worldview* costituisce un problema soltanto se si continua [...] ad adottare una visione rappresentazionale della mente [...] Gli etnografi non rappresentano i pensieri delle persone, come vorrebbe la vulgata rappresentazionale; essi delineano i percorsi entro i quali le persone sono proclivi a muoversi nel mondo» (Piña Cabral 2014a: 65 e 2014b: 177).

Per un'analisi recente dell'uso di *world-view* in antropologia, che fa riferimento anche alla sua filiazione diretta da quella di *Weltanschauung*, si veda Rapport 2003.

<sup>17</sup> In *Oltre natura e cultura*, è interessante a questo riguardo la citazione del famoso passo de *Il pensiero selvaggio*, in cui Lévi-Strauss afferma che «senza mettere in causa l'incontestabile primato delle infrastrutture, noi crediamo che tra *praxis* e pratiche si inserisca sempre un mediatore che è lo schema concettuale» (cit. in Descola 2014a: 119). Commentandolo, Descola fa suo questo convincimento, a condizione che si metta «tra parentesi una distinzione anche sostanziale tra infrastruttura e sovrastruttura» (*ibidem*).

<sup>18</sup> In questa stessa sede, Helmreich (2014) ha mosso una critica rivolta più direttamente al mancato inserimento dei rapporti di potere nel quadro teorico dell'antropologo francese, notando la scarsa tematizzazione di razza, genere, sessualità, etnicità, nazione, classe, abilità come «assi di differenza», suscitando la risposta di Descola, dal tono un po' infastidito, che adoperarle avrebbe significato perpetuare un'impostazione di studio delle diversità culturali basata su categorie «eurocentriche» strettamente associate a quel «naturalismo moderno» la cui pretesa di universalità egli intende confutare (Descola 2014c: 435-436).

<sup>19</sup> Si veda inoltre il recente scambio di punti di vista tra Descola (2014e) e Sahlins (2014b), nel quale, alla riletura che quest'ultimo propone di animismo, totemismo, analogismo come varianti (comunitaria, segmentaria e gerarchica) di uno stesso schema animista, il primo ha replicato ribadendo il suo intento di tenere distinti il piano dei modi di identificazione e di relazione da quello dei modi di aggregazione dei collettivi.

<sup>20</sup> La questione dei vincoli strutturali che mediano i cambiamenti di ontologie, cosmologie e modi di relazione è affrontata in più parti del recente libro-intervista *La composition des mondes* (Descola 2014d), indicando dunque come Descola sia interessato a svilupparla in modo più ampio di quanto abbia fatto in *Oltre natura e cultura*.

<sup>21</sup> La questione del rapporto tra «predazione» e «produzione» è stata nell'ultimo quindicennio oggetto della teoria dei diversi «regimi sociocosmici» presenti nell'Amazzonia indigena sviluppata da Carlos Fausto (2007, 2012, 2013).

<sup>22</sup> Per un approccio comparativo, relativo all'Amazzonia indigena, all'analisi dei termini designanti relazioni di consanguineità e di affinità impiegati per riferirsi a entità non umane, si veda Yvinec 2005. Sull'interpretazione teorica dei processi di assimilazione consanguinea operanti in quest'area sull'intera gamma delle relazioni sociali, tanto con umani quanto con non-umani, si vedano

Fausto 2007, 2013, e, per ciò che riguarda in particolare lo status dei *pets*, Erikson 2000; Tonutti 2009.

<sup>23</sup> Molte di queste questioni appaiono solo marginalmente trattate non solo nel recente libro di Sahlins (2014a) sulla parentela ma anche nei dibattiti che esso ha suscitato (cfr. HAU 2013, 2: 245-316; Solinas 2015; ANUAC 2016, 2: 7-50).

<sup>24</sup> Nell'antropologia italiana, la questione dei rapporti tra dominazione, dipendenza, metamorfosi della schiavitù nel mondo contemporaneo è stata nell'ultimo decennio oggetto di diversi lavori: cfr. Solinas (a cura di), 2005, 2007; Viti 2007. Resta tuttavia, a mio giudizio, ancora da sviluppare un quadro teorico più ampio in cui collegare questi trend della riflessione su forme di potere e gerarchia alla questione della differenza di genere e della dominazione maschile. Ricordo a questo proposito come nella raccolta curata da Gregor e Tuzin (2001), e dedicata a una comparazione tra Melanesia e Amazzonia rispetto alla questione dei ruoli di genere nell'organizzazione dei modelli di socialità, comparisse un saggio di Descola (2001), in cui questi esponeva la tesi secondo cui, a differenza che in Melanesia, nell'Amazzonia indigena sono le relazioni con il non-umano e non quelle di genere, a formare la spina dorsale di tali modelli.

<sup>25</sup> Ad es. Barnes, Bloor 1990 [1982]; Barnes, Bloor, Henry 1996; cfr. Dei, Simonicca 1990 per una presentazione e contestualizzazione di questo orientamento.

<sup>26</sup> L'obiettivo polemico è in primo luogo la sociologia di Durkheim e il suo motto: «I fatti sociali sono cose». Per Latour (2005), che fa risalire le origini della propria posizione a Tarde, il «fatto sociale» non è una «cosa», ma un'associazione di «cose» ognuna delle quali in sé non ha carattere sociale. Un secondo obiettivo polemico sono i presupposti della «sociologia critica» di cui Latour indica spesso l'esemplificazione nella teoria del sociale di Bourdieu.

<sup>27</sup> Per queste ultime, cfr. Hacking 2000, 2010 [2002]; Ong, Collier 2005; Ingold 2011, capitoli 6 e 7; Tsing 2015a.

<sup>28</sup> Sul progetto, che non si limita al libro, di *An Inquiry into Modes of Existence* (Latour 2013a), i commenti più articolati, per il tipo di confronto con differenti suoi aspetti e per l'equilibrio tra notazioni critiche e apprezzamenti positivi, mi sembrano quelli di Fischer (2014), di cui convince meno l'interpretazione che egli propone di *Oltre natura e cultura*.

<sup>29</sup> Questa conclusione può valere anche per i rapporti tra l'approccio di Ingold e quello di Descola, come recentemente testimoniato dal volumetto pubblicato in Francia (Descola, Ingold 2014). Alle differenze che lo

stesso Ingold (2011) sottolinea esistere tra la sua nozione di *meshwork* e quella latouriana di *network*, si è già fatto riferimento in una nota precedente. Nello stesso lavoro, Ingold si riferisce spesso in modo positivo ai concetti della filosofia di Deleuze e Guattari, da cui dichiara di avere tratto ispirazione per l'elaborazione del concetto di *meshwork*. Al di là di questa fonte comune, e dell'adozione di una prospettiva "relazionalista", gli approcci di Ingold e Viveiros de Castro si mantengono distanti, non fosse altro per l'insistenza del primo sugli aspetti di coinvolgimento (*engagement*) e confidenza (*trust*) che caratterizzano l'abitare nel mondo delle persone/organismi sia umane sia non umane, difficilmente compatibile con l'accento sulla "metafisica della predazione" e sulle dialettiche umanità/animalità e soggetto/oggetto come pilastri (assieme a quello del corpo come fonte di una prospettiva particolare) su cui si fonda tutta la teoria "prospettivista" elaborata dal secondo.

<sup>30</sup> Latour è da questo punto di vista spesso accostato al filone teorico-politico "post-umanista". Già nel 1995 egli scriveva: "cosa sarebbe un uomo senza elefante, senza pianta, senza leone, senza cereale, senza oceano, senza ozono, e senza plancton, un uomo solo, ancora più solo di Robinson nella sua isola? Meno di un uomo. Certamente non un uomo. La città dell'ecologia non dice assolutamente che bisogna passare dall'essere umano alla natura [...]. La città dell'ecologia dice semplicemente che noi non sappiamo ciò che fa la comune umanità dell'uomo e che forse, sì, senza gli elefanti di Amboseli, senza gli straripamenti del Drôme, senza gli orsi dei Pirenei, senza le colombe del Lot, senza la falda freatica de la Beauce, egli non sarebbe umano" (Latour 1995b: 19, cit. in Stengers 2005 [1996-7]: 703).

Si veda inoltre, nei suoi lavori più recenti, come *Facing Gaia* (Latour 2013b), la sua proposta di ridefinizione dell'*anthropos* come qualcosa che è distinto sia dall'umano "in natura" che dall'umano "fuori dalla natura". Cfr. anche la recente ASA Firth Lecture di Tsing, in cui si legge: «gli umani sono incapaci di sopravvivere senza le altre specie. Noi siamo esseri dentro le reti ecologiche non all'infuori di esse. I paesaggi multispecie sono necessari per essere umano» (Tsing 2015b: 5). La convergenza, non priva di "frizioni" produttive, dei lavori più recenti di Tsing non solo con i diversi orientamenti (l'antropologia ecologica di Ingold, l'antropologia multispecie, il nuovo materialismo, la filosofia di Deleuze e Guattari), ma anche con Latour e il filone degli STS, è evidente nella sua rilettura della nozione di assemblaggio (Tsing 2015a).

<sup>31</sup> Vi è qui una apparente convergenza tra Latour e le tesi presentate da Viveiros de Castro, Holbraad e Pedersen (2014), su cui *infra*.

<sup>32</sup> Nella seguente esposizione dei concetti di "prospettivismo amerindiano" e di "multinaturalismo" riprendo

sostanzialmente le parti dedicate a questi argomenti di Mancuso 2014.

<sup>33</sup> L'interpretazione che Viveiros de Castro ha avanzato dell'uso di termini di parentela, e in particolare di quelli che designano categorie di affini, per riferirsi sia a categorie di esseri umani che a categorie di esseri non umani, si è mossa, come ci si potrebbe aspettare, in una direzione teorica diversa da quella intrapresa da Descola. Anche in questo caso, quella dell'antropologo brasiliano appare più conseguente rispetto all'impianto teorico adottato, ma al prezzo dell'esclusione di molte evidenze etnografiche che parrebbero inficiarla. Come si è detto, per Viveiros de Castro, il prospettivismo "amerindiano" (o, almeno quello "amazonico") si fonderebbe su una "metafisica della predazione" che orienta l'intero spettro delle relazioni sociali, siano esse quelle tra persone e gruppi umani o quelle tra gli esseri umani, gli animali, gli artefatti e le diverse classi di "spiriti" (il caso delle entità vegetali è raramente contemplato). Il correlato di questa metafisica è il carattere dato (e non culturalmente e socialmente costruito, come avviene nella cosmologia occidentale) dell'affinità che all'interno di essa assume lo status di concetto cosmologico in cui si manifesta il primato intrinseco dell'alterità intrinseca alla stessa definizione dell'identità. Dal punto di vista delle cosmologie e delle ontologie amazzoniche, l'affinità costituisce una "virtualità" e un "potenziale dinamico" intrinsecamente presente e riprodotto in ogni relazione, di cui le relazioni di affinità tra le persone umane esprimono solo uno dei possibili ambiti specifici in cui essa si "attualizza" (Viveiros de Castro 2001; 2015). Sotto questo profilo, la parentela consanguinea sarebbe sempre considerata all'interno delle filosofie sociali amazzoniche il prodotto di una "costruzione" intenzionale che sottrae questa sfera di interazioni alla logica altrimenti dominante della predazione, che è quella che si presenta come "data"; in questa concezione della consanguineità, si esprime l'idea secondo cui il sé e il "noi" continuano sempre a implicare una dimensione di alterità che deve essere periodicamente "re-incorporata".

<sup>34</sup> Concordi nel sostenere che la nozione di *worldview* vada rifiutata per implicare l'idea di una rappresentazione sistematica del mondo, Descola, Ingold, Viveiros de Castro e Bird-David lo sono anche nell'indicare in *Ojibwa Ontology, Behavior e Worldview* di Hallowsell (1976 [1960]) il testo che ha introdotto l'interesse per le ontologie "indigene". Tuttavia, nessuno di questi studiosi affronta la questione del perché Hallowsell vi abbia impiegato, tanto nel titolo quanto nell'esposizione, sia questo termine sia quello di ontologia. I motivi sono in realtà abbastanza semplici: come ricorda Graeber (2015: 19), in effetti il termine "ontologia" fu introdotto da Ethel Albert, una filosofa che collaborava con l'Harvard Values Project diretto da Clyde Kluckhohn, in un articolo pubblicato nel 1956 su "*American Anthropologist*".

Nel proporre una griglia categoriale per la descrizione e comparazione dei “sistemi di valori”, Albert aveva sostenuto che «le relazioni logiche e funzionali tra valori e il sistema culturale concettuale generale [*the general cultural conceptual system*] (*world-view, ethnophilosophy*) sono così strette che la delimitazione della *world-view* è un complemento appropriato della descrizione dei sistemi di valori» (1956: 222, corsivi miei) prefigurando, si direbbe oggi, un approccio “onto-etico”. Descrivendo le componenti di una *world-view*, la filosofa introduceva una distinzione tra “metafisica”, da intendersi come quella componente delle prime che «comprende qualsiasi concezione della “natura della realtà”», e “ontologia”, che è la branca di quest’ultima che si occupa di “cosa c’è”. La metafisica, in particolare nelle “culture non specializzate”, comprenderebbe inoltre la “cosmologia” (“come le cose sono pervenute a esistere”) e «anche certi aspetti della scienza, della tecnologia, della teologia, della religione e della magia. La metafisica intesa in senso lato include nozioni di spazio e di tempo, dei principi causali, e l’etnoscienza. Anche i modi di categorizzare la realtà e le concezioni delle interrelazioni tra le entità vi appartengono» (*ibidem*: 223).

Hallowell aveva quasi certamente letto questo testo; considerando inoltre che il suo saggio era un omaggio a Paul Radin – uno dei primi antropologi a essersi occupato delle “filosofie” delle popolazioni senza scrittura e delle loro concezioni su “ciò che esiste” senza partire da presupposti evolutivisti (ad es. 2001/1957 [1927]), si capisce perché egli abbia impiegato sia “*world-view*” che “*ontology*”. In più, dalla lettura di questo e di altri testi di Hallowell (ad es. 1955) emerge che assimilare il suo uso di *world-view* all’idea di una concezione necessariamente integrata e basata su rappresentazioni proposizionali equivale a una forzatura: le *world-views* sono per lui soprattutto il prodotto dell’articolazione, culturalmente mediata, di “orientamenti di base” del sé nella sua interazione con l’ambiente.

<sup>35</sup> Nel situare queste critiche, va notato che il concetto di “prospettivismo”, per come delineato da Viveiros de Castro, ha goduto, non solo tra gli specialisti di etnologia amazzonica (e al di là dei rapporti di scuola) di una notevole circolazione (ad es. Belaunde 2007; Fausto 2007; Vilaça 2002, 2005, 2010, 2016, per l’area amazzonica; per altre aree: Willerslev 2007; Pedersen, Empson, Humphrey 2007; Goldman 2009; Holbraad 2012; Pedersen 2011; Pedersen, Willerslev 2012), decisamente maggiore, fatta eccezione per l’animismo, di quella dei concetti elaborati da Descola, ripresi principalmente da alcuni storici delle civiltà antiche e medievali (ad es. Albert 2009; Lloyd 2011; 2012; Coste 2010). Tuttavia, come mostrano le critiche prima citate, questa influenza è stata tutt’altro che incontrastata. La loro provenienza è solo in parte riconducibile alla contrapposizione tra i primi citati “stili” teorici nello studio dei rapporti tra cosmologia, società e natura, che ha caratterizzato l’an-

tropologia dell’Amazzonia indigena degli anni ’80-’90.

<sup>36</sup> Cfr. anche Briones 2013 e le argomentazioni di Rival (2012; 2014) sui rischi di riproporre l’idea che vi sia un fossato tra le pratiche di conoscenza (soprattutto di carattere ecologico) indigene e quelle delle scienze moderne.

<sup>37</sup> Anche nei casi degli interventi più simpatetici, come quello di Skafish (autore tra l’altro dell’introduzione all’edizione inglese di *Metaphysiques cannibales*, di cui è stato anche traduttore), si riconosce che le posizioni del *paper* hanno a che fare, più che con «la politica attuale», con una «politica al contempo filosofica e antropologica», e sono in primo luogo dirette alla «trasformazione della moderna metafisica occidentale» (Skafish 2014), suggerendo dunque che esse mirano a essere “omologate” (Bourdieu 2002) prima di tutto nel “campo filosofico”, al contempo operando una ristrutturazione dei confini tra esso e il “campo antropologico”. Mi si conceda una piccola digressione: in un altro di questi interventi pubblicati online, mi sono divertito incontrando un curioso (penso) refuso o lapsus: nel discutere il prospettivismo di Viveiros de Castro alla luce della “storia della nozione occidentale di prospettiva”, l’autore cita infatti il nome di “Brunelleschi” storpiandolo in “Bernuschelli”; forse in questa circostanza ha operato un riferimento inconscio a un altro italiano oggi noto internazionalmente: Berlusconi!

<sup>38</sup> Anche per chi, come me, dissente fortemente con le posizioni dello studioso brasiliano, a volte avversandole del tutto, i suoi lavori sollevano una molteplicità di questioni a partire dalle quali alzare il livello della riflessione e del dibattito all’interno della disciplina. Per questo sembra incredibile e miope che, fatta eccezione per poche meritevoli iniziative (Viveiros de Castro 2000; Consigliere, a cura di, 2014a, 2014b), la maggior parte di essi (ad es. Viveiros de Castro 2002, 2009, 2015) non sia stata tradotta in italiano.

<sup>39</sup> Si potrebbe sostenere che la posizione di Viveiros de Castro (che, tra l’altro, in molti dei suoi testi più recenti utilizza il termine “culture” al plurale) approda a un “multiculturalismo radicale” che, sebbene in teoria dovrebbe condurre a un ripensamento dei presupposti da cui parte l’analisi dell’antropologo, rischia nella pratica di esasperare i paradossi e le reificazioni insite in molte politiche multiculturali negli stati contemporanei, soprattutto in America Latina.

<sup>40</sup> Incluso, naturalmente, quello accademico, come nota in altra sede lo stesso Graeber; ad es. 2013: 235; cfr. Heatherington, Zerilli 2016.

## Riferimenti bibliografici

- Albert E.  
1956 «The Classification of Values: A Method and Illustration», in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, N. 2: 221-248.
- Albert J. P.  
2009 «Les animaux, les hommes et l'Alliance», in *L'Homme*, 189: 81-114.
- Alberti B. et Al.  
2011 «"Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference», in *Current Anthropology*, 52, N. 6: 896-912.
- Appadurai A.  
2014 *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina, Milano.  
2015 «Mediants, Materiality, Normativity», in *Public Culture*, 27, 2: 221-237.  
2016 «The Academic Digital Divide and Uneven Global Development», *PARGC Papers*, 4: 3-10.
- Århem K.  
1996 «The cosmic food web. Human-nature relatedness in Northwest Amazon», in P. Descola, G. Palsson (eds), *Nature and society. Anthropological Perspectives*, Routledge, London: 185-204.
- Århem K., Sprenger G. (eds)  
2015 *Animism in Southeast Asia*, Routledge, London and New York.
- Barnes B., Bloor D.  
1990 «Relativismo, razionalismo e sociologia della conoscenza», F. Dei, A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita*, Franco Angeli, Milano: 213-239.
- Barnes B., Bloor D., Henry J.  
1996 *Scientific knowledge: a sociological analysis*, University of Chicago Press, Chicago.
- Belaunde E. (ed.)  
2007 *Perspectivismo*, in *Amazonía Peruana*, 30 (special issue).
- Bessire L.  
2014 *Behold the black caiman. A chronicle of Ayoreo life*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- Bhaskar R. A.  
1989 *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Verso, London.
- Blaser M.  
2010 *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*, Duke University Press, Durham & London.  
2013 «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe Toward a Conversation on Political Ontology», in *Current Anthropology*, 54, 5: 547-568.
- Bloor D.  
1999 «Anti-Latour», in *Studies in the History and Philosophy of Science*, 30 (1): 81-112.
- Bourdieu P.  
1989 *Fubrer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Il Mulino, Bologna.  
1998 *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.  
2001 *Science de la science et reflexivité*, Raison d'agir, Paris (trad. it.: *Il mestiere di scienziato*, Feltrinelli, Milano, 2002).
- Boyer P., Barrett C.  
2016 «Domain Specificity and Intuitive Ontology», D. Buss (Ed.), *Handbook of Evolutionary Psychology*, Wiley, Hoboken NJ, Vol. I: 161-178.
- Breda N.  
2014 «Prefazione all'edizione italiana», Ph. Descola, *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze: 11-24.
- Briones C.  
2013 «Comment to Mario Blaser: "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe Toward a Conversation on Political Ontology"», in *Current Anthropology*, 54, 5: 559-561.
- Callon M.  
1998 *The Laws of the Market*, Wiley-Blackwell, London.
- Cayón L.  
2013 *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*, ICANH, Bogotá.
- Charbonnier P.  
2015 *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, CNRS Editions, Paris.
- Clammer J., Poirier S., Schwimmer E. (eds)  
2004 *Figured worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, University of Toronto Press Toronto, Buffalo & London.
- Consigliere S.  
2013 «Oltremargine: filosofie d'altrove», A. Bruzzone, P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno: 411-424.  
2014a (ed.) *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*,

- Kainos, Napoli.  
2014b (ed.) *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kainos, Napoli.
- Coste F.  
2010 «Philippe Descola en Brocéliande», in *L'Atelier du Centre des Recherches Historiques*, [En ligne], 6, consultato il 15/09/2016.
- Course M.  
2010 «Of Words and Fog. Linguistic Relativity and Amerindian Ontology», in *Anthropological Theory*, 10 (3): 247-263.
- Dei F., Simonicca A.  
1990 «Razionalità e relativismo in antropologia», F. Dei, A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita*, Franco Angeli, Milano: 13-88.
- Descola Ph.  
1992 «Societies of Nature and the Nature of Society», A. Kuper (ed.), *Conceptualising Society*, Routledge, London: 107-126.  
1996 «Constructing natures: Symbolic ecology and social practices», P. Descola & G. Pálsson (eds) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, London: 82-102.  
2001 «The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia», T.A. Gregor, D. Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia*, University of California Press, Los Angeles: 91-114.  
2009 «Human Natures», in *Social Anthropology*, 17 (2): 145-157.  
2010 (ed.) *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Somogy & Musée du quai Branly, Paris.  
2013 *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Linaria, Roma.  
2014a [2005] *Oltre natura e cultura*, SEID, Firenze.  
2014b «Modes of being and forms of predication», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 271-280.  
2014c «The difficulty of composing worlds (and replying to objections)», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 431-443.  
2014d *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, Paris.  
2014e «The grid and the tree: reply to Marshall Sahlins' comment», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*: 4 (1): 295-300.  
2014f «Oltre la natura e la cultura», S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*, Kainos Napoli: 39-62.
- Descola Ph., Ingold T.  
2014 *Être au monde: quelle expérience commune?*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- Desveaux E.  
2007 *Spectres de l'anthropologie*, Aux lieux d'être, Montreuil.
- Duranti A.  
2007 «Riduzioni ed estensioni dell'agentività nelle lingue storico-naturali», A. Donzelli, A. Fasulo (a cura di), *Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Meltemi, Roma: 45-60.
- Erikson Ph.  
2000 «The social significance of pet keeping among Amazonian Indians», A. Podberscek, E. Paul, J. Serpell (eds), *Companion Animals and Us. Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge University Press, Cambridge: 7-26.
- Fausto C.  
2007 «Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia», in *Current Anthropology*, 48 (4): 497-530.  
2012 «Too many Owners. Mastery and Ownership in Amazonia», M. Brightman, V. Grotti, O. Ulturga-sheva, (eds), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals and Non-humans in Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn, New York & Oxford: 29-47.  
2013 *Warfare and Shamanism in Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fausto C., Brightman M., Grotti V. (eds)  
2015 *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*, Berghahn, New York and Oxford.
- Ferguson B.  
1995 *Yanomami Warfare. A Political History*, School of Advanced Research Books, Santa Fe.
- Ferraris M.  
2009 *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Roma-Bari.  
2013 *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Feuchtwang S.  
2014 «Too ontological, too rigid, too ahistorical, but magnificent», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 383-387.
- Fisher M.  
2014 «The lightness of existence and the origami of "French" anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 331-355.

- Fogelson R., Brightman R.  
2001 «Totemism Reconsidered», W.L. Merrill & I. Goddard (eds), *Anthropology, History, and American Indians: Essays in Honor of William C. Sturtevant*, Smithsonian Institution Press, Washington: 305-313.
- Fortun K.  
2014 «From Latour to late industrialism», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1: 309-329.
- Foucault M.  
2005 [1984] «Che cos'è l'Illuminismo?», in Id., *Antologia*, Feltrinelli, Milano: 219-233.
- Gell A.  
1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldman M.  
2009 «Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica», in *Análise social*, XLIV (190): 105-137.
- Göbel B., Góngora M., Ulloa A (eds)  
2014 *Desigualdades socioambientales in Latinoamérica*, Ediciones Universidad Nacional, Bogotá.
- Graeber D.  
2013 «It is value that brings universes into being», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2): 219-243.  
2015 «Radical alterity is just another way of saying "reality": A reply to Eduardo Viveiros de Castro», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2): 1-41.
- Gregory C.  
2014 «On religiosity and commercial life: Toward a critique of cultural economy and posthumanist value theory», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 45-68.  
2015 [1982], *Gifts and Commodities*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hacking I.  
2000 *La natura della scienza. Riflessioni sul costruzionismo*, Milano, McGraw-Hill (ed. or. *The social construction of what?*, Harvard University Press).  
2002 *Ontologia storica*, ETS, Pisa.
- Hallowell I. A.  
1955 *Culture and Experience*, University of Pennsylvania, Philadelphia.  
1976 [1960] «Ojibwa Ontology, Behavior and World View», in Id. *Contribution to anthropology. Selected papers of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago: 357-390.
- Haraway D.  
2003 *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, University of Chicago Press, Chicago.  
2008 *When Species meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London.
- Henare A., Holbraad M., Wastell S.  
2007 «Introduction: thinking through things», A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell (eds), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, London and New York: 1-31.
- Heatherington D., Zerilli F. (eds)  
2016 «Anthropologists in/of the Neoliberal Academy», in *Rivista ANUAC*, 5 (1): 41-90.
- Helmreich S.  
2014 «The left hand of nature and culture», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 373-381.
- Heywood P.  
2012 «Anthropology and what there is: Reflections on "ontology"», in *Cambridge Anthropology*, 30 (1): 143-51.
- Holbraad M.  
2013 *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, University of Chicago Press, Chicago.  
2014 «Verità oltre il dubbio. Oracoli Ifá all'Avana», in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kainos, Napoli: 167-205.
- Holbraad M., Willerslev R.  
2007 «Afterword: Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia», in *Inner Asia*, 9 (2): 329-345.
- Hornborg A.  
2014 «Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism», in *Theory, Culture and Society*, 31, 4: 119-140  
2015 «The political economy of technofetishism. Agency, Amazonian ontologies and global magic», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 1: 35-57.
- Howe C.  
2015 «Anthropocenic Ecoauthority: the Winds of Oaxaca», in *Anthropological Quarterly*, 87, 2: 381-404.
- Hugh-Jones S.  
1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Ingold T.  
 2000 *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London and New York.  
 2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London and New York.  
 2013 *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Routledge, London and New York.  
 2015 *The Life of Lines*, Routledge, London and New York.
- Jaramillo P.  
 2013 *Las servidumbres de la globalización : viento, créditos de carbono y regímenes de propiedad en La Guajira, Colombia, FLACSO, Quito.*
- Kapferer B.  
 2014 «Back to the Future: Descola's neostructuralism», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 389-400.
- Karadimas D.  
 2012 «Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies», in *Indiana*, 29: 25-51.
- Kipnis A.  
 2015 «Agency between humanism and posthumanism: Latour and his opponents», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2): 43-58.
- Kohn E.  
 2013 *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.  
 2015 «Anthropology of Ontologies», in *Annual Review of Anthropology*, 44 (1): 311-327.
- Lambek M.  
 2014 «The elementary structures of being (human)», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 411-417.
- Latour B.  
 1995a [1991] *Non siamo stati mai moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Eleuthera, Milano.  
 1995b «Moderniser ou écologiser? A la recherche de la septième cité», in *Ecologie politique*, 13: 5-27.  
 1999 «For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour'», in *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 30, 1: 113-129.  
 2000 *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano.  
 2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- 2006 «Entretien avec Bruno Latour», in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 10 (1): 113-129.  
 2009 «Perspectivism: type or bomb?», in *Anthropology Today*, 26 (2): 1-2.  
 2011 [2005] *Dingpolitik. Come rendere le cose pubbliche*, Postmedia, Milano.  
 2013a *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of Moderns*, Harvard University Press, Cambridge (MA) & London.  
 2013b *Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature*, *Gifford Lectures on Natural Religion*, [http://macaulay.cuny.edu/eportfolios/wakefield15/files/2015/01/LATOUR-GIFFORD-SIX-LECTURES\\_1.pdf](http://macaulay.cuny.edu/eportfolios/wakefield15/files/2015/01/LATOUR-GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf) (consultato il 15/9/2016)  
 2014 «Another way to compose the common world», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 301-307.  
 2015 *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris.
- Latour B., Weibel P. (eds)  
 2005 *Iconoclash. Beyond the image wars in science, religion, and art*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Latour B, Woolgar S.  
 1986 *Laboratory life. The social construction of scientific facts*, Sage, London.
- Lemos M. C., Agrawal A.  
 2006 «Environmental Governance», in *Annual Review of Environment and Resources*, 31: 297-325.
- Lévi-Strauss, C.  
 2002 [1956] «Razza e storia», in Id., *Razza e storia. Razza e cultura*, Torino, Einaudi: 3-50.
- Lloyd G. E. R.  
 2007 *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press, Oxford.  
 2008 *Grecia e Cina: due culture a confronto. Mondi antichi, riflessioni moderne*, Feltrinelli, Milano.  
 2011 «Humanity between gods and beasts? Ontologies in question», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 17: 829-845.  
 2012 *Being, Humanity and Understanding*, Oxford University Press, Oxford.
- Mancuso A.  
 2014 L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle ontologie indigene, in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 16 (1): 5-30.
- Marchart O.  
 2007 *Post-Foundational Political Thought*, University of Edinburgh Press, Edinburgh.

- Martin K.  
2014 «Afterword: Knot-work not networks, or anti-anti-antifetishism and the ANTipolitics machine», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 99-115.
- Marx K.  
2010 [1857] *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata.
- Maybury-Lewis D. (ed.)  
1979 *Dialectical societies. The Gé and Bororo societies of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Meillassoux Q.  
2012 *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Udine-Milano
- Moore A.  
2016 «Anthropocene Anthropology: reconceptualizing contemporary global change», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22 (1): 27-46.
- Ong A., Collier S. (eds)  
2005 *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Wiley-Blackwell, Malden and Oxford.
- Overing J.  
1985 «Today I shall call him, "Mummy": Multiple Worlds and Classificatory confusion», J. Overing (ed.), *Reason and Morality*, ASA Monograph 24, Tavistock Publications, London: 152-179.
- Overing J., Passes A. (eds)  
2000 *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America*, Routledge, London.
- Pale ek M., Risjord M.  
2013 «Relativism and the Ontological Turn within Anthropology», in *Philosophy of the Social Sciences*, 43 (1): 3-23.
- Pedersen M. A.  
2012 *Not Quite Shamans. Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Pedersen M. A., Empson R., Humphrey C. (eds)  
2007 *Inner Asian Perspectivism*, special issue of *Inner Asia*, 9 (2).
- Pedersen M. A., Willerslev R.  
2012 «The Soul of the Soul is the Body" Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography», in *Common Knowledge*, 18 (3): 463-484.
- Peet R., Robbins P., Watts M. (eds)  
2010 *Global Politic Ecology*, Routledge, London and New York.
- Pellizzoni L.  
2015 *Ontological conflicts in a disposable world. The new mastery of nature*, Ashgate, Farnham and Burlington, San Diego.
- Piña Cabral J.  
2014a «World: An anthropological examination (part 1)», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 49-73.  
2014b «World: An anthropological examination (part 2)», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 149-174.
- Praet I.  
2014 *Animism and the Question of Life*, Routledge, London and New York.
- Radin P.  
2001 [1957/1927], *L'uomo primitivo come filosofo*, Einaudi editori, Roma.
- Ramos A.  
1995 *Sanuma Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*, University of Wisconsin Press, Madison.  
1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, University of Wisconsin Press, Madison.  
2012 «The Politics of Perspectivism», in *Annual Review of Anthropology*, 41: 481-494.
- Rapport N.  
2003 «World-view», in J. Overing, N. Rapport (eds), *Social And Cultural Anthropology The Key Concepts*, Routledge, London and New York: 394-404.
- Reichel-Dolmatoff G.  
1996 *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Myth*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Remotti F.  
2013 *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari.  
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Eleuthera, Milano.
- Rival L.  
2005 «Soul, Body and Gender among the Huaorani of Amazonian Ecuador», in *Ethnos* 70 (3): 285-310.  
2012 «The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia», in *Indiana*, 29: 127-143.  
2014 «Encountering nature through fieldwork experiments: Indigenous knowledge, local creativity and modes of reasoning», in *Journal of the Royal*

*Anthropological Institute (JRAI)*, 20 (2): 218-236.

Rivière P.

1984 *Individual and Society in Guiana*, Cambridge University Press, Cambridge.

2001 «A Predação, a Reciprocidade e o caso das Guianas», in *Mana*, 7 (1): 31-53.

Robbins P.

2004 *Political Ecology: a Critical Introduction*, Blackwell, Oxford.

Sahlins M.

2014a *La parentela: cos'è e cosa non è*, Eleuthera, Milano.

2014b «On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3): 281-290.

Salmon G. Charbonnier P.

2014 «The two ontological pluralisms of French anthropology», in *JRAI*, 20 (3): 567-573.

Santos-Granero F.

2009a *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*, University of Texas Press, Austin.

2009b (ed.) *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, University of Arizona Press, Tucson.

2014 «L'essere e la costruzione della persona nell'Amazzonia nativa. Un approccio costruttivista con una coda prospettivista», S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kainos, Napoli: 51-89.

Scott M. W.

2013 «The Anthropology of Ontology (Religious Science?)», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 19 (4): 859-872.

Searle J.

2005 [1995] *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino.

Simon S., Randalls S.

2016 «Geography, ontological politics and the resilient future», in *Dialogues in Human Geography*, 6 (1): 3-18.

Simonica A., Dei F.

1998 «Introduzione», A. Simonica, F. Dei (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce: 9-110.

Skafish P.

2014 *Anthropological Metaphysics / Philosophical Re-*

*sistance*, *Cultural Anthropology* website, <https://culanth.org/fieldsights/464-anthropological-metaphysics-philosophical-resistance> (consultato il 15/9/2016).

Sokal A., Bricmont J.

1999 *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano.

Solinas P. G.

2005 (a cura di) *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Argo, Lecce

2007 (a cura di) *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Argo, Lecce.

2015 «Sahlins, la parentela, essere e non essere: non è un problema», in *Rivista ANUAC*, 4 (1): 189-195.

Starn O.

2011 «Here Come the Anthros (Again). The Strange Marriage of Anthropology and Native America», in *Cultural Anthropology*, 26 (2): 179-204.

Stengers I.

2005 [1996-1997] *Cosmopolitiche*, Luca Sossella, Roma.

Strathern M.

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

1992 *After Nature. English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor A. C.

2000 «Le Sexe de la Proie: Représentations Jivaro du lien de parenté», in *L'Homme*, 154-155: 309-333.

2013 «Distinguishing Ontologies», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1): 201-204.

Tonutti S.

2009 «Il *maternage*, fra attenzioni parentali e utilizzazione dell'animale», in *La Ricerca Folklorica*, 60: 137-160.

Trouillot M. R.

2003 *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, Palgrave Macmillan, New York.

Tsing A. L.

2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton.

2010 «Alien vs. Predator», in *STS Encounters*, 1 (1): 1-22.

2012 «More-than-Human Sociality. A Call for Critical Description», K. Hastrup (ed.), *Anthropology and Nature*, Routledge, New York and London.

2015a *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.

- 2015b «In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape», ASA 2015 Firth Lecture, disponibile on line, <http://www.theasa.org/publications/firth.shtml>.
- Turner T.  
1991 «'We are parrots', 'Twins are birds': play of tropes as operational structure», J. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, Stanford: 121-158.
- 1995 «Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo», in *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-170.
- 2009 «The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking. Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness», in *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of LSA*, 7 (1): 3-42.
- 2012 [1980] «The Social Skin», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2): 486-504 (ristampa da J. Chermas, R. Lewin (eds), *Not work alone: A cross-cultural view of activities superfluous to survival*, Temple Smith, London: 112-140.
- Van Heur B., Leydesdorff L., Wyatt S.  
2013 «Turning to ontology in STS? Turning to STS through 'ontology'», in *Social Studies of Science*, 43 (3): 341-62.
- Varzi A. C.  
2005 *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Venkatesan S. et al.  
2010 «Ontology Is Just Another Word for Culture», in *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.
- Vilaça A.  
2002 «Making Kin Out of Others in Amazonia», in *J. Roy. Anthropol. Inst.* (N. S.), 8 (2): 347-365.
- 2005 «Chronically unstable bodies: Reflections on amazonian corporalities», in *J. Roy. Anthropol. Inst.* (N. S.), 11 (3): 445-464.
- 2010 *Strange enemies. Indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*, Duke University Press, Durham and London.
- 2015 *Praying and preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, University of California Press, Oakland.
- Viti F.  
2007 *Schiavi, servi, dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza in Africa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Viveiros de Castro E.  
1996 «Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology», in *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
- 1998 «Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 4: 469-488.
- 2000 «La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane», in *Etnosistemi*, 7: 47-57.
- 2001 «GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality», L. Rival, N. L. Whitehead (eds), *Beyond the Visible and the Material The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford and New York: 19-44.
- 2002 *A incostancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.
- 2004 «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects Into Subjects in Amerindian Ontologies», in *Common Knowledge* 10 (3):463-484.
- 2009 *Métaphysiques cannibales*, Puf, Paris.
- 2014 [1998] «I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindiano», S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kainos Napoli: 19-50 (apparso originariamente in E. Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Empêcheurs du penser en rond, Paris 1998: 29-462.
- 2015 *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, University of Chicago Press, Chicago.
- 2016 «Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate», in *Cambridge Journal of Anthropology*, 34, 2: 2-17.
- Viveiros de Castro E., Holbraad M., Pedersen M.  
2014 «The Politics of Ontology: Anthropological Positions», in *Fieldsights-Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Viveiros de Castro E., Seeger A., Damatta R.  
1979 «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», in *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32: 2-19.
- Willerslev R.  
2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Yvinec C.  
2005 «Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie», in *Journal de la société des américanistes*, 91-1: 41-70.
- Zanotelli F.,  
2016 «Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili,

politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico» (in corso di pubblicazione su *Rivista ANUAC*, 2016, 2).

Žižek S.

2003 *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano.