



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Ecologia del mondo umano e non umano.
Per una diplomazia cosmica

Relatore:

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando:

Martina Pietrini

Matricola n. 1181532

Anno Accademico 2023-2024

Indice

Introduzione	4
1. Progetto eco-sofico	
1.1 Tra filosofia e antropologia	12
1.2 Per una decolonizzazione del pensiero	25
1.3 Aprire l'umano all'ascolto: metamorfosi per una riconnessione ecologica più vasta	33
1.4 <i>We are not the only we</i>	43
1.5 <i>Re-wilding</i> . Oltre i dualismi	51
2. Le foreste pensanti	
2.1 Il pensiero vivente	65
2.2 <i>Pidging</i> trans-specie	68
2.3 Il futuro vivente	75
2.4 L'io nell'ecologia	81
2.5 Esercizi di pensiero selvaggio	96
3. La svolta ontologica in antropologia	
3.1 Germi storici	116
3.2 Siamo tutti nativi, siamo tutti antropologi, siamo tutti filosofi	140
3.3 Voltarsi indietro per guardare avanti	165
4. Diplomazia cosmica	
4.1 Patto ecologico	177
4.2 Dietro le quinte della prima persona	189
4.3 Ecologizzazione dell'etica come alternativa	195
4.4 Una prospettiva di politica ontologica	207
Conclusione	217
Bibliografia	221

“La verità ultima e nascosta del mondo è che si tratta di qualcosa che facciamo noi, e che potremmo facilmente fare in modo diverso”.

David Graeber

Introduzione

Le foreste sono comunemente state percepite come luoghi vivi, animati, dimora di diversità e spiriti, oltre che di animali e alberi. Possedere *agency*, la capacità di agire e reagire alle attività che le coinvolgono è ciò che la modernità occidentale ha messo definitivamente in dubbio, riducendo la foresta e la natura in generale a fondo di risorse utilizzabili. Il “disincanto” del razionalismo moderno è tale poiché il suo monologo rende incapace l’ascolto delle diverse voci che animano la terra.¹ Oggi le lotte che vengono portate avanti nella foresta amazzonica possono essere definite totali, nel senso che non propongono energie rinnovabili al posto del carbone, vogliono che il cielo non collassi ancora, vogliono un mondo altro, un cambio di paradigma.²

Prossime ed estranee, paurose e vulnerabili, le foreste hanno da sempre suscitato nella cultura occidentale un sentimento di inquietudine e meraviglia. Il rapporto che storicamente ha prevalso è stato però di esclusione: dove c’è civiltà non ci sono foreste, e viceversa. La polis greca, poi la civitas romana, si costituiscono in opposizione alla *ingens sylva*, la fitta, mitica e smisurata foresta, luogo di disorientamento. Nella natura greca, ci racconta Euripide nelle *Baccanti* le foreste sono il luogo di Dioniso, dio metamorfico, sfrenato e dissoluto che destabilizza tutti gli ordinamenti. Nella cultura romana, nonostante la foresta è mitologicamente centrale, le selve verranno principalmente ritenute ostacoli sia interni, poiché impedivano l’estensione delle attività agricole, sia esterni, poiché rendevano impervia l’espansione dell’Impero. I confini naturali della *res publica* romana, emerge chiaramente nel diritto romano, erano costituiti dai margini delle foreste selvagge, che nell’antico diritto avevano lo status di *res nullis*, non appartenente ad alcuno. Il dominio pubblico di giurisdizione civile non si

¹ Bennett, J. (2001) *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2 pp144-145

² Il cielo è già caduto nel mondo Yanomami e dobbiamo lottare perché non collassi ancora. Si veda Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010).

estendeva ai margini della foresta; questa rimaneva fuori dalla legge e dalla società, non era luogo per uomini ma piuttosto per altro-che-umani, diventando così spazio alchemico e metamorfico.³ La relazione più comune con questa terra di nessuno è stata la deforestazione, non solo per esigenze di legname, per l'agricoltura, ma anche per un controllo biopolitico. Le foreste sono ontologicamente ridotte alla conquista, all'egemonia e all'omologazione, modello in cui ancora oggi siamo immersi tramite una più recente forma di imperialismo, che mantiene le sue coordinate espansionistiche volte all'accumulo di capitale.

Spianando metodologicamente l'altro da sé, l'umanità occidentale si è impossessata del mondo e ha disincantato le foreste. Quello moderno è un progetto colonialista, volto alla spoliazione, al controllo e allo sfruttamento dell'altro che, ridotto a *res extensa*, viene svalorizzato come oggetto socialmente utile per valorizzare il capitale. La natura è divenuta un oggetto inerte da sfruttare, la foresta così perde ogni *agency* diventando un volume quantificabile di legno e risorse, suddivisibile in spazi misurabili e appropriabili. Nella quantificazione perde così l'estraneità inquietante che la caratterizzava, quel fuori rispetto all'ordine dominante, che l'aveva storicamente connotata. Non tutto è perduto però, molti abitanti delle foreste tentano di resistere alla qualificazione capitalistica cercando di ampliare il significato ormai riduttivo di foresta. In questo contesto voci di leader politici e sciamani amazzonici risuonano nel grande confronto ecologico emerso di fronte all'emergenza climatica senza precedenti che stiamo vivendo, risvegliando la consapevolezza concettuale che ci ha condotti a quello che è stato definito Antropocene.⁴ Il termine Antropocene ambisce ad essere il nome dell'era geologica in corso in cui il pianeta, a fronte dell'impatto ormai irreversibilmente profondo dell'attività umana sul sistema, starebbe attraversando un processo graduale di trasformazione e smantellamento degli equilibri climatologici e biosferici che avevano caratterizzato la precedente era dell'Olocene. Aldilà degli indicatori della svolta geologica, quello che qui risulta determinante è cercare di comprendere la portata del pensiero e della storia nel rapporto tra umano e natura, e di come questo non possa essere un rapporto unilaterale.

³ Tsing, A. L. (2014) *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, in K. Hastrup, a cura di, *Anthropology and Nature*, New York, Routledge, pp.27-42.

⁴ Antropocene è un termine coniato dal microbiologo Eugene Stoermer negli anni Ottanta del XX secolo e reso celebre dal Nobel per la chimica Paul Crutzen a partire dal 2000.

È verso questo orizzonte che si muove la presente ricerca, seguendo la tendenza che negli ultimi decenni ha riportato i concetti di natura e ontologia al centro delle riflessioni filosofiche, antropologiche e politiche. Non sarebbe possibile né sensato delimitare concetti *tout court* che caratterizzino la totalità delle prospettive analizzate: risulta allora necessaria un'indagine critica delle strutture fondamentali che hanno sorretto e riprodotto una visione del mondo dove il concetto di natura, specialmente nella determinazione dualistica, ha offerto il discorso egemone della modernità. Un approccio storico-filosofico ci conduce verso prospettive ontologiche nelle sfumature politiche, etiche, estetiche e sociali. La presa in esame del concetto di natura è divenuto un terreno fondamentale per la rielaborazione del mondo, della vita e del non-umano. Qual è allora la relazione tra la crisi ecologica che stiamo vivendo ed il concetto di natura? Attraverso quali pratiche, spazi teoretici e politici contribuire? Perché parlare di ontologia? In antropologia è stata proposta una svolta ontologica, che cosa significa? Quali sono i punti ciechi, le aporie nella sua articolazione e quali tentativi sono stati fatti per superarli? Quali sono gli orizzonti alternativi e da quali mondi derivano?

Carolyn Marchant nel 1980 pubblica *The Death of Nature*, testo fondativo dell'ecofemminismo contemporaneo, dove cerca di abbandonare la dicotomia dualistica di natura/cultura, leggendo il rapporto tra umano e ambiente naturale dialetticamente. Dovremmo allora fare a meno del concetto di natura, essendo morta, magari individuandone uno privo di una profondità socio-semantica tanto ingombrante o possiamo ancora parlare di natura? Parlare di foresta può aiutarci? In questa linea Latour propone di pensare Natura come nome proprio, e perciò con la lettera maiuscola, intesa come una divinità che nel culto scientifico-naturalistico ha raccolto un sistema, e perché questo venga abbandonato è necessario il passaggio a un altro nome proprio perché si faccia carico, in modo diverso, di altri esistenti e di altri modi di collegarli, imponendo un'altra etica. Aldilà del nome risulta interessante analizzare le dicotomie di umano/non-umano, natura/cultura, soggetto/oggetto, naturale/sovranaturale, uomo/ambiente, fatto/valore per valutare quanto e come siano confluenti e co-emergenti, in grado di definirsi solo sulla reciprocità. Alla radice dell'intento del superamento dualistico vengono proposte forme olistiche e organiche, questo sembra promettente ma dovremo valutare il rischio che, riconducendo l'esistenza a una unità superiore -sia Natura, Gaia o Terra- venga persa l'interconnessione delle pluralità nel

processo. Allo stesso modo è probabilmente fuorviante la ricerca di un terreno metafisicamente stabile su cui poggiare per una lettura di tutto il mondo, o meglio, di tutti i mondi. La natura diventa plurale, i modelli di comprensione della realtà si devono allora adattare a questa varietà che sembra insormontabile. L'esercizio necessario per accedere a un orizzonte ecologico che possa includere l'umano e il resto del mondo vivente, allora, è decostruttivo: per "decolonizzare" il pensiero sarà necessaria un'ulteriore critica alla critica del pensiero naturalistico egemone e alla stessa "svolta ontologica". Attraverso uno sguardo storico-filosofico, l'intento è quello di valutare che apporto può dare l'antropologia contemporanea per una svolta ecologica. Il percorso di ricerca presentato è un'esplorazione dell'intreccio che si può instaurare tra antropologia, filosofia, ecologia, etica e politica (1.1). La nozione di *agency* torna centrale e non contrapposta al modo d'essere della natura, diventando così un elemento costituente e a partire dal quale assume senso la possibilità di una articolazione plurale delle forme di soggettività che abitano il mondo. Negli ultimi venti anni possiamo notare una fusione alchemica tra ecologia e antropologia, una trasformazione tanto sorprendente che esemplifica superamenti categoriali importanti per questa discussione. L'ecologia è la branca della biologia che studia le interazioni tra gli organismi e il loro ambiente. È nata come conoscenza delle comunità prodotte da forme di vita che non hanno nulla in comune oltre all'essenza di vita spirituale e intellettuale: contempla il modo in cui un'estrema differenza nella natura e l'assenza di una cultura possono produrre vaste popolazioni che sono in equilibrio e in costante accordo secondo leggi che cerca di collegare all'idea di equilibrio termodinamico. L'antropologia è la scienza che studia le differenze culturali e i modi in cui si articola la vita sociale e simbolica degli esseri viventi, che condividono una stessa natura, ma che non smettono mai di differenziarsi nel modo in cui esprimono e interpretano questa stessa natura. Grazie all'ecologia siamo abituati a immaginare un equilibrio miracoloso al di fuori delle città, che permette ad anatomie e fisiologie incompatibili di incontrarsi senza che nessuno debba scegliere la minima alternativa, senza quindi bisogno di simboleggiare questa stessa comunità. L'antropologia, d'altra parte, non ha mai smesso di sottolineare che quando gli individui si associano o vivono insieme non è mai a causa di meccanismi spontanei legati alla vita fisica o chimica della materia, ma grazie a una serie di atti simbolici costantemente esposti all'arbitrio e al cambiamento. La loro fusione nasconde quindi una doppia

trasformazione volta a integrare la tradizione antropologica: l'ecologia deve smettere di concepirsi come una branca delle scienze naturali, per quanto eretica e dissimile, e trasformarsi in una fenomenologia della mente al di là dell'umano. Deve assumere, anche se solo implicitamente, che la vita pensa e comunica dappertutto, e che ciò che ci è apparso diverso dalla natura era solo una pluralità di manifestazioni culturali di una stessa natura. Pini e abeti, piante e animali sono opposti nello stesso modo in cui possono esserlo le culture amazzoniche Yanomami o Runa. Si trattava di pensare la cultura (umana) sulla base della natura (non umana), ma l'ecologia può diventare etnografia solo affermando la fine della divisione tra natura e cultura, e trasformando la natura in un sistema di differenze culturali. L'antropologia, o meglio l'etnografia, d'altra parte, può diventare ecologia solo smettendo di presupporre una sinonimia esclusiva tra cultura e vita umana: lo studio della capacità della vita simbolica di produrre società diverse non può limitarsi a una sola specie, la nostra, ma deve diventare il filtro attraverso il quale studiare la molteplicità di forme (specie) che la vita sulla Terra ha prodotto.

Gli autori raccolti in questa ricerca fanno parte di un una lenta metamorfosi, che sta trasformando l'ecologia in una nuova etnografia post-antropologica che non distingue tra umano e non umano. In questo senso risulta comprensibile la proposta di Eduardo Kohn di essere *yachak* sciamano colui che vive e si muove tra i mondi così che non sia solo un progetto ed uno sforzo interdisciplinare accademico, ma anche politico. È l'atto politico del "diplomatico cosmico" che riconoscendo il modo in cui prendiamo parte al più ampio flusso di vita, cerca di tutelarla. La decolonizzazione del pensiero e il "prendere sul serio" (1.2) sono la chiave di volta per poter aprire una relazione di ascolto (1.3) che possa ampliare i canali di comunicazione al "noi cosmico" (1.4). Sotto questa luce, rigeneranti prospettive forniscono un quadro per valutare i dualismi (1.5).

L'incontro etnografico allora non ha più bisogno di essere interpretato nel suo esotismo, non può più risolversi, come vorrebbe un certo anacronismo positivista, in una raccolta di materiali e fatti sociali: esso deve invece confrontarsi con il contesto storico-politico in cui avviene. L'ascolto diventa un ingrediente fondamentale per una trasformazione metamorfica che cambia contemporaneamente la natura di entrambe le culture dialoganti, e definisce il modello per tutte le forme di incontro e associazione. E se la cultura è solo la riflessività degli individui, l'antropologia diventa la forma privilegiata

di politica in quanto è sia incontro che il sapere dell'incontro. Piuttosto che la messa in scena del proprio discorso che riduce l'altro a uno stereotipo muto, l'antropologia ha la potenzialità di diventare un concerto in cui le voci cercano di trovare l'unisono.

Dal primo capitolo, delineata questa prospettiva, seppur non convenzionale, entriamo nel mondo Runa di lingua Quichua esplorato da Eduardo Kohn. Attraverso il contributo sull'animismo di Philippe Descola, di Eduardo Viveiros de Castro con il prospettivismo e infine la semiotica di Charles Sanders Peirce, Eduardo Kohn propone un "antropologia oltre l'umano" e la teoria delle foreste pensanti. L'analisi nel dettaglio degli strumenti e dell'idea di Kohn vengono quindi affrontati criticamente nel secondo capitolo. La premessa centrale di *Come pensano le foreste* è la nozione di sé: Kohn identifica l'individualità con il pensiero, nel senso che se qualcosa o qualcuno, categoria non delimitata all'umano, ha esperienze di significato, intenzione, scopo, funzione o significazione, allora questo è "incantato" [*enchanted*], è vivo. La foresta in questo senso è viva e pensante, e la definizione di individualità risulta unificata da una funzione e scopo. Kohn intreccia queste asserzioni ad un discorso semiotico più ampio su cosa significhi pensare, esser vivo e relazionarsi con altri pensatori intesi come sé animati. L'ecologia dei sé (2.1) è evidente nel dinamismo della foresta intorno ad Ávila nell'interrelazione di umani, animali, piante, spiriti, multiforme e assenze in essa contenute. Grazie al contributo di Charles Peirce, Kohn sostiene che tutti gli sguardi sono semiotici e che tutte le cose viventi sono menti che dispiegano e interpretano segni. È proprio questa modalità, l'autore suggerisce, che significa pensare. Il "pidgin trans-specie" (2.2) è la lingua che gli esseri umani parlano con le entità vive, come cani e foreste. Anche i cani sognano, e come per gli umani è importante interpretarne il contenuto per potersi muovere nel futuro (2.3). Da questa dinamica emerge come i Runa concettualizzano il loro ruolo nell'umanità. Considerare il linguaggio dei cani e delle foreste, e come queste esistono nelle loro trasmissioni all'interno della cultura Runa è ciò di "oltre" che fa dell'antropologia proposta. Oltre è dove l'umano entra in unità con l'ambiente, coinvolto in una rete di interazioni che si sostengono reciprocamente nella loro riproduzione (2.4). L'esposizione critica del pensiero di Kohn permette di poter usare degli strumenti per analizzare la stessa teoria, nei suoi limiti e prospettive. Un'analisi che cerca di portare l'antropologia "oltre l'umano", rischia di perdere di vista le pressanti modalità in cui siamo "troppo umani" e come questi perni sul vivente.

Il primo passo di questa impresa consiste nel ripensare il linguaggio umano e le sue relazioni con le altre forme di rappresentazione che condividiamo con esseri non umani. Secondo gran parte della nostra teoria sociale, che sia esplicitamente affermato o no, il linguaggio e le sue specifiche proprietà sono ciò che ci definiscono. Il confronto su questo tema e l'esplorazione di varie criticità è proposto come "esercizio di pensiero selvaggio" (2.5).

La scienza antropologica non può che accontentarsi di una posizione marginale di fronte all'affermazione, da parte della biologia contemporanea post-darwiniana, di un'identità ontologica e non storica tra umano e animale. D'altra parte, la comunicazione tra le due classi di natura e della cultura che si basano sulla loro distinzione e opposizione si rivela impossibile. È allora attraverso la comunicazione presente e reale tra umani e non-umani che l'antropologia può trarre conoscenza delle identità. In questo senso viene proposta una "svolta ontologica" in antropologia, la quale scardina l'impianto concettuale basato sulla divisione tra soggettività e realtà esterna. Viene negato l'assunto secondo cui il mondo là fuori esiste a prescindere dal soggetto che vi entra in relazione: le due polarità sorgono contemporaneamente in una situazione ibrida in cui ciò che è esterno da sé comincia all'interno e ciò che è interno a sé si estende all'esterno. Essendo questa proposta stimolata da una crisi interna del pensiero antropologico è necessario valutare i germi storici (3.1) e i suoi sviluppi (3.2) per poter valutare, viste le aporie e le circolarità emergenti in alcuni tratti distinti, quale può essere una direzione proficua per lo sviluppo del pensiero ontologico. (3.3). Uno dei primi testi antropologici 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 Hallowell⁵, originariamente pubblicato nel 1960. Un punto di partenza comune non solo al discorso teorico di Philippe Descola, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro – per citare tre delle figure più note i cui approcci teorici sono in genere ricondotti alla 'svolta ontologica' –, ma anche a molte altre figure di primo piano dell'antropologia contemporanea, come Donna Haraway, Tim Ingold, Marilyn Strathern e Anna L. Tsing, è l'assunzione che la dicotomia natura/cultura non sia universalmente presente nei

⁵ Hallowell, A.I. (1960) *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in S. Diamond (a cura di) *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, 1960, pp. 19-51

gruppi umani e che assumerla come distinzione ontologica preconstituita, così come è stato fatto fino ad adesso in antropologia, ha condotto la disciplina, per ragioni che si vedranno, in un vicolo cieco.

In che termini è dunque possibile lasciarsi contagiare dall'altro, attuare una metamorfosi, vivere e co-costruire un mondo diverso? E in che modo è possibile includere nel dialogo non solo gli umani ma anche gli esseri *more-than-human*? Ponendo il focus sulle filosofie amerinde (4.1), in particolare quelle espresse dal mondo Runa e dalla potente voce di Davi Kopenawa, sciamano Yanomami dell'altra Amazzonia, siamo indotti a un rifiuto dell'eccezionalità umana. Ci conducono a pensare una concezione costruttivista e relazionale della creatività della rete naturale e culturale, a un'ontologia processuale che, basata su una comprensione ecologica delle forze interconnesse, si combinano nella produzione di forme emergenti (4.2). Risulta necessaria allora un'etica che associ materialismo e vitalismo nella responsabilità umana verso tutte le forme di vita (4.3). L'immenso potenziale rilevato dal contributo delle filosofie amerinde risulta utile per gli attuali impegni globali nell'immaginare una nuova umanità in un nuovo mondo. Si apre così la possibilità di una ricerca politica in prospettiva ontologica (4.4), che nasce da proficue collaborazioni tra mondi, nel tentativo di arginare la crisi in corso e ricostruire a seguito delle decostruzioni teoretiche ritenute necessarie. Sarà utile per "reincarnare il mondo" una lettura femminista, che non esita a confrontarsi con i nodi aperti e i punti di blocco del "nostro" sistema sociale, per confrontarsi con il problematico rapporto tra la micropolitica e la possibilità di rottura, tra anti-modernità e lotta per lo sviluppo. Una politica ontologica, in questo senso, può essere il terreno concreto di produzione di soggettività incarnate, dove le ricette intellettuali, strumenti giuridici ed elementi accademici possono essere utili per le lotte che ritornano, insistentemente, contro un sistema repressivo, patriarcale e capitalista. Quest'ultima analisi è un tentativo di collegare saldamente insieme discorsi immaginari e pratiche, in un movimento di natura immediatamente transnazionale, nella sua duplice e inscindibile veste teorica e militante.

1. Progetto eco-sofico.

1.1 Tra filosofia e antropologia

La proposta metodologica qui esposta vuole essere in prospettiva interdisciplinare, con l'intento di valutare quali siano le relazioni instauratesi tra gli studi filosofici e antropologici e come oggi, di fronte a grandi urgenze ambientali, questa collaborazione possa portare interessanti e proficue proposte in ambito politico ed ecologico. Aldilà di una svolta ontologica, quindi, l'intento è valutare e proporre una svolta pratica a livello etnografico e di metodologia critica cosicché le implicazioni filosofiche, sociali e politiche di questa svolta ontologica in antropologia possano avere un impatto pratico sulle prospettive ecologiche.

Evidenziando la consapevolezza dell'importanza di un dialogo interdisciplinare per affrontare le sfide ambientali e promuovere una maggiore consapevolezza ecologica, il progetto eco-sofico qui proposto ha un approccio interdisciplinare che si occupa di esplorare le questioni legate all'ecologia, all'ambiente e alla filosofia in modo integrato. Questo tipo di progetto cerca di combinare le conoscenze e le prospettive della filosofia con quelle delle scienze ambientali, dell'antropologia e della teoria ecologica al fine di affrontare le sfide e le questioni complesse legate all'ambiente, al rispetto della vita e alla sostenibilità.

Esplorando le connessioni e interazioni tra natura e cultura, valutando come le concezioni culturali influenzano il nostro comportamento nei confronti dell'ambiente e del territorio, si apre un'analisi filosofica sui concetti fondamentali legati all'ambiente, come la natura, la sostenibilità, l'etica ambientale, la relazione tra ambienti naturali ed esseri umani, e così via. Il progetto cerca di coinvolgere una varietà di discipline, comprese le scienze naturali e sociali, l'arte e la cultura, al fine di affrontare le questioni in modo completo e approfondito.

La finalità di questa prospettiva dovrebbe essere lo sviluppo di una visione del mondo e un sistema di valori basati sulla sostenibilità e circolarità, che promuova la conservazione dell'ambiente e il benessere delle generazioni presenti e future. Verrebbe così incoraggiata la promozione di pratiche sostenibili nella difesa dell'ambiente

attraverso una sensibilizzazione ed educazione volte ad azioni concrete per la conservazione dell'ambiente.

In sintesi, si tratterebbe di elaborare una base filosofica e concettuale solida per affrontare le sfide ambientali contemporanee, promuovendo una maggiore comprensione dell'ecologia, della nostra relazione con questa, dell'etica ambientale e delle modalità per vivere in armonia con l'ambiente naturale.

Assistiamo a una tendenza in antropologia, ma non solo, che caratterizza la ricerca degli ultimi vent'anni con un ritorno di interesse per le questioni ontologiche con una parallela alla diminuzione di termini come epistemologia, epistemologico, costruzione, decostruzione e costruttivismo. Ne è testimone il movimento dell'*ontological turn* che, mettendo in prima linea l'ontologia tentano di mettere in atto uno *shift* teorico. Il termine "ontologia", nel lessico filosofico, si riferisce a un'indagine che prova a rispondere alla domanda: "Che cosa esiste? Che cosa c'è?", mirando in particolare a specificare quali entità e quali tipi di entità si debbano considerare esistenti; questa domanda si interseca con quella della metafisica, che riguarderebbe la ricerca della natura e dei principi primi di tutto ciò che esiste "che cosa è?"⁶ Più in generale nelle discipline umanistiche, il termine è riconducibile a questioni come "il carattere più o meno universale di ciò che chiamiamo razionalità, il rapporto tra spiegazione e comprensione, e quello fra le credenze proprie di altre tradizioni culturali e la scienza moderna"⁷ È in atto una discussione "ontologica" intorno a ciò che esiste ed è reale, 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". Verrà valutata nel corso del testo la varietà di sensi in cui in "*ontological turn*" va interpretato il termine "*turn*".

Il termine "ontologia" viene utilizzato per mettere in discussione un concetto che, di pari passo con quello di natura, rivela la necessità di una forte critica interna all'antropologia: il concetto di cultura. Si chiama in causa l'ontologia per scrivere contro la cultura e per mettere in discussione la metodologia utilizzata dalle generazioni passate di antropologi. Eduardo Viveiros de Castro dice: "forse "cultura" è sempre stato un sinonimo di "ontologia". Un'ontologia meno la natura, ovviamente: una specie di

⁶ Per approfondimenti si veda Varzi (2005) *Ontologia*, Laterza

⁷ Scarpelli, F. (2016) *In un unico mondo. Una lettura antropologica di John Searle*, Rosenberg & Sellier Torin p.92

ontologia dei poveri”⁸. Il cardine della svolta sta nell’abbandonare una concezione di cultura che sia sinonimo di punto di vista o rappresentazione del mondo. Infatti, l’impostazione teorica più diffusa era quella che tendeva allo studio della cultura come cosa in sé, come lente interpretativa tipicamente umana, isolabile e analizzabile. In questi termini le diverse culture venivano considerate in quanto “credenze e cognizioni il cui fondamento empirico e la cui forma proposizionale sono non solo diversi da quello delle conoscenze delle scienze moderne sulla natura, ma, in ultima analisi, forniscono rappresentazioni di quest’ultima meno adeguate e corrispondenti alla sua realtà rispetto a quelle scientifiche”⁹. L’obiettivo della ricerca etnografica era quello di riuscire a vedere il mondo dal punto di vista dell’altro e interpretare un mondo oggettivo nei termini della cultura come oggetto di studio, districando la rete di simboli e significati di cui si riteneva fosse composta.

Si inizia così a parlare di una varietà di ontologie e “mondi”, come dimensioni basilari e antipredicative della composizione dell’esistente. Descola articola questo cambiamento sostenendo che il nostro mondo “non è un mondo completo e conchiuso che aspetta di esser rappresentato secondo vari punti di vista, bensì, più probabilmente, un vasto insieme di qualità e relazioni che possono essere attualizzate o meno dagli esseri umani a seconda di come gli inviti operativi offerti dall’ambiente sono vagliati da filtri ontologici”¹⁰.

L’antropologia, assumendo questa decisa impostazione teorica, entra nel regno filosofico teoretico concettuale attingendo concetti e argomentazioni. Non solo, la filosofia, d’altro canto, assume a sua volta maggior potere critico nei confronti dell’uso che gli antropologi fanno nelle loro teorizzazioni. È questo l’intreccio che cerchiamo qui di ordinare, valutando quali prospettive la rielaborazione dell’antropologia contemporanea possa aprire a valutazioni filosofiche. Le questioni, dunque, di come intendere questo intreccio, non sono solo la valutazione alla coerenza e accortezza necessaria per utilizzare e sviluppare concetti, ma di fronte alla possibilità di uso di questi studi, da parte degli antropologi, e reciprocamente, di come questi studi possono

⁸ Viveiros de Castro, (2019) *Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) p.286

⁹ Mancuso, A.(2020) *La ‘svolta ontologica’ e le questioni epistemologiche in antropologia*, in Rivista di antropologia contemporanea 1/2020, Bologna, Società editrice Il Mulino, p.62

¹⁰ Descola P. (2019). *Modi di essere e forme di dipendenza*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.), Macerata, Quodlibet, (or. 2014), p. 95

aprire una chiave d'accesso non solo sull'etica professionale della disciplina, ancor prima degli effetti politici che queste ricerche possono riscontrare.¹¹ Fino al 1990 circa, l'impegnarsi attivamente a favore di un miglioramento delle condizioni e delle situazioni delle persone e dei gruppi coinvolti nelle proprie indagini antropologiche, che vanno dal ricambiare in qualche modo concreto l'ospitalità e le informazioni provviste a forme più strutturate di "ricerca collaborativa", alla previsione di attività di *advocacy* fino a una "militanza" diretta a fianco delle loro lotte e della loro agenda politica -senza tuttavia che ciò implichi l'abbandono del proprio status professionale di antropologo- era in genere considerato una scelta appartenente alla dimensione personale o, al limite, di un posizionamento del proprio ruolo e attività di intellettuali all'interno di grandi schieramenti politici e ideologici, ma non una *raison d'être* intrinseca al lavoro dell'antropologo. Il consenso su queste distinzioni si è fatto più incerto negli ultimi trent'anni, in cui, soprattutto a partire dal dibattito suscitato dagli articoli di D'Andrade¹² e Scheper-Hughes¹³, si sono poste in rilievo le complessità che, soprattutto in "situazioni estreme"¹⁴ possono assumere i rapporti tra il "*moral engagement*" cui è chiamato l'antropologo, e l'obiettivo di produrre una conoscenza suscettibile di critica pubblica dei suoi presupposti e dei suoi risultati – prima di tutto nella sua comunità scientifica. Questo progresso, tanto epistemologico quanto di sensibilità etica e politica, resta da valutare in quanto non univoco ed esposto alle molteplici influenze provenienti dalle forze contemporanee che animano la "sfera pubblica". Rimane comunque lo spazio per immaginare e lavorare alla costruzione di un campo disciplinare che sia, rispetto al passato, più solido e collaborativo.

¹¹ Si veda U. Hannerz, (2012) *Il mondo dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna p.7-14.; MacClancy J., (1996) «*Popularizing Anthropology*», in J. MacClancy, C. McDonough (eds), *Popularizing Anthropology*, Routledge, London & New York: 1-57. DOI : [10.4324/9780203436752](https://doi.org/10.4324/9780203436752); MacClancy J., (2002) «*Introduction: Taking People Seriously*», in J. MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago University Press, Chicago: 1–14.; MacClancy J., (2013) *Anthropology in the Public Arena: Historical and Contemporary Contexts*, Wiley-Blackwell, Chichester & Oxford.; Fassin D., (2013) «*Why Ethnography matters: On Anthropology and Its Publics*», in *Cultural Anthropology*, XXVIII (4): 621-646. DOI : [10.1111/cuan.12030](https://doi.org/10.1111/cuan.12030)

¹² D'Andrade R. (1995) «*Moral Models in Anthropology*», in *Current Anthropology*, XXXVI (3): 399-408. DOI : [10.1086/204377](https://doi.org/10.1086/204377)

¹³ Scheper-Hughes N., (1995) «*The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*», in *Current Anthropology*, XXXVI (3) p. 409-440.

¹⁴ *ivi*: 415

Un testo che esemplifica questo intreccio tanto di ricerca etnografica, teoretica, etica e politica è *How forests think*¹⁵, di Eduardo Kohn e il suo legame con la popolazione nord ecuadoriana Runa o Kichwa di Sarayaku. Il libro, tradotto in italiano da Alessandro Lucera e Alessandro Palmieri, con il titolo *Come pensano le foreste*, raccoglie il lavoro di ricerca dell'antropologo, il quale elabora una modalità di pensiero da lui definita "sylvan thinking", il pensiero silvestre: un tipo di pensiero disponibile a tutti noi, che si estende ben oltre l'umano. Emerge con la vita ed è particolarmente visibile nei densi contesti forensi tropicali. Imparare di nuovo a pensare con e come le foreste è un progetto che esemplifica l'interdisciplinarietà e, in questo senso, dovrebbe essere parte di una pratica etica per l'Antropocene¹⁶ nel tentativo di allontanare l'idea cartesiana degli uomini come "signori e possessori della natura"¹⁷.

L'esistenza o meno dell'Antropocene implica una serie di considerazioni di natura etica e politica per cui esso non è semplicemente il nome di una nuova era geologica ma anche un "inedito regime di governance dell'ambiente globale"¹⁸ e politicizzare il concetto di Antropocene permette la manifestazione della disuguaglianza sociale ed economica su scala globale.¹⁹ Cercare allora di capire come l'ecologia possa acquisire una vita politica e come una nuova forma di pensiero possa guidarci verso modi di essere che possono nutrire il "pensiero silvestre", in tutte le sue valenze, è l'obiettivo. Per far questo Eduardo Kohn lavora con la comunità Runa (o Kichwa) di Sarayaku²⁰, da decenni in prima linea nella ricerca di una alter-politica indigena [*indigenous alter-*

¹⁵ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

¹⁶ Da una prospettiva geologica il concetto di Antropocene rimanda alla scala planetaria delle influenze antropiche su composizione e funzioni del sistema-Terra e delle forme di vita che lo abitano. Infatti, benché recente in quanto forza geologica, è ormai acclarato che l'attività antropica sia causa diretta di fenomeni che hanno trasformato l'ambiente su scala globale, come l'estinzione accelerata di un gran numero di specie, la progressiva riduzione di disponibilità di combustibili fossili, l'incremento delle emissioni di gas a effetto serra.

¹⁷ Descartes, R. (1637), *Discorso sul metodo*, cit. in Barbero e Leonardi (2017)., p. 175

¹⁸ Barbero, A., Leonardi, E. (2017) *Introduzione. Il sintomo-Antropocene.*, in J. Moore, *Antropocene o Capitalocene?* Verona, Ombre corte, p. 10

¹⁹ Barca, S. (2016). *The Political in Environmental History*, Keynote Speech alla conferenza "Historical Materialism"

²⁰ Si veda inoltre: Becker Marc, (2012) *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*, Lanham, Md. Rowman and Littlefield; Melo Mario (2014) *Voces de la selva en el estrado de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. SUR: Revista Internacional de Derechos Humanos 11, n. 20, pp.291–299.

politics]²¹. Il territorio Sarayaku in Ecuador è una giungla senza strade di 500 miglia quadrate raggiungibile solo in elicottero, piccoli aerei o con un'intera giornata di gita in canoa sul fiume Bobonaza. Per gli estranei, le opportunità di entrare in contatto con questa comunità di circa 1.200 persone sono rare. L'antropologo Eduardo Kohn, chiamato dal presidente Sarayaku Félix Santi, lo incontrò per la prima volta l'ottobre del 2015, poche settimane prima del grande incontro delle Nazioni Unite sul cambiamento climatico che alla fine avrebbe portato all'Accordo di Parigi. Dopo decenni trascorsi a respingere coraggiosamente le incursioni delle compagnie petrolifere nelle loro terre e a guidare un movimento di resistenza indigena in Ecuador, la popolazione Sarayaku voleva diffondere la propria situazione in un contesto più grande e renderla conosciuta. Nel suo ufficio presso la sede Puyo di Sarayaku, Santi ha condiviso con Kohn il suo piano ambizioso: una canoa di nove metri ricavata da un albero di cedro era già in viaggio verso la Francia, seguita da una delegazione di leader Sarayaku. Mentre i capi di stato di quasi tutte le nazioni si riunivano a dicembre, i leader Sarayaku lanciavano la loro canoa in un canale parigino, portando la loro lotta per l'Amazzonia sulla scena mondiale. La comunità amerinda voleva un documento scritto che potesse risuonare attraverso culture, geografie e prospettive radicalmente diverse e per questo avevano bisogno dell'antropologo, perché si facesse canale tra i mondi. Ecco perché Santi aveva convocato Kohn, professore della McGill University i cui scritti esplorano le connessioni tra gli esseri umani e le altre specie, per lavorare insieme in una piccola squadra che comprendeva altri leader Sarayaku. Così rapidamente finalizzarono la "Dichiarazione di *Kawsak Sacha*", un termine che in Kichwa significa foresta senziente, vivente.

Kawsak Sacha è un'espressione della visione del mondo della comunità Sarayaku, animista, basata sul principio che non solo le persone ma anche le piante, gli animali e persino le rocce sono esseri senzienti e conoscenti. Gli scritti accademici di Kohn, nel frattempo, si basano in gran parte su studi europei e americani. Eppure, per percorsi diversi, Kohn e i Sarayaku sono giunti a conclusioni simili. Entrambi credono che il futuro non solo dell'Amazzonia ma del pianeta dipenda dalla re-immaginazione della nostra connessione con la Natura e che questo messaggio non possa restare nascosto

²¹ Hage Ghassan. (2012) *Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today*. *Critique of Anthropology* 32, n.3, pp.285–308

nella foresta o tra le pagine di un libro. In altri termini, che è necessaria un'azione politica.²²

La natura è un oggetto enigmatico, dice Merleau-Ponty, “è un oggetto non del tutto oggetto”²³ e capire la trama del suo essere allo stesso tempo oggetto, ma non in contrapposizione con la soggettività è determinante per poter comprendere come il pensiero amerindio sia stimolante nel mettere da parte, nella storia, l'idea di natura trasmessa da Decartes che la intendeva come un sinonimo di mera esistenza, esteriorità “senza orientamento e senza interiorità”²⁴. Questo concetto di natura, come essere esteriore, oggetto che riceve significato dall'esterno, privo di qualsiasi forma di autonomia è ciò che il pensiero amerindio, accompagnato dalle scienze umane, sociali e finalmente anche delle “scienze dure” ci stanno indirizzando ad abbandonare. Per sostituirlo è necessaria, come vedremo, una decolonizzazione del pensiero, così che la versione naturalistica della natura possa essere lasciato spazio alla coniugazione di naturale e agentività, come costitutivi e a partire dal quale assume senso la possibilità di una articolazione plurale di soggettività che abitano il mondo. La natura allora non può essere più considerata come uno sfondo neutro sul quale la soggettività agisce, diviene invece elemento di co-determinazione nell'interazione di soggettività.

Mentre il mondo occidentale tratta la natura come una fonte poco esigente di materie prime destinate esclusivamente all'uso umano, *Kawsak Sacha* riconosce che la foresta è costituita interamente da esseri viventi e dalle relazioni comunicative che hanno tra loro. Questi sé, dalle piante più piccole agli esseri supremi che proteggono la foresta, sono persone (runa) dichiara il popolo Sarayaku. In tal senso *Kawsak Sacha* è il luogo in cui esiste la relazione con gli esseri supremi della foresta, dai quali vengono ricevute le guide che conducono al lungo il sentiero di *Sumak Kawsay* (Buona Vita). Questa relazione continua che i popoli amazzonici esprimono con gli esseri della foresta è centrale, poiché da essa dipende la continuità della Foresta Vivente [*Living Forest*], che

²² Leber-Warren Emily, (2021) *The Fight to Secure Rights for Rainforests, Essay / Human Nature* <https://www.sapiens.org/culture/eduardo-kohn-sarayaku/?fbclid=IwAR0m3GVPo5gA2jZ7N3yhleUmGF0mNKiOD9BTbhJThcNu2lkoFNORieEnyS4>

²³ Merleau-Ponty M (1996) *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina, p. 4. In Illetterati L. (2023) *Per un naturalismo non-naturalistico, pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, Filosofia politica, 3/2023, p.1

²⁴ Ivi, p.12

a sua volta consente l'armonia della vita tra molti tipi di esseri, così come la possibilità che tutti noi possiamo continuare a vivere nel futuro.²⁵

La collaborazione tra antropologia, filosofia, etica e politica è un incontro che coinvolge due mondi, uno dei quali, alla ricerca di ascolto, tenta di far emergere i propri concetti cardini, che solo e grazie alla vicinanza e alla permeabilità concettuale possiamo essere in grado di cogliere.

Il popolo di Sarayaku detiene il titolo legale su un territorio di 135.000 ettari, che hanno designato come *Kawsak Sacha*. Questo territorio è delimitato da un confine di alberi da fiore e da frutto, visibili dall'alto, che chiamano “Frontiera della Vita” o “Sentiero dei Fiori”. Fedeli all'idea che il bosco è un'ecologia comunicativa, ritengono che il sentiero svolga molteplici funzioni comunicative e crei “la possibilità di iniziare a dialogare con gli esseri che compongono la Foresta Vivente. In questo modo la Frontiera della Vita crea un *forum* permanente per la comunicazione tra gli esseri. Ciò può aiutare il mondo intero a recuperare la comprensione originaria della Madre Terra [*Pachamama*] come casa condivisa”.²⁶

Uno degli obbiettivi amazzonici più imminenti è quello fermare l'estrazione di petrolio e minerali nelle terre native e proteggere le foreste tropicali. Attualmente i titoli di proprietà in Ecuador si applicano solo alla superficie; il governo conserva il diritto di sfruttare le risorse del sottosuolo. Trattando la Terra come un insieme di relazioni e non esclusivamente come una fonte di risorse materiali, *Kawsak Sacha* si oppone alla logica estrattiva dello Stato. I suoi sostenitori inquadrano *Kawsak Sacha* come “una proposta solida in grado di difendere i diritti della natura come sanciti dalla Costituzione ecuadoriana”. In effetti, la proposta fa un ulteriore passo avanti nella logica dei Diritti della Natura, sottolineando che “per estendere i diritti alla Natura, bisogna prima riconoscere le sue entità come persone (e non semplici oggetti)”.²⁷ La costituzione ecuadoriana, infatti, con un pronunciamento senza precedenti, nel 2008 ha sancito per la prima volta al mondo i diritti della Natura, o diritti di Madre Terra. Questo passo rappresenta la pietra miliare nello sviluppo del diritto ambientale: anche la natura ha il diritto di esistere, prosperare e rigenerarsi. La costituzione si inquadra in termini di *buon*

²⁵ Sarayaku, *El pueblo del medio dia* <https://sarayaku.org/>, 30/01/24; all'interno del quale è possibile trovare approfondimenti di chi sono, i programmi e le proposte di vita. trad. mia

²⁶ Ivi, cit.

²⁷ Ivi

vivir; allontanandosi dalle moderne metriche del progresso e della crescita economica illimitata, così come sul rispetto dell'autodeterminazione degli amerindi. Per quanto elevata possa apparire questa ambizione, le sue aspirazioni raramente sono state realizzate, soffocate dagli interessi di estrazione mineraria.

I Sarayaku esortano la comunità mondiale a compiere uno sforzo per raggiungere una vera metamorfosi [*tiam*, in Kichua], passando da un modello di sviluppo modernizzante – che tratta la natura come risorsa materiale – all'alternativa di *Kawsak Sacha*, che riconosce una comunità con i molti tipi di sé con cui condividono il loro mondo. Vuol essere “un modo migliore per orientarsi nelle nostre attività economiche e politiche.”²⁸ Così la condanna: come “guardiani della foresta” si fanno responsabili di rendere manifesto che gli stessi governi che tengono discorsi solenni, che criticano l'imperialismo, il capitalismo e il colonialismo stanno promuovendo, nel presunto nome della democrazia, progetti estrattivi neocolonialisti su larga scala sulle terre Sarayaku. Evidenziando come la graduale scomparsa di questo insieme di vita che *Kawsak Sacha* cerca di sostenere non è né più né meno che un ecocidio, cioè è lo sterminio sistematico di un insieme di sé viventi interrelati. E questo è un crimine contro l'Umanità e la Natura rimasto finora impunito.

L'idea di un mondo popolato da esseri che sostengono il nostro pianeta grazie al loro modo di vivere in continua interrelazione e dialogo non è né una credenza bizzarra né un semplice ideale ambientalista. È invece un appello affinché impariamo, ancora una volta, a sentire questa realtà nel suo stesso essere, ascoltando e a dialogando con questi “altri” esseri, facendo parte a una conversazione cosmica che va ben oltre noi umani. Questa sarebbe la base concettuale proposta: costruire e diffondere un autentico *Sumak Kawsay* nel nostro mondo, un mondo oggi minacciato da una crisi ecologica di proporzioni planetarie.

La Corte sta valutando se, sulla base dei diritti della natura già sanciti dalla Costituzione dell'Ecuador, la foresta pluviale di Sarayaku ha diritti legali propri, diversi ma paragonabili a quelli che possiedono le persone. E Kohn sta fornendo il suo contributo professionale per la causa, il suo ruolo è tradurre i principi spirituali di Sarayaku in un argomento in linea con le idee occidentali. “Dobbiamo mettere le cose in termini che i giudici possano capire. Allo stesso tempo, vogliamo cambiare il modo in cui

²⁸ Ivi. Il plurale è indicativo dell'interesse per l'intera esistenza, non limitato all'interesse territoriale.

comprendono le cose”, afferma Kohn. “Stiamo cercando di riunire diversi tipi di mondi per vedere che in realtà fanno parte della stessa cosa. Penso l’antropologia come a una sorta di sciamanesimo”.²⁹

La proposta di Kohn è quella di essere *yachak*, colui che si muove tra i mondi, tra concetti, cosmologie e filosofie -comunemente associato ed usato come sinonimo di sciamano- che non sia solo un progetto ed uno sforzo interdisciplinare accademico, ma anche politico. È un atto volto a riconoscere il modo in cui prendiamo parte a quel più ampio flusso di vita che oggi è gravemente minacciato. In questo senso, un altro termine è ‘diplomatico’, nel senso impiegato da Bruno Latour di ‘diplomatico cosmico’³⁰, per lo scopo di muoversi tra i mondi con la speranza di trovare modi per evitare un cosmico, con cui intendo ecologico, cataclisma.

L’antropologia, intesa come disciplina che ammette solo l’uomo come protagonista viene decisamente messa in crisi da questa esigenza che scavalca l’unicità e centralità dell’uomo nella ricerca. Oggi è fondamentale che l’antropologia lavori anche per arricchire il dominio di ciò che è considerabile sociale, per ampliare la nostra consapevolezza dell’essere coinvolti in reti di interazioni con essere non-umani nella contingenza e in mondi sociali che pulsano a ritmi multipli. Se viene negata la possibilità di attualizzare “*transformative encounters*”, spiega Anna Tsing, viene anche lasciata via libera alla matematica e alla statistica nel semplificare l’esistente, rimpiazzando la storia naturale e l’etnografia.³¹ La chiave, ricorda l’autrice è osservare “*contaminated diversity*”, non solo particolare e storicamente determinata ma anche relazionale³². L’idea non è quella di esotizzare l’antropologia come disciplina che si occupa di ciò che non è umano o che non rientra nella categoria di occidentale; è invece stata stimolata ad assumere uno studio di campo che assicura la libertà, superando il dispositivo gerarchizzante che ha strutturato un’etnocentrica valutazione socio-culturale dell’altro. Non c’è dubbio sul fatto che l’applicazione del metodo scientifico abbia

²⁹ Leber-Warren Emily (2021) *The Fight to Secure Rights for Rainforests, Essay / Human Nature*

<https://www.sapiens.org/culture/eduardo-kohn-sarayaku/?fbclid=IwAR0m3GVPo5gA2jZ7N3yhleUmGF0mNKiOD9BTbhJThcNu2lkoFNORieEnyS4>,

³⁰ Latour Bruno (2012), *Enquête sur les modes d’existence: une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.

³¹ Tsing, A.(2014). *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, in K. Hastrup, a cura di, *Anthropology and Nature*, New York, Routledge, pp.27-42. p.29

³² Tsing A, (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University, p.33

permesso di raggiungere un livello di conoscenza teorica ed efficacia pratica inimmaginabili. Tuttavia sarebbe ingiusto supporre aprioristicamente che questa conoscenza sia la migliore: semplicemente è l'unica che è stata sviluppata incessantemente da un'occidente egemonico che non ha lasciato spazio ad alternative. Lasciar spazio all'emersione di modalità diverse di spiegazione dell'umano nella propria autenticità relazionale è l'obiettivo che sta cercando di raggiungere l'antropologia in questi anni; per evitare quindi di considerare certi tipi di traiettorie di sviluppo come naturali o inevitabili essendo questa riconosciuta come “*manifestation of political power that denies the possibility of choice*”³³.

La ricerca scientifica, oltre a non essere rappresentativa di tutta l'umanità, è un ambito sempre più specifico nella stessa società occidentale in cui la privatizzazione vorace rischia di dar divanettare la scienza una conoscenza sempre più esclusiva che rappresenta solo interessi specifici -per esempio di aziende. Il pericolo che abbiamo di fronte è che il progresso della ricerca sia investito di un significato “*determined by those with the power and money to use nature instrumentally*”³⁴.

La ragione umana è stata il cardine su cui la scienza ha elaborato le sue teorie, ma non possiamo dare per scontato che la “nostra” razionalità sia universalmente valida. Quest'ideologia espansionistica ha portato la nostra conoscenza a materializzarsi in istituzioni violente, che hanno puntato all'esportazione di certezze e alla conversione forzata a verità considerate assolute. L'antropologia, d'altro canto, da tempo sta sviluppando un apprezzamento più profondo della cultura nelle società umane, il campo ha incontrato prospettive sempre più lontane, finché è stata considerata anche la creazione di significato perseguita da altre specie. I Runa comunicano con gli animali e altre specie, compresi gli insetti, si esprimono, consapevolmente o meno, attraverso richiami di allarme e di accoppiamento, colorazione, comportamento di sciamatura e altro ancora³⁵. Attraverso le dinamiche evolutive, ad esempio, le piante, sebbene prive di

³³Richards, P., Ruivenkamp, G. (2004) *New tools for conviviality. Society and biotechnology*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), p. 278

³⁴ Pugh, S. (1988) *Garden—Nature—Language*, cit. in Nothnagel, D. (2004) *The reproduction of nature in contemporary high-energy physics*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), p. 253.

³⁵ Ne sono alcuni esempi nel mondo: l'insetto *Phyllium giganteum*, tanto assomigliante a una foglia da confondersi; la farfalla *Kallima inachus*, che racchiusa si mimetizza come una foglia; e *Crotalaria*

un cervello riconoscibile, prosperano, si riproducono e, a volte, riescono a superare in astuzia le altre specie.³⁶ E se gli antropologi considerano solo il lato umano di queste relazioni, perderebbero metà della storia.

L'antropologia, ma anche la filosofia e il pensiero occidentale in generale, ha isolato artificialmente gli esseri umani dal mondo naturale, con conseguenze disastrose. Invece di percepire le altre forme di vita come parte di una realtà condivisa, come fanno molti popoli amazzonici, molte società le trattano come risorse consumabili e "quella divisione sta tornando a morderci"³⁷. I combustibili fossili un tempo erano esseri viventi; dissotterrando e bruciandone i corpi, l'umanità ha consentito la modernità e allo stesso tempo l'ha maledetta. L'intera crisi climatica, si potrebbe sostenere, è il prodotto del fatto che le persone trattano sempre più la natura come una cosa piuttosto che come un insieme di relazioni. Sarà l'esplorazione di questo concetto di natura relazionale, inclusiva e organica, e la sua relazione non sempre categoricamente distante da quella di cultura, a portare orizzonti promettenti. Per fare un esempio, quando andiamo in un parco nazionale possiamo sentirci molto gratificati, può essere molto bello e arricchirci molto, ma il rapporto amazzonico è su un altro livello, ci dicono: le persone e la foresta sono davvero una cosa sola. Quando passeggiamo in un parco nazionale, diciamo: la natura è laggiù, noi siamo qui, dobbiamo proteggere la natura dalle persone, separarla. Per gli amazzonici invece la natura non è laggiù. Ne facciamo parte, è parte di noi.

Se gli occidentali cominciassero ad attribuire il pensiero, una funzione di ordine superiore, alle forme di vita non umane, questi esseri potrebbero sembrare più preziosi e degni di protezione. E se questo riuscisse ad allentare la rigidità dualistica occidentale allora avrebbe senso dire non solo che le foreste sono senzienti, ma anche che la natura non può essere intesa come una mera proprietà e tante cose cambierebbero.³⁸

"Gli esseri della natura sono collegati", afferma Patricia Gualinga, leader dei Sarayaku e molti popoli amazzonici condividono la concezione della foresta vivente. Le comunità

Cuninghamii una pianta che si protegge astutamente dagli insetti dando forma con le sue foglie ad un colibrì.

³⁶ Baluška F, Mancuso S, Volkmann D & Barlow P (2009) *The 'root-brain' hypothesis of Charles and Francis Darwin: revival after more than 125 years*. *Plant signaling & behavior*, 4(12), pp.1121-1127.

³⁷ Leber-Warren Emily (2021), *The Fight to Secure Rights for Rainforests, Essay / Human Nature* <https://www.sapiens.org/culture/eduardo-kohn-sarayaku/?fbclid=IwAR0m3GVPo5gA2jZ7N3yhleUmGF0mNKiOD9BTbhJThcNu2lkoFNORieEnyS4>, 4

³⁸ ivi

amazoniche, fondendo metodi legali, artistici e di cyberattivismo³⁹ stanno la lotta per la propria foresta a nuovi livelli⁴⁰, posizionandola nel contesto di correnti politiche più ampie, inclusa la crisi climatica globale.

“Se l’Amazzonia scomparisse, colpirebbe il deserto, colpirebbe (altri) luoghi” dichiara la comunità Runa, “il mondo è connesso; le energie sono collegate da fili invisibili. Gli esseri della natura sono collegati. Niente è separato”, aggiunge Gualinga. “la loro separazione comincia a generare morte, e questo, credo, sia molto chiaro”.

Negli ultimi anni l’ascolto di appelli di questo generi ha condotto alla concessione di diritti legali a diversi elementi naturali, tra cui il fiume Gange in India, il fiume Atrato in Colombia, Te Urewera in Nuova Zelanda e il lago Erie in Ohio. “Si tratta di una tendenza in forte crescita”, afferma Cesar Rodriguez-Garavito, co-direttore del *Center for Human Rights and Global Justice* presso la New York University School of Law.

Due decenni fa, quando gli occidentali incontrarono questo modo di pensare sembrava semplicemente ridicolo, ormai però ci sono scienziati (anche non indigeni) che fanno le stesse affermazioni. Gli ecologisti stanno cominciando a scoprire interconnessioni sorprendenti, sia tra organismi che tra ecosistemi remoti, e molte di queste argomentazioni sono sostenute dalle dinamiche ecologiche e dalla biologia. Esistono ricerche che spiegano come gli alberi mandano segnali chimici per avvisarsi a vicenda della presenza di insetti nocivi e che gli alberi sani curino quelli malati attraverso le loro radici congiunte.⁴¹ Su scala globale, la polvere portata dal vento da Bodélé Depression nell’Africa centro-settentrionale, arriva fino all’Amazzonia e semina nella foresta pluviale i minerali di cui ha bisogno per sostenere la sua ricca panoplia di vita.⁴² Non sono allora convinzioni religiose o esotiche, non è nemmeno più solo un’intuizione, semplicemente poiché tali processi sono invisibili, fino a poco tempo fa la scienza occidentale li aveva ampiamente trascurati.

³⁹Si veda: <https://secretsarayaku.net/chapters/chapter3#/5> e i profili social collegati come quello di Sumak Helena Gualinga, ventunenne attivista del pueblo originario Kichwa de Sarayaku; Davi Kopenawa, inoltre, è un nome che riporta tantissimi risultati nella sua lotta sul web.

⁴⁰ Gualinga Eriberto(2017)

https://www.youtube.com/watch?v=nnLvVNsUmnY&ab_channel=EribertoGualinga

⁴¹ Schiffman Richard (2016) https://e360.yale.edu/features/are_trees_sentient_peter_wohleben

⁴² Lovett R. (2010) *African dust keeps Amazon blooming*. Nature: DOI<https://doi.org/10.1038/news.2010.396>

1.2 ‘Perchè riusciamo ad immaginare la fine del mondo ma non la fine del colonialismo?’⁴³ Per una decolonizzazione del pensiero

“Le pelli di carta del loro denaro non saranno mai abbastanza per compensare il valore degli alberi bruciati, del suolo inaridito e delle acque sporche” Davi Kopenawa⁴⁴

La foresta amazzonica è un vero e proprio archivio di violenze coloniali e memorie perdute, laboratorio di sfruttamento, marginalizzazione e ingiustizia sociale. Sappiamo, grazie alla spedizione di Francisco de Orellana del 1542 che fino ad allora l’Amazzonia era un luogo densamente popolato, abitato da numerose società complesse di cacciatori, raccoglitori e agricoltori⁴⁵. Al contrario, nell’immaginario occidentale l’Amazzonia è dipinta come un paradiso da conservare, vergine, fuori dalla storia, vuoto. Ma questo vuoto, attraverso l’espulsione di chi la abitava, è stato a sua volta creato, prodotto nell’incontro/scontro con l’Occidente. La “nostra” percezione di una natura come oggetto, riduce quest’ultima al pari di una qualsiasi risorsa da sfruttare in ragione del progresso economico e delle logiche del capitale. L’arbitrarietà della modalità relazionale con cui l’Occidente si è rapportato alla natura, attraverso strutture ideologiche, politiche ed economiche caratterizzate da un *modus operandi* di domesticazione del selvaggio; motivo per cui imperialismo e capitalismo sono due categorie analitiche utili per la comprensione del contatto occidentale con l’amazzonia.⁴⁶

L’idea della natura come oggetto, come altro da noi, è stata messa in discussione dal pensiero antropologico e filosofico contemporaneo, sviluppando un filone di pensiero che rimette in discussione la dicotomia tra natura e cultura ridefinendola come categoria propria dell’Occidente e non come legge universale.⁴⁷ Donna Haraway prende una

⁴³ Indigenous Action (2020) *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto* <https://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/?fbclid=IwAR1eqAmdEv6J7Vkc9FIJ48YttoQnfFr4WddcGdD9oMf4wFyH8jEwLY6R9e4>

⁴⁴ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010). p.150

⁴⁵ Carvajal F. G. (1988) *La scoperta del Rio delle Amazzoni*, Edizioni Studio Tesi

⁴⁶ Mellino, M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi editore, pp.113-150.

⁴⁷ Descola (2021) *Oltre la natura e la cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D’Orsi (or.2005); G. Harvey (2013), *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, New York pp.77-91.

posizione di questo tipo e scrive “la natura non è un testo da decifrare in base ai codici della matematica o della biomedicina [...] la natura non è risorsa o mezzo per la riproduzione dell’uomo [...] la natura è, strettamente, un luogo comune”⁴⁸, uno spazio relazionale. La dicotomia di natura/cultura diventa una allora una costruzione narrativa e ideologica alla base della cultura occidentale e in questo senso è solo una delle possibilità con cui significare il mondo. Secondo l’antropologo Thomas Eriksen, inoltre, la contraddizione che definisce la nostra società è il doppio legame – cioè un paradosso irrisolvibile e contraddittorio – tra lo sviluppo economico e la sostenibilità.⁴⁹ È su questa linea che Carolyne Merchant tracciò nel suo testo *The Death of Nature*⁵⁰, identificato come uno dei lavori fondativi dell’ecofemminismo contemporaneo, la critica al ruolo giocato dalla scienza classica e meccanicistica nel XVII secolo, al modo in cui essa aveva portato al dominio sulla natura ed infine alla conseguente crisi ambientale della fine del XX secolo. Merchant, nonostante non poche ingenuità sul piano storiografico e correndo il rischio non banale di critica regressiva nei confronti della modernità⁵¹, esalta una visione organica del mondo, identificata fino al Rinascimento e nella quale tutto era ritenuto vivo, poi trasformata nella visione meccanicista della rivoluzione scientifica del XVII secolo, in cui la materia diviene morta e inerte, mossa e vitalizzata solo attraverso forze esterne. Così viene descritto il cambiamento della relazione etica tra esseri umani e natura: da una improntata sulla reciprocità ad una improntata sul dominio e sul controllo. Dimostrando l’interconnessione tra la teoria sulla natura e la teoria sulla società, l’autrice esplicita come i modi di pensare la natura siano sempre anche modi di pensare l’umano, le sue relazioni e di conseguenza anche società e politica; indicando così la strada verso una reimpostazione delle relazioni etiche con la natura, muovendosi lontano dalle idee di dominio per andare verso una nuova cooperazione dinamica tra essere umani e natura. Questa ricerca, volendo apportare un contributo ecologico, gode del contributo dell’autrice che, anziché dicotomizzare dualisticamente il sistema natura da una parte e il sistema cultura dall’altra, leggendo i sottoinsiemi naturali e culturali in un rapporto di

⁴⁸ Haraway Donna (2019) *Chthulucene*, Nero, Collana Not, tr. It. Claudia Durastanti e Clara Ciccioni, p. 40

⁴⁹ Eriksen T. H., (2017), *Fuori controllo. Un’antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.

⁵⁰ Merchant C., (2022) *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, ed. it. a cura di P. Savoia, Milano, Editrice Bibliografica.

⁵¹ Luca Illetterati (2023) *Per un naturalismo non-naturalistico. Pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, Filosofia Politica, Il Mulino.

intrecci dinamici, considera dialetticamente il rapporto tra l'umano e il suo ambiente naturale. Quando l'ecofemminismo guadagnò attenzione negli anni '80 e '90 del novecento, *La morte della natura* è stato la prima classica sistematizzazione della relazione tra donne e natura: il passaggio da una natura intesa come entità semidivina dotata di una vita propria e per questo temuta e rispettata, a una natura intesa come oggetto da utilizzare e sfruttare, è connesso in modo inestricabile all'affermarsi delle moderne gerarchie di genere, le quali sarebbero, a loro volta, il prodotto di un processo parallelo di costruzione culturale della donna come soggetto passivo e irrazionale relegato alla sfera naturale, appunto, della riproduzione.⁵² Recuperando l'idea di madre natura, terra nutrice, natura come femmina, natura come alma madre e organica Merchant associa l'idea di sfruttamento della terra, come del corpo femminile, con l'avvento di un'idea di natura inerte, meccanica e passiva (che si afferma a partire dal XVII secolo). Consapevole del rischio di reiterare le stesse gerarchie che propone di sovvertire, mettendo l'accento sulle polarità donna, corpo e natura all'interno dei dualismi uomo/donna, mente/corpo e cultura/natura, Merchant si dichiara in sintonia non tanto con il femminismo radicale, quanto con l'ecofemminismo "sociale". Ispirato dall'ecologia sociale di Murry Bookchin, l'ecofemminismo viene affiancato qui dal termine sociale per mettere al centro dell'analisi la dominazione della natura, la dominazione dell'umano sull'umano e gli umani sulle donne. L'ecofemminismo socialista colpì al cuore con critiche interconnesse il patriarcato e il capitalismo, entrambi riconosciuti come fonti della riduzione della natura a insieme di "risorse".

L'approccio eco-socialista-femminista può essere un buon canale per osservare la crisi attuale nella foresta amazzonica, inserendola nel contesto storico e politico, in una storia secolare di violenze (iniziata con la conquista dell'America) e allo stesso tempo in un contesto globale più ampio legato ad altre crisi locali e ai diffusi cambiamenti climatici. Ciò crea le condizioni per andare oltre una lettura semplicistica, che impedisce di cogliere la totalità e la pervasività di altre dimensioni e relazioni coinvolte, permettendo di superare la lettura emergenziale del fenomeno che lo rende decontestualizzato, sia a livello storico, sia a livello geografico, per passare a una visione strutturale della

⁵² Luca Illetterati (2023) *Per un naturalismo non-naturalistico. Pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, Filosofia Politica, Il Mulino.

questione che non lascia spazio a soluzioni facili e veloci e che denuncia con forza il *continuum* di violenze e l'indifferenza istituzionale verso questa parte di mondo.

Secondo i dati dell'INPE (l'Istituto nazionale brasiliano di ricerche spaziali) la deforestazione in Amazzonia nel 2020 è aumentata del 50%, così come la quantità di incendi rilevati, tanto che a metà giugno si parlava di 900 focolai. Oggi la foresta amazzonica, spesso rappresentata come il polmone del mondo, si posiziona come epicentro simbolico del modo di intendere i cambiamenti climatici e allo stesso tempo come cartina tornasole dei modi con cui viene gestita questa problematica. L'associazione simbolica non è totalmente arbitraria. Infatti, l'ecosistema della foresta produce il 10% dell'ossigeno nell'atmosfera e ha la capacità di assorbire dai 90 ai 140 miliardi di tonnellate di anidride carbonica. Così, coloro che possono essere inseriti tra i meno responsabili di comportamenti insostenibili, coloro che hanno un apporto minore di consumo e di produzione di sostanze tossiche, sono anche coloro che ne pagano il prezzo maggiore. Le morti degli amerindi rimangono invisibili andando ad accumularsi in quegli archivi minori della storia che raccontano di un genocidio silenzioso, che non fa rumore. In questo senso l'antropologia e la filosofia possono dare un contributo occupandosi di queste rovine nascoste che sfidano l'amnesia della storia, poiché, come sottolinea Arundhati Roy, “non esistono realmente cose come i senza voce. Esistono solo i deliberatamente silenziati, o i preferibilmente inascoltati”⁵³.

In questo contesto lo sguardo antropologico si pone come strumento efficace per riuscire a cogliere le complesse dinamiche in gioco, permettendo così di analizzare le responsabilità socio-ambientali di questo disastro in corso. Possiamo sostenere che il negazionismo climatico e sanitario (politica guida dell'amministrazione dei governi) si traduce in una indifferenza verso i diritti umani delle comunità indigene, disegnando mappe socio-politiche mortali. In queste mappe risulta difficile stabilire con chiarezza i rapporti di responsabilità. Secondo Thomas Hylland Eriksen, questi rapporti possono essere analizzati attraverso una struttura a scala che va dal locale, come per esempio le rivendicazioni di alcune comunità indigene, al globale, come le decisioni dei governi o ancora più in alto, le relazioni internazionali tra gli stati. L'autore sostiene che nel salire di scala vi è anche un trasferimento di responsabilità e quest'ultima, man mano che si

⁵³ Roy Arundhati (2004) Peace Prize lecture speech, Sydney: https://www.youtube.com/watch?v=anIsHkOaK7g&ab_channel=SydneyPeaceFoundation

sale, si fa sempre più opaca, meno diretta, più difficile da identificare, grazie, anche, alla proliferazione di dispositivi di occultamento e di contenimento propri della cultura occidentale.⁵⁴ Vi è quindi un conflitto tra il basso e l'alto e una coesistenza di forme di responsabilità che tuttavia rischia di non avere conseguenze concrete. Infatti, permane il pericolo di cadere da un lato o dall'altro. Da una parte, responsabilizzare gli individui per cose che “potrebbero essere imputate a fallimenti strutturali”⁵⁵ cioè usano per esempio, come capri espiatori, nel caso di incendi, coloro che lo hanno fisicamente appiccato. Ciò permette di spostare in secondo piano il ruolo dei governi, che come Bolsonaro fin da subito, hanno assunto posizioni decise verso la deregolamentazione e semplificazione delle leggi ambientali poiché “questo aggrovigliamento di leggi intralcia gli investimenti”, come sottolinea Ricardo Salles, ministro brasiliano dell'ambiente.⁵⁶ Dall'altra parte, attribuire la colpa al sistema globale può distogliere l'attenzione dalle responsabilità e dai conflitti locali, arrivando a un livello troppo astratto e contribuendo così ad aumentare le asimmetrie del potere.⁵⁷ In questo senso Bolsonaro si è fatto protagonista di quel trasferimento di responsabilità prima citato, indicando in un discorso all'ONU⁵⁸ come responsabili degli incendi i “costumi culturali” degli indigeni e le ONG che li avrebbero appiccicati per vendicarsi dei tagli alle politiche ambientali. Prendere atto della responsabilità, in questo caso, del governo brasiliano di fronte a questa crisi dell'Amazzonia non significa d'altronde rimanere ciechi rispetto alle altre figure coinvolte, né ridurre ad una sola persona la responsabilità per il cambiamento climatico in atto.⁵⁹

La questione della responsabilità è dunque una questione spinosa, ma è un filo che deve essere necessariamente sbrogliato per poter agire a livello locale e globale contemporaneamente. Del resto i processi di attribuzione delle responsabilità sono innanzitutto strumenti culturali e sociali che forniscono strategie di comportamento

⁵⁴ Eriksen T.H. (2017), *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino

⁵⁵ Ivi, p.188

⁵⁶ Si veda: *Ministro do Meio Ambiente defende passar 'a boiada' e 'mudar' regras enquanto atenção da mídia está voltada para a Covid-19*: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>

⁵⁷ Eriksen T.H. (2017), *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino p.191

⁵⁸ Bolsonaro (2019) Discorso Onu: https://www.youtube.com/watch?v=7OfUQd45ETw&ab_channel=Estad%C3%A3o

⁵⁹ Di Tullio Viola (2021) *Burnout: Incendi in Amazzonia e Covid-19 nell'era del surriscaldamento globale* https://www.lavoroculturale.org/burnout-incendi-in-amazzonia-e-covid-19-nellera-del-surriscaldamento-globale/viola-di-tullio/2021/#_ftn1

adeguate a superare la crisi, il dolore e rimettere in moto la capacità di agire della collettività. In questo mondo di responsabilità confuse non è facile tracciare i punti sulla mappa, ma è fondamentale farlo, e riconnettere eventi, fenomeni e storie simili, trascendendo le limitazioni spazio-temporali e le geografie locali, per creare reti globali in grado di produrre solidarietà, conoscenza e immaginari alternativi. Questa complessità di fronte all'impunibilità delle scale più alte, soprattutto di fronte a una crisi come quella climatica attuale, spinge a una reazione quasi paralizzante, che comporta l'aumento ulteriore di sofferenza individuale e collettiva. Quindi il ciclo senza uscita del trasferimento di responsabilità si pone come una delle minacce maggiori alla salute globale, poiché “quando il sistema di connessioni si chiude su di sé [...] la paranoia è l'unica postura possibile”⁶⁰ La paranoia, l'angoscia e la paura sono condizioni paralizzanti che impediscono di fare uno slittamento di pensiero e intendere il cambiamento climatico come possibilità di ripensamento, come opportunità immaginativa e creativa di un futuro non-apocalittico, allontanandoci da quel “penso, quindi dubito di essere”⁶¹.

Ciò che la filosofia e l'antropologia possono offrire è la loro capacità di saper cogliere connessioni nascoste e tracciare mappe storicamente profonde e geograficamente ampie riposizionandoci in un mondo che si estende “oltre” l'umano, dove la mente può tornare a far parte di una mente più grande, dove i pensieri sul mondo possono di nuovo diventare parte dei pensieri del mondo. Un'antropologia oltre l'umano cerca in tutti i modi di cogliere l'importanza di questo genere di connessioni chiedendosi, allo stesso tempo, perché noi umani siamo più inclini a perderle di vista.⁶² Abbiamo di fronte comunità (e non mi riferisco solamente a quelle indigene dell'Amazzonia, ma a quelle sparse in tutto il mondo) che sono già state testimoni della fine del mondo, o meglio, della fine di un mondo, della caduta del cielo⁶³, come ci racconta lo sciamano Davi Kopenawa collaborando con l'antropologo Albert Bruce, e sta ora a noi metterci in

⁶⁰Haraway D., (2016), *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, DeriveApprodi, Roma, p.130

⁶¹Kohn E.(2021) *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, tr. It, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna (or. 2013) p.114

⁶² Ivi.

⁶³ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010) pp.212-213

ascolto di coloro che sono sopravvissuti. Questi, narrando una contro-storia e riportando a galla contro-saperi, partendo da strutture ontologiche radicalmente differenti dalle nostre, permettono a noi-altri di lasciarci guidare nello sviluppo di quella metamorfosi insita in questo processo di ascolto. Solo aprendoci al cambiamento profondo dei nostri concetti più radicati allora potremo inaugurare una alter-politica⁶⁴ intersezionale, inclusiva di tutte le vite -comprese di assenze, come vedremo- e di una politica che non si sviluppi dall'opposizione ai nostri sistemi attuali o dalla loro critica, ma si sviluppi a partire dall'analisi di un altro modo di essere, che qui coinvolge altri esseri viventi.

Ammettere la crisi dei nostri modelli sociali, culturali e scientifici apre la possibilità di immaginare futuri di relazioni socio-ambientali, relazioni non con la natura ma nella natura, come luogo comune, e dove l'interesse accademico possa essere un laboratorio speculativo per imparare a sviluppare discorsi e grammatiche rigenerative piuttosto che distruttive.⁶⁵ Riconoscere il diritto all'autodeterminazione delle popolazioni amerinde significa decolonizzare, per utilizzare un termine di Viveiros da Castro, i nostri presupposti di ricerca. Una pratica di decolonizzazione permanente del pensiero, la più radicale che si possa pensare, è augurabile proprio perché fa della prospettiva una metamorfosi ontologica e non soltanto una rappresentazione epistemologica. De Castro rifiuta l'idea sottilmente ma potentemente colonialista secondo la quale "l'altro" è sempre un'invenzione dell'Occidente, trasfigurando così "i sedicenti altri in finzioni dell'immaginazione occidentale che non hanno voce in capitolo"⁶⁶. Ispirandoci a Viveiros de Castro, l'analisi presente nei successivi capitoli sarà guidata dalla consapevolezza della necessità di capovolgere la dialettica della dualità come unità a favore della dualità come molteplicità. Facendo della differenza antropologica e ontologica una radicale forma di resistenza nei confronti della "Ragione-forza che ha consolidato la macchina planetaria dell'Impero, nelle cui viscere

⁶⁴ Hage Ghassan (2012) *Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today*. Critique of Anthropology 32, n.3, pp. 285–308

⁶⁵ Di Tullio Viola (2021) *Burnout: Incendi in Amazonia e Covid-19 nell'era del surriscaldamento globale* https://www.lavoroculturale.org/burnout-incendi-in-amazonia-e-covid-19-nellera-del-surriscaldamento-globale/viola-di-tullio/2021/#_ftn1

⁶⁶ Viveiros de Castro, E. (2009) *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Verona, ombre corte, 2017

si realizza l'accoppiamento mistico del Capitale con la Terra (la mondializzazione)⁶⁷ l'antropologia stessa diventa un esercizio sciamanico tra mondi. E se è vero che "il segno di una intelligenza sciamanica di prim'ordine è la capacità di vedere simultaneamente secondo due prospettive incompatibili", le metafisiche cannibali, suggerite dall'antropologo brasiliano, hanno divorato l'antropologia e ne hanno in questo modo moltiplicato la potenza di comprensione e spiegazione, facendola diventare una pratica di identità dei concetti e di differenza del mondo.

Con lo scopo di rifondare l'antropologia Viveiros de Castro ci invita a una "teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero"⁶⁸, mettendo in discussione i stessi paradigmi epistemologici che fondano l'antropologia in quanto disciplina. È in questo senso che l'approccio qui proposto avrà un doppio binario, volto a una nuova alleanza tra filosofia e antropologia da un lato, e dall'altro una valutazione dell'analisi antropologica delle specifiche filosofie dei popoli amerindi. Attraverso questo criterio emerge la necessità del superamento o del ripensamento di alcuni concetti fondativi della riflessione occidentale, e questa è la posta in gioco più grande della ricerca. I concetti antropologici diventano in questo contesto relazionali e per ciò relativi, nella loro espressione come nel loro contenuto. Non possono essere dunque né rispecchiamenti veridici della cultura del nativo, né proiezioni della cultura antropologica, così l'antropologia diventa il riflesso di una certa relazione d'intelligibilità tra due mondi. La decolonizzazione del pensiero e dell'antropologia, la relazionalità dei concetti sono, non senza difficoltà, alcune delle nobili proposte degli autori dell'*ontological turn*. Un esempio eccezionale, riuscito in questo senso, è *Chute du ciel*⁶⁹, monografia scritta a quattro mani da Bruce Albert e lo sciamano yanomami Davi Kopenawa. Tuttavia sarà da valutare se l'antropologia, specie se praticata esclusivamente all'interno dei circuiti accademici, sia in grado di trovare nella sua peculiare metodologia lo strumento per agire verso una consapevole distruzione delle ineguaglianze che interessano la società post-capitalistica nella quale ci troviamo.⁷⁰

⁶⁷ Ivi.

⁶⁸ Ivi, cit p.26

⁶⁹ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010)

⁷⁰ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp.11-52

1.3 Aprire l'umano all'ascolto: metamorfosi per una riconnessione ecologia più vasta.

Non è un caso che buona parte delle teorie prospettiviste arrivino da studi amazzonici, è la conseguenza di un ambiente con una densità estremamente maggiore di vita, ricorda spesso Kohn. Il 99,7% della biomassa è costituita da piante e funghi e noi umani, affiancati dagli animali rappresentiamo solo lo 0,3% di tutto ciò che vive, nonostante ciò si è sviluppata l'idea per cui "ci sentiamo padroni del mondo". Inutile dire che ormai l'emergenza climatica ha messo questo approccio alla vita e allo sfruttamento delle risorse all'angolo. Siamo costretti ad ammettere che questa modalità non porta niente di buono e il più è autodistruttivo, cosa possiamo fare allora? L'antropologia ci indica nuove modalità: sedersi ed ascoltare, lasciar fluire il pensiero della foresta attraverso di noi e prender consapevolezza della nostra marginalità. Il nostro sguardo ha uno sguardo di ritorno, anche gli altri ci osservano e questo ha una potenza trasformativa.

Durante un pernottamento sulle pendici del vulcano Sumaco, mentre si sistemavano per dormire sotto la copertura di foglie di palma dell'accampamento di caccia, Kohn ricevette il monito: "dormi a faccia in su! Se arriva un giaguaro, vedrà che anche tu puoi guardarlo negli occhi e non ti disturberà. Se dormi a faccia in giù penserà che sei *aycha* [preda, letteralmente carne, in *kichwa*] e attaccherà". Se un giaguaro vede uno sguardo di ritorno riconosce un sé -come un lui, un tu- e non valuterà una preda, come carne, morta, si sottende. Notare il modo in cui gli altri generi (*kinds*) di esseri ci vedono si dimostra importante e il fatto che gli altri esseri possano vederci cambia tutto. Se anche i giaguari hanno una rappresentazione di noi ed il modo in cui lo fanno ha addirittura un'importanza vitale per noi, allora l'antropologia non può non rispondere a questo appello limitandosi a esplorare le rappresentazioni che le diverse società producono a tale riguardo. È decisivo ammettere allora che questi incontri con altri esseri ci spingono a riconoscere che vedere, rappresentare e forse conoscere e persino pensare, non sono questioni esclusivamente umane.

Questa idea è rivoluzionaria nella maniera in cui cambia la nostra comprensione della società, della cultura e dunque del mondo che abitiamo. Cambia i metodi, il raggio d'azione e la pratica posta in gioco dalla ricerca. E soprattutto apre la considerazione e

la comprensione volta a quello che era indiscutibilmente oltre l'oggetto dell'antropologia –l'umano. Per non diventare carne, dobbiamo metaforicamente resistere lo sguardo del giaguaro e questo incontro non ci lascia immutati. Diventiamo qualcosa di nuovo, forse un nuovo genere di 'noi', alienato, in un certo senso, con il predatore che ci considera un predatore e non, fortunatamente, carne morta. L'altro da noi permea nel noi modificando la nostra realtà.

L'incontro di due sguardi che valutano le modalità di comportamento dell'altro permeando il proprio atteggiamento nei riguardi. Questa consapevolezza risulta fondamentale per poter parlare di ecologia come dell'uomo stesso, dobbiamo tornare alle basi, tornare a chiederci ontologicamente quali sono i protagonisti di questa storia e come poter confluire gli insegnamenti stimolati dagli sguardi altrui in una prospettiva inclusiva e rispettosa, con l'augurio di poter sperare in una svolta pratica nella politica ecologica che riguarda un tutti molto più esteso di quanto credevamo. Allora non solo gli animali, ma anche le piante, le assenze, i sogni e mutanti divengono elementi comunicativi da tenere in considerazione in questo ecosistema di esseri che interagiscono.

Attingendo agli insegnamenti di Philippe Descola, nell'ontologia dell'animismo le differenze tra i corpi sono morfologiche e comportamentali piuttosto che sostanziali: i diversi tipi di esseri non sono distinguibili in base alla sostanza di cui sono fatti. La continuità dell'interiorità sovrasta la discontinuità corporea e rende possibili le relazioni tra umani e non-umani attraverso protezione, seduzione, ostilità, alleanza, scambio, e principalmente attraverso il meccanismo della metamorfosi. Nonostante molte specie condividano la stessa interiorità, ognuna di esse possiede abitudini comportamentali distinte e determinate dall'equipaggiamento biologico del loro involucro corporeo.⁷¹ La prospettiva, a differenza della rappresentazione, è collocata nel corpo, è definita da de Castro una caratteristica intrinseca della materialità del soggetto. Il richiamo al concetto di metamorfosi allora non è solo una questione di cambiare punto di vista, di assumere la visuale di un altro essere sulla stessa realtà neutra. Si tratta di una "vera e propria metamorfosi", di un cambiamento di forma per esperire nature diverse.

⁷¹ Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021

Le foreste intorno ad Àvila, villaggio Runa dove vive Juaniku, interlocutore di Eduardo Kohn, nell'altra Amazzonia ecuadoriana sono descritte colme di *runa puma*, uomini-giaguaro mutaforma.⁷² In lingua kichwa *runa* significa 'persona'; *puma* significa 'predatore' o 'giaguaro'. È noto e tramandato dalle visioni degli sciamani⁷³ che i *runa puma* sono esseri che riescono a vedere se stessi come vengono visti dai giaguari, ovvero come i compagni predatori, e che a volte vedono gli esseri umani come fanno i giaguari, ovvero come prede; sono inoltre descritti come esseri dalla pelle bianca: *yura runa puma*. Da quest'ultimo elemento si può notare il legame dell'immagine con la storia del villaggio, l'idea di bianco è infatti strettamente legata a quella di civilizzato e ciò è connesso alla particolare storia coloniale che ha evidentemente influenzato le sue visioni. Àvila infatti è stata uno dei primi luoghi di indottrinamento cattolico e di colonizzazione spagnola dell'Alta Amazzonia ed è stata anche, alla fine del XVI secolo l'epicentro regionale di un'insurrezione organizzata contro gli spagnoli.⁷⁴ Nella descrizione della rivolta si possono osservare varie contraddizioni -il fatto che gli sciamani *runa* ricevessero messaggi dagli dei cristiani e che gli uomini-giaguaro che vagavano per le foreste fossero bianchi- questi aspetti dimostrano come sia lontana un'immagine di Amazzonia incontaminata e selvaggia. Il loro mondo, il loro essere, è profondamente plasmato da una storia coloniale lunga e stratificata.

Oggi Àvila è a solo pochi chilometri da Loreto, vivace cittadina coloniale in continua crescita, e alla rete stradale in espansione che collega in modo sempre più efficiente questa cittadina al resto dell'Ecuador. Nonostante questo il villaggio non intrattiene interessi commerciali con Loreto, per quanto riguarda specialmente il cibo sono

⁷² Per monografie etnografiche sui Runa di lingua kichwa dell'Alta Amazzonia ecuadoriana, si veda:Whitern, Norman E. (1976) *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, University of Illinois Press, Urbana;Macdonald T. (1979) *Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Become Cattleman*, Tesi di dottorato, Univeristy of Illinois, Urbana; Uzendoski (2005) *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana;Muratorio (1987) *Rucuyaya Alonso y la Historia social y economica del Alto Napo, 1850-1950*, dictiones Abya-Yala, Quito; Oberem (1980) *Los Quijos: Historia de la transculturacion de un gupo indigena en el Oriente ecuatoriano*, Istituto Otavaleno de Antropologia, Otvalo.

collocano il modo di vita runa all'interno della storia coloniale e repubblicana e in un'economia politica più ampia. Per quanto riguarda Avilà si veda: Kohn E. (2002) *Natural Engagement and Ecological Aesthetic among the Àvila Runa of Amazonian Ecuador*, Tesi di dottorato, University of Wisconsin.

⁷³ Spesso indotti dall'*aya waska*: Sostanza psichedelica preparata a partire da una liana che porta il suo stesso nome (*Banisteriopsis caapi*, Malpighiaceca) e generalmente mescolata con *sacha yaji* (*Psychotria viridis*, Rubiacece).

⁷⁴ Si veda de Ortiuguera(1989) [1581-85] *Jornada del río Marañion, con todo lo acaecido en ella y otras cosas notables dignas de ser sabias, acaecidas en las Indias occidentales*, in *La Gobernacion de los Quijos (1559-1621)*, a cura di C. Landazuri, IIAP-CETA, Iquitos p. 361

autosufficienti e forse per questo anche molto attraenti per tutti i generi di giaguari che si aggirano nelle foreste circostanti; il che include quelli che sono bianchi, quelli che sono runa e quelli chiaramente maculati.⁷⁵

Dei che parlano attraverso i corpi delle mucche, Indios nei corpi dei giaguari, giaguari abbigliati da bianchi, i *runa puma* sono tutto questo. E la domanda che si apre all'ascolto, rivolta agli antropologi, ai grandi esperti nel mappare etnograficamente i specifici mondi pieni di senso e carichi di morale che noi uomini creiamo, quei mondi particolari che ci fanno sentire così eccezionali nell'universo -cosa dovremmo farne di questa strana, altro-che-umana e, tuttavia, troppo umana creatura? Questa ci spinge a chiederci, cosa siamo? Come di fronte a una sfinge nuova, stimolante quanto quella incontrata da Edipo sulla strada per Tebe; l'interrogativo è rivolto su ciò che crediamo di sapere dell'umano, e già la domanda rivela qualcosa su quella che sarà la risposta. Insieme alla finitudine ⁷⁶, quello che condividiamo con i giaguari e gli altri sé viventi - siano essi batteri, floreali, fungini o animali- è il fatto che, in una maniera o nell'altra, rappresentiamo il mondo circostante e questa modalità risulta costitutiva del nostro essere. Questa domanda induce a chiederci, seguendo la riflessione di Gregory Bateson, "in quale punto" esattamente, lungo questa solida estensione, "comincio io?"⁷⁷ . E mettendo in evidenza la natura contraddittoria della rappresentazione -sé o mondo? Cosa o pensiero? Umano o non umano? - indica che, meditando sulla domanda della Sfinge, potremmo arrivare a una comprensione più profonda della risposta di Edipo. Meditare sull'enigma attraverso un approccio etnografico a una serie di incontri amazonici altro-che-umani, indagare le nostre relazioni con questi esseri che esistono in qualche modo, ci spinge a mettere in discussione le nostre abituali risposte sull'umano. L'obiettivo qui non è sbarazzarsi dell'umano, né cambiargli la posizione, ma aprire la prospettiva permettendoci di vedere una più ampia connessione.

Come ha evidenziato Marilyn Strathern⁷⁸, l'antropologia fino al postmodernismo si è basata prevalentemente sull'idea che l'etnologo/antropologo dovesse ricercare le "culture", ovvero le rappresentazioni o esternazioni dei soggetti culturali che avevano

⁷⁵ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.45

⁷⁶ Silverman Kaja (2009) *A History of Dogs in the Early Americas*, Yale University Press, New Haven CT

⁷⁷ Bateson G. (1976) *Forma sostanza e differenza*, in *Id. Verso un'ecologia della mente*, trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano, p.500

⁷⁸ Strathern M., (1991) *Partial connections*, Walnut Creek, Altamira Press. p.26

un valore a sé stante rispetto alle soggettività stesse; in altre parole, l'esperienza dei singoli soggetti doveva essere "scartata" per arrivare alle cosiddette "rappresentazioni collettive", incarnanti un determinato modo di pensare condiviso dai membri della comunità, che fosse ristretta o allargata. In questo modo quello che si perdeva nell'analisi etnografica era il processo di costituzione delle esperienze stesse⁷⁹: le "culture" o le "rappresentazioni" -che qui intendo come sinonimi- non erano altro che una costruzione parallela rispetto a quella della "scienza moderna". Ogni cultura era un insieme codificato di rappresentazioni cognitive che si interponevano tra i soggetti e le loro pratiche per incanalarle, normarle o guidarle. Da una parte stava il soggetto con la sua sfera emotiva e biologica- qui intesa come un corpo sottoposto alle leggi della "Natura" - dall'altra la "cultura", definita come una sovrastruttura del primo.

Per quanto il postmodernismo avesse cercato di analizzare criticamente i processi di interazione tra l'etnografo e i "nativi", soffermandosi sulla natura negoziata del prodotto finale dell'incontro o, in altre parole, della scrittura, esso continuava con il concetto di rappresentazione-cultura e a reiterare una dicotomia tra simbolico e pragmatico, tra inconscio e manifesto. Soprattutto, l'antropologia postmodernista non era stata in grado di sviscerare la complessità delle sfumature nell'interazione tra il soggetto e la collettività⁸⁰, al punto che il primo diveniva letteralmente una rappresentazione della seconda. La fase successiva al postmodernismo, quindi, reagì cercando di reintegrare il soggetto esperienziale nelle proprie teorizzazioni: che cosa succede se si considera il singolo soggetto come un organismo polimorfo che si sviluppa lungo una catena storica e, al contempo, una relazione semi-simbiotica con l'ambiente e gli altri soggetti che incontra nel corso della sua esistenza? Cosa succede, in sintesi, se l'analisi antropologica diviene una scienza della trasformazione e dell'ibridismo tra regni che solitamente risultano disgiunti o, tutt'al più, giustapposti come soggettivo e collettivo, umani e non-umano?

L'invito è quello di ampliare lo sguardo analitico alla dimensione esperienziale e trasformativa dei soggetti. Il soggetto non è più un elemento spurio del collettivo, da mettere tra parentesi per raggiungere le astrazioni collettive, ma diviene "materiale

⁷⁹ Wagner R., (1991) *The Fractal Person*, in Maurice Goldelier, Martin Strathern (eds.), *Big Men Great Men. Personifications of Power in Malesia*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.159-174

⁸⁰Strathern M., (1991) *Partial connections*, Walnut Creek, Altamira Press. p.16

primario del collettivo”⁸¹, la stoffa con la quale il collettivo può esprimersi secondo un processo di introflessione ed estroflessione. Il collettivo e il soggettivo sono in una relazione intima, tale per cui si costituiscono a vicenda assorbendo elementi l’uno dell’altro. In altre parole “l’individuo e il gruppo sono false alternative, doppiamente implicate perché ciascuna implica l’altra”⁸². Non è un caso che Roy Wagner, uno degli esponenti chiave di questa fase storica, faccia riferimento ad Antonio Gramsci⁸³. Quest’ultimo infatti maturò una riflessione sull’interpretazione del soggettivo e del collettivo coniando il concetto di egemonia, indicando quella particolare relazione che permette alle rappresentazioni e pratiche collettive -le quali non possono essere distinte- di trasformare l’individuo, non soltanto a livello di codici culturali, anche nella fisicità del corpo, un fenomeno che Gramsci chiama “molecolare”⁸⁴, ovvero una trasformazione emica e, soprattutto, totale.

Sotto questa lente di analisi risulta imprescindibile, in quella che è la formulazione (alternativa) della categoria di persona, il superamento del criterio di discriminazione tra umano e non umano, o meglio, tra soggetto con diritti di proprietà a oggetto di proprietà del primo.⁸⁵ La persona diventa un termine pronominale, cioè all’interno di una relazione che determina la sua qualità di persona, è necessariamente contestuale e, quindi, cangiante. La persona assume perciò caratteristiche polimorfe, riproducendo l’intelaiatura delle relazioni senza essere una semplice somma di queste ultime, né riducendosi a una sola parte di esse.⁸⁶ Per cercare di capire cosa siano questi mutanti, spiriti, e assenza incontrate etnograficamente è necessario, omaggiando Viveiros de Castro, usare il concetto di metamorfosi⁸⁷ proposto nel suo celebre *Nativo Relativo*:

⁸¹ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp.11-52

⁸² Wagner R., (1991) *The Fractal Person*, in Maurice Goldelier, Martin Strathern (eds.), *Big Men Great Men. Personifications of Power in Malesia*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 162.

⁸³ivi, p.159

⁸⁴ Gramsci (1975) *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino; Pizza G. (2012) *Second Natura; On Gramsci's Anthropology*, *Anthropology and Medicine*, 19, 1, pp.95-106

⁸⁵ Mauss M (1923-24) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année sociologique*, tr. It. di Franco Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche*, Einaudi, Torino 1965

⁸⁶ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp.11-52

⁸⁷ Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Feb.-March 1998, *Hau Masterclass Series*, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quodlibet, Macerata 2019 p.132

capire l'altro e la sua visione del mondo significa dissipare la nostra costruzione di realtà a livello sistemico e strutturale, se non molecolare, per riprendere la metafora gramsciana alla quale era già ricorso, come abbiamo visto, Wagner.⁸⁸

Da un lato, arrivare alla metamorfosi significa far compiere una torsione all'accezione comune di corpo: esso non è più un involucro materiale, organo della mente, ma è un insieme di affezioni, propensioni, disposizioni e sentimenti. Siamo quindi nel dominio della fenomenologia. In particolare, della biologia teorica di von Uexkull, il biologo estone parte infatti dall'assunto che ciascuna specie abbia determinate disposizioni -o un *Bauplan*- che costruiscono un ambiente confacente all'organismo stesso, le cosiddette *Umwelten*. Quello che per una mosca è dotato di senso -e, quindi le connessioni tra determinati elementi e la mosca stessa- non corrisponde necessariamente a quello che per noi è significativo. Questo vale anche per il gatto domestico: la relazione della sua retina alla luce gli fa vedere solo determinati colori (il rosso, il giallo ecc.), così che alcuni oggetti non li trova colorati; per usare espressioni care a Holbraad, il concetto di colore viola non ha ragione di esistere, perché il gatto non vede il viola. Per capire la percezione felina dei colori, quindi, suggeriva Uexkull, bisogna adoperare un ragionamento induttivo, escludendo tutto ciò che è viola e tramutandolo in grigio, per esempio. Abbandonando il piano cognitivo, questo comprendere i colori del gatto diviene una metamorfosi ontologica, non più un universo di significati disincarnati: non vedere viola è essere gatto.

La comunicazione tra *Umwelten* diverse allora può essere estremamente complicata. Vedremo nel capitolo *pidging trans specie* come Kohn descrive questa difficoltà attingendo dall'esperienza di Juanito e i cani che, per capire di comportarsi male verso i loro padroni, devono attraversare una spersonalizzazione di loro stessi mediante droghe, divenendo quindi altro per guardandosi dall'esterno. Dall'altro, metamorfosi significa anche "prendere i nativi sul serio"⁸⁹ ed è chiaro che la comprensione dell'altro non è più

⁸⁸ Ingold (2000) *The Perception of the Environment. Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London; Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Feb.-March 1998, Hau Masterclass Series, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quidlibet, Macerata 2019; (2015) *The Relative Native*, Essay on Indigenous Conceptual Words, University of Chicago, Chicago tr.it. in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 pp.107-144

⁸⁹ Willerslev R. (2007) *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley

su un piano di validazione di una credenza: descrivere la particolare relazione, per esempio, degli indovini cubani con la polvere efficace *achè* in termini di credenza significa togliere realtà a quella determinata *Umwelt*, negarla e, al contempo, proiettare la nostra. Lo scarto tra una *Umwelt* e l'altra si trasforma da ontologico/fenomenologico, intesa come due realtà diverse, a valoriale/epistemologico, supponendo il valore di verità ad una realtà, l'altra, considerata come un malinteso, viene annullata e fagocitata in un'unica realtà considerata scientificamente vera, mentre l'altra è falsa.⁹⁰ Il passo decisivo è ritenerle entrambe possibili, non più dibattendo su una credenza ma su come entrare in empatia con l'altro, un'empatia che implica una trasformazione di noi stessi. Si ha quindi un'unità fenomenologica che ci permette di trasformarci e di vedere realtà diverse. Ecco come entra in gioco il prospettivismo, spiegato da Viveiros de Castro⁹¹: si ha un'unità fenomenologica perché la condizione di soggetto è data dall'occupare un determinato punto di vista. In altre parole, io ed il mio gatto, per riprendere l'esempio, viviamo in due mondi diversi: in uno, io sono il padrone e lui un amico non umano che fa le fusa quando lo accarezzo e mi fa compagnia mentre lavoro al computer. Nell'altro, io sono l'amico-servitore del gatto, dal quale può ottenere cibo. E ancora, in un mondo una mosca è una fastidiosa seccatura, nell'altro è un gioco divertente.⁹² In entrambi i mondi c'è un soggetto in relazione immersiva nel suo ambiente: di qui la comunanza fenomenologica, da una parte, e, dall'altra, l'assoluto carattere pronominale-contestuale di concetti come soggetto-oggetto. L'idea di prospettiva sarebbe confermata, secondo Viveiros de Castro, da una serie di miti amazzonici⁹³ secondo i quali tutti, umani e non-umani, viventi e non-viventi, sarebbero fatti dalla stessa sostanza che si è poi trasformata. Su questa luce siamo una trasformazione di qualcos'altro e ci siamo originati per la differenza interna (suddivisione interna della materia, direbbe Ingold) che, proprio in quanto tale, ci mette in correlazione.

⁹⁰ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.34

⁹¹ Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Feb.-March 1998, Hau Masterclass Series, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quodlibet, Macerata 2019

⁹² Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019

⁹³ Confermati da Santos-Granero F. (2009) *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, University of Arizona Press, Tucson

Eduardo Kohn, contribuendo etnograficamente alle teorie prettamente speculative di Viveiros de Castro, studiando le intrecciate relazioni della vita quotidiana che incontra ad Àvila descrive come nella sua ricerca siano emerse relazioni inter-specifiche e di come la comprensione di ontologie altre e la trasformazione delle nostre non avviene in modo asettico. A tal proposito Slavoj Žižek ha più volte ricordato⁹⁴, lo studioso, che sia un antropologo, un filosofo o uno scienziato sociale, per restare nell'ambito delle scienze umane, è parte integrante della realtà, è coinvolto in modo molto pratico-materiale in essa. Una realtà che si dà come inevitabilmente distorta perché il suo accesso è possibile soltanto attraverso un'apertura soggettiva, parziale. Non siamo elementi neutrali o vuoti specchi⁹⁵, bensì potenzialità. Potenzialità che definiscono i processi storici, politici e culturali che hanno portato a quella particolare relazione etnografica: lo spostamento del baricentro dall'esperienza, come nel caso dell'antropologia fenomenologica, all'ontologia, o meglio, all'ontologizzazione dell'esperienza, ha comportato lo scarto di tutte quelle sfumature ed ambiguità che sono imprescindibili per una consapevole "decolonizzazione della disciplina antropologica"⁹⁶. Si ha quindi la soggettività dell'etnografo, accompagnata da un vasto panorama di fattori che la influenzano: dalle dinamiche politiche di potere su macro-scala alle micro-idiosincrasie che si producono sul campo e che rendono l'intera esperienza unica e irripetibile. Questa soggettività si focalizza nello studio del "nativo", il quale viene analizzato e compreso attraverso un prisma ontologico che cerca di catturare la sua complessità e le sue dinamiche. E infine noi, come fruitori di questo incontro, ci troviamo coinvolti in questa trasformazione dei soggetti grazie alla diffusione degli studi antropologici che, alimentando la nostra empatia ci spingono ad esser parte nella metamorfosi.

⁹⁴ Slavoj Žižek (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London, p.925; (2015) *Figures of Negativity: A Critique of Object Oriented Ontology and New Materialism*, lezione registrata alla Princeton University, Aprile, <https://english.princeton.edu/events/critique-object-oriented-ontology-and-new-materialism>; (2016) *Afterword: Object, Objects Everywhere*, in Angon Hamasa, Frank Runa (eds.), *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, p 184

⁹⁵ Slavoj Žižek (2015) *Figures of Negativity: A Critique of Object Oriented Ontology and New Materialism*, lezione registrata alla Princeton University, Aprile, <https://english.princeton.edu/events/critique-object-oriented-ontology-and-new-materialism>

⁹⁶ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019

Questo processo è possibile solo nella misura in cui ripensiamo il concetto di umano, non umano e della relazione instaurata. Nel ripensare l'umano dobbiamo analizzare il tipo di indagine perché l'antropologia si adegui a questo compito; mentre l'antropologia socioculturale, nelle varie forme in cui è praticata oggi, assume gli attributi specifici degli esseri umani -linguaggio, cultura e società- a comprendere gli stessi umani, in questo processo, l'oggetto di analisi diventa isomorfo all'analisi con la conseguenza di non essere in grado di vedere le molteplici modalità in cui le persone sono connesse a un mondo di vita più ampio, o come questa fondamentale connessione modifica ciò che potrebbe significare esseri umani. Ecco perché è così importante allargare l'etnografia e portarla oltre l'umano. Un'etnografia che non si focalizza solo sugli umani o unicamente sugli animali, ma anche sul modo in cui umani e animali entrano in relazione rompe quella chiusa circolarità in cui restiamo confinati quando cerchiamo di comprendere la specificità umana a partire da ciò che è specifico degli umani.

Una delle principali preoccupazioni degli studi scientifici e tecnologici ⁹⁷della cosiddetta svolta "multispecie" animale⁹⁸, nonché dei numerosi studi accademici influenzati da Deleuze ⁹⁹, è stata quella di creare una cornice analitica che potesse includere sia gli umani che i non umani. "Con questi approcci condivido la profonda convinzione che il più grande contributo alle scienze sociali -il riconoscimento e le delimitazione di una realtà socialmente costruita come dominio separato- è anche la sua più grande maledizione."¹⁰⁰ Uno degli indubbi meriti di Kohn è l'aver cercato modi per superare tale problematica consapevole che sia una delle più grandi sfide che il pensiero critico debba affrontare oggi. L'influenza di Donna Haraway è stata determinata nella

⁹⁷ Si veda Latour B. (1993) *We Have Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA); (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory*, Oxford University Press, New York

⁹⁸ Si veda Haraway D. (2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis; Mullin M. e Cassidy R. (2007) *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*, Berg, Oxford. Choy, Timothy K., et. al, (2009) *A New Form of Collaboration in Cultural Anthropology: Matsutake World*, in *American Ethnologist*, 36 (2), pp.380-403;

Si veda anche la rassegna di Kirksey, Eben e Helmreich (2010) *The emergence of Multispecies Ethnography*, in *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp.545-575

⁹⁹ Deleuze G. e Guattari F. (2006) *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma (orig. 1980); per es. Bennett J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham NC

¹⁰⁰ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021

convinzione che ci sia qualcosa nelle nostre interazioni quotidiane con le altre creature che può aprire nuove possibilità di relazione e comprensione. Si apre così un nuovo spazio, un'area di critica e possibilità, tuttavia ostacolato nel suo produttivo impegno concettuale da alcune ipotesi condivise ampiamente con l'antropologia e la teoria sociale, che riguardano la natura della rappresentazione e dai tentativi di affrontare alcune delle difficoltà implicate da tali ipotesi sulla rappresentazione arrivando a soluzioni riduzioniste, appiattendo importanti distinzioni tra umani e altri generi di esseri, così come quelle tra sé e gli oggetti, affondando in soluzioni dualistiche che verranno riprese in seguito.

1.4 *We are not the only we*¹⁰¹

Negli ultimi due decenni del XX secolo gli studi delle scienze umani e sociali hanno riscoperto un nuovo interesse sull'antica questione del rapporto tra materia e spirito e della sua rilevanza per la crisi ambientale in cui ci troviamo immersi. La novità maggiore, in questo edificio collettivo, è la nuova prospettiva da cui vedere l'umano. Infatti, proprio perché mette finalmente in dialogo le scienze umane con quelle naturali, gli studi di tecnologia e società (STS), gli *animal studies* e quelli di genere, il *posthumanism* è in grado di rivelare la radicale incompletezza dell'umano, segnando così un "rifiuto a dare per scontata la distinzione tra 'umano' e 'non-umano' e a fondare le nostre analisi sulla presunta fissità di queste categorie"¹⁰². Nel trasferire il discorso onto-etico-epistemologico oltre l'umano, il progetto del *posthuman* non è quello di smantellare l'umano una volta per tutte, quanto piuttosto di ripudiare il dogma del suo eccezionalismo – un eccezionalismo connesso a varie forme di dominio, comprese quelle di genere, specie e natura. Come ha ben messo in luce Serpil Oppermann "agentività [*agency*], soggettività e intenzionalità non sono attributi esclusivi degli esseri umani. Per questo, le più ovvie manifestazioni del *posthumanism* sono da

¹⁰¹ Conferenza rilasciata da Kohn E. (2022) a American Library in Paris, 32 Aprile: <https://www.youtube.com/watch?v=rjBMrm6RWzI&t=49s>

¹⁰² Barad K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham e Lo p. 32

ritrovare in quei movimenti che si sono scagliati contro lo sfruttamento delle donne, degli animali e dell'ambiente naturale"¹⁰³.

Laddove l'umanesimo -al di là delle intenzioni liberatrici- si è trasformato in un discorso di veridicità e potere, il *posthumanism* offre invece l'occasione per una "svolta bio-egualitaria"¹⁰⁴, tanto da sembrare il compimento dell'invito lanciato nella seconda metà dell'Ottocento da Henry David Thoreau, che scrisse: "Si insiste troppo, in generale, sull'uomo [man]. Il poeta dice che lo studio proprio dell'umanità è l'uomo. Io dico: studia per dimenticare tutto ciò – assumi vedute più ampie dell'universo. Quello è solo l'egotismo della razza"¹⁰⁵.

Jane Bennett¹⁰⁶ nella sua filosofia politica chiede di rivedere la visione della materia da oggetto inerte da manipolare a valutarne l'influenza sul mondo socio politico, proponendo un'ontologia "dell'agire" in cui gli oggetti materiali sono considerati attori attivi all'interno delle reti di relazioni. Ci invita a pensare alla vivacità delle cose non umane e presumibilmente inanimate, a valutare la loro *agency* e la loro creatività, notando come questo prometta di coltivare una diversa sensibilità ecologica e diversi tipi di interventi politici nel conteso di crisi ambientale. Gli antropologi hanno rianimato così interessi per gli spiriti e le loro interazioni con gli umani, prendendo queste interazioni seriamente, se non letteralmente, come occasioni per ampliare la nostra nozione di *agency*. Forse gli umani sono solo un'espressione di *un'agency* più ampiamente distribuita, un'agenzia diffusa attraverso l'intero spettro della presunta antinomia tra materia e spirito. Richard Grusin¹⁰⁷ chiama questo decentramento "*The nonhuman turn*", potrebbe essere che spostando la nostra attenzione dall'umano per citare gli animali, l'effettività dei corpi, la materialità, la tecnologia e i sistemi organici e geofisici potremmo effettivamente evocare un'immaginazione ecologica che salvaguardi meglio anche gli esseri umani e questo proprio spostandoli dal centro di ogni indagine, azzardiamo ad indovinare che questioni come queste potrebbero aiutarci

¹⁰³ Oppermann S. (2013), *Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory*, in Gaard G., Estok S. e Oppermann S., eds., *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*, Routledge, London e New York, p. 28

¹⁰⁴ Braidotti R. (2013), *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge e Malden, MA. P. 526

¹⁰⁵ Thoreau H.D. (1962), *The Journal of Henry D. Thoreau*, a cura di B. Torrey e F. H. Allen, Dover, Mineola, NY p.369

¹⁰⁶ Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

¹⁰⁷ Grusin R.,(2015) *The nonhuman turn*: <https://philpapers.org/rec/GRUTNT>

a rinvigorire il nostro pensiero sulla spiritualità e sull'ecologia. Vedere questa compresenza non è solo un modo per oltrepassare la metafisica della sostanza e il suo corollario, la dialettica dell'alterità; è anche il segno incontrovertibile che esistere come esseri umani significa, letteralmente, oltrepassare i confini della "natura" umana. Ciò implica rifiutare la separazione essenzialistica tra umano e non-umano, e metterne in luce gli intrecci, le configurazioni associative, le co-emergenze: "Essere uno è diventare insieme a molti"¹⁰⁸. In questa dimensione co-attiva di essere e conoscere, l'esperienza umana dipende pertanto da dinamiche ibridative e le produce a sua volta. Dagli evidenti intrecci complessi degli enti materiali e delle pratiche discorsive stratificate nella cultura possiamo valutare come ogni esperienza umana è frutto e fonte d'ibridazioni. Strutturalmente e co-evolutivamente, infatti, "cultura" non è che "l'esito di un percorso ibridativo con l'alterità"¹⁰⁹. Come l'umano e il non-umano, anche la cultura e la natura sono confluenti, co-emergenti e in grado di definirsi solo sulla base di relazioni di reciprocità: sono "naturacultura", potente neologismo con cui Donna Haraway coglie perfettamente tale simultaneità.

Questa modalità *more-than-human* che caratterizza la conoscenza, l'essere e l'agire teorizzati dal postumanesimo accademico, è in realtà tipica delle ontologie indigene. Secondo Simone Bignall e Darlye Rigney, membri del gruppo di ricerca australiano INCF (Jumbunna Hub for Indigenous Nations and Collaborative Futures), l'accademia Occidentale nega alle persone Indigene¹¹⁰ questo riconoscimento, reiterando un atteggiamento colonialista. I due studiosi sostengono che il "*more-than-human*" ha caratterizzato l'ontologia, l'epistemologia, l'assiologia e l'etologia Indigene da tempi immemorabili e oggi questa caratteristica costituisce un significativo aspetto di identificazione condivisa attraverso tutto il mondo Aborigeno. Tuttavia "*according to the terms of its emergence in the Western academy 'after humanism', Continental posthumanism appears to ignore the prior existence of Indigenous knowledge of this*

¹⁰⁸ Haraway D. (2008), *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis. P.4

¹⁰⁹ Marchesini R. (2002), *Post-human: Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino p. 15

¹¹⁰ Utilizzo il termine "Indigeno" con la lettera maiuscola seguendo l'esempio di Bignall e Rigney. Questo è un aspetto del linguaggio inclusivo che si vuole adottare nella scrittura accademica australiana: tra le linee guida c'è quello di utilizzare termini come indigeno e aborigeno come aggettivi, e solo in alternativa alla mancata conoscenza del nome proprio della comunità a cui ci si riferisce. La lettera maiuscola indica il riferimento alle comunità native specificatamente australiane.

kind”¹¹¹. I due studiosi proclamano la necessità di un’alleanza tra la concettualizzazione Indigena “*more-than-human*” e la nozione di “postumanesimo” della filosofia Continentale. In questo caso è legittimo parlare di “concettualizzazione indigena” perché, diversamente dall’atteggiamento delle Nazioni Unite, viene riconosciuta la prospettiva emica degli attori sociali delle singole Nazioni Indigene: è possibile assimilarli perché sono essi stessi a ritenere di condividere “*significant commonalities associated with a philosophy of ‘being-more-than-human’ and a science based upon ‘natural laws of interdependence’*”¹¹². Tuttavia il postumanesimo è prevalentemente un “*Western philosophical phenomenon*”, emergente come una mossa critica “*within the Western academy*”¹¹³. Il tentativo di criticare e riconscepire umanità e natura prevalentemente in quanto costrutti culturali occidentali, ha avuto la conseguenza imprevista di eclissare tutte le concezioni alternative e non Occidentali di essere umano. Inoltre nel momento in cui si parla di sapere nativo, l’interesse non è focalizzato sulle persone ma piuttosto sul loro sistema di conoscenza e la loro concezione del mondo, ritenuta inferiore e “*dismissed as irrelevant and unworthy of academic hospitality*”¹¹⁴. Bignall e Rigney suggeriscono allora che le istituzioni accademiche contemporanee stiano conservando “un’imperialistica attitudine alla negazione” delle filosofie indigene, portandoci a riflettere se quest’attitudine non sarebbe accidentale ma “costitutiva” dell’epistemologia e soggettività occidentali. Nonostante il pensiero nativo sia spesso chiamato in causa anche all’interno del paradigma del postumanesimo, questo viene ancora troppo spesso utilizzato strumentalmente secondo i propri parametri e interessi. Con alcune eccezioni, alla filosofia indigena non è ancora stato riservato il posto che gli spetta all’interno della filosofia Occidentale, fatto che rende quest’ultima incapace di procedere ad una reale decolonizzazione del pensiero.

Anna Tsing cura un capitolo del volume *Anthropology and Nature* (Hastrup 2014), intitolando il suo contributo *More-than-Human Sociality: a Call for Critical Description*.¹¹⁵ La studiosa nota che se “sociale” significa “*made in entangling*

¹¹¹ Bignall, S., Rigney, D. (2019). *Indigeneity, Posthumanism and Nomad Thought. Transforming Colonial Ecologies*, in R. Braidotti, S. Bignall, a cura di, *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, Londra, Rowman & Littlefield International Ltd, p.160

¹¹² Ivi, 161

¹¹³ Ivi, 167

¹¹⁴ Ivi, 169

¹¹⁵ Tsing, A. L. 2014. *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, in K. Hastrup, a cura di, *Anthropology and Nature*, New York, Routledge, pp.27-42

relations with significant others”¹¹⁶ è chiaro che gli esseri viventi “*other than humans*” sono pienamente esseri sociali, poiché reagiscono e vengono trasformati dalle relazioni in cui sono immersi. La socialità è una proprietà sia degli esseri umani che dei non umani ed è per questo possibile parlare di “*more-than-human sociality*”, che include sia relazioni umane che non.¹¹⁷ È in questo senso che Eduardo Kohn in “*How forests think*”¹¹⁸, offre un contributo a queste critiche post-umane sviluppando un’analisi più solida per comprendere le relazioni degli umani con gli esseri non umani. L’autore sostiene l’idea che le foreste pensano e lo teorizza cercando di decifrare il legame tra i processi di rappresentazione che, formando il supporto di ogni pensiero, solo un’attenzione etnografica a ciò che si trova oltre l’umano riesce a mettere in evidenza. Le indagini così ottenute sono volte a ripensare i nostri assunti sulla natura della rappresentazione ed esplorare poi come tale riesame modifichi i nostri concetti antropologici. Kohn, attraverso la sua etnografia sulla popolazione Runa nell’Amazonia superiore dell’Ecuador, esplora come gli umani interagiscono con gli esseri al di là dell’umano -aldilà di loro- e non solo come pensano a quegli esseri viventi ma anche a come pensano con loro e a come sono pensati da loro definendo tale approccio “antropologia oltre l’umano”¹¹⁹. Questa complessità apre varie questioni: noi umani siamo pensati da qualcos’altro? da qualcun altro? siamo gli oggetti del pensiero di Altro? Quest’operazione guidata dall’autore è capitanata dal ricorso al lavoro di Charles Peirce e in particolare al suo lavoro in ambito semiotico: lo studio di come i segni rappresentino le cose nel mondo.¹²⁰ Peirce va oltre l’umano situando la rappresentazione nei meccanismi e nelle logiche di un più ampio universo non umano, da cui noi umani proveniamo. Come vedremo, Kohn si rivolge ampiamente al modo straordinariamente creativo in cui Terrence Deason, suo professore, applica la semiotica peirceana alla

¹¹⁶ *ivi*, p.27

¹¹⁷ *ibidem*

¹¹⁸ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un’antropologia oltre l’umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021

¹¹⁹ *ivi*, p. 51

¹²⁰ Peirce C. S. (1931) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge Ma; (1992) *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol 1 (1867-1893), a cura di Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington; (1998) *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol 2 (1867-1893), a cura di Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington

biologia e alle problematiche di ciò che egli definisce “emergenza”¹²¹, questioni che verranno riprese più tardi.

In questo modo noi umani non siamo le uniche menti in questo mondo e non siamo gli unici pensatori. Siamo distinti invece per il nostro uso simbolico del pensiero: il linguaggio, erroneamente assunto come unico tipo di segno usato, unico tipo di pensiero fino a misurare il mondo attraverso questo uso simbolico, linguistico. Scopriamo però con Kohn che il nostro linguaggio non è all’altezza del pensiero, c’è molto altro. Questo porta a nuovi significativi sviluppi intorno a quello che Stephen Jay Gould chiama the “*mismeasure of man*”¹²². Seguendo gli sviluppi della ricerca di Kohn ci manca la misura non dei compagni esseri umani, ovviamente lo facciamo, ci manca misurare i compagni esseri viventi, perché se li misuriamo lo facciamo secondo il nostro standard e il nostro esercizio e questo equivale a una conferma narcisistica del nostro unico posto del mondo come pensatori e come misura di ogni cosa. Nelle mani di Kohn, o più precisamente nelle mani dei suoi amici Runa, animali, piante e spiriti emergono come sé pensati e il cielo amazzonico ospita un’ecologia particolarmente densa di cellule sovrapposte, non vincolate da specie né vincolate da confini di pelle, né dalle esigenze del tempo. Donna Haraway, dall’università di Santa Cruz in California, commentando il libro di Kohn dichiara “la foresta pensante non è una metafora” (...) “questo libro ha cambiato miei sogni e ha rielaborato le mie abitudini interpretative consolidate, anche quelli multi-specie”¹²³. Vorrei, a questo proposito tronare sul titolo di questo libro, la scelta di Kohn è guidata dalla risonanza con la traduzione inglese del titolo del libro di Lèvy- Bruhl, *How natives think*¹²⁴, letteralmente Come pensano i nativi, in italiano tradotto in *Psiche e società primitive*, un pensiero ormai classico del pensiero animista. Allo stesso tempo, nell’ultima parte del libro l’autore traccia una distinzione importante: le foreste pensano; e quando i nativi (o altri) pensano a questo, vengono trasformati dai pensieri della foresta pensante. Inoltre nel titolo risuona anche con *Il pensiero selvaggio*

¹²¹ Deacon T.W. (2006) *Emergence: The Hole at the Wheel’s Hub, in The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, a cura di P. Clayton e P. Davies, Oxford University Press, Oxford, pp.111-150; (2012) *Natura incompleta: come la mente è emersa dalla materia*, trad. it. di A. Tutino, Le scienze, Roma

¹²² Gould Stephen Jay (1981) *The Mismeasure of Man*, W.W. Norton and Company, New York, London

¹²³ Commento al libro in prima edizione su copertina: <https://www.nhbs.com/how-forests-think-book>

¹²⁴ Lèvy- Bruhl C. (1910) *How natives think* tr.it di S. Lener, *Psiche e società primitive*, Newton Compton 1970

di Lèvi-Strauss¹²⁵, dove la riflessione dell'autore riguarda un genere di pensiero che è -e allo stesso tempo non è- addomesticato dall'umano. In questo senso è come la viola del pensiero (l'altro significato di *pensée*, pensiero), il fiore ornamentale a cui allude il titolo di Lèvi-Strauss. Nonostante la viola sia addomesticata e quindi "mansueta", è pur sempre viva.¹²⁶ Come noi, e come questi Runa. Selvaggio, ovviamente, è etimologicamente legato a silvestre -ciò che appartiene alla foresta (selvaggia); alla "selva selvaggia".

La riflessione etnografica, su questi cardini, risulta un tentativo di liberare il nostro pensiero. È un tentativo di mettere da parte, per un momento, le nostre dimore umane tormentate dal dubbio per aprirci a quei selvaggi pensieri viventi oltre l'umano che contribuiscono a fare di "noi" ciò che siamo.¹²⁷ Per farlo dobbiamo lasciare le nostre guide, siano esse *runa puma* o un metaforico Virgilio, dobbiamo abbandonare anche le foreste, la selva selvaggia. Dobbiamo lasciarli, non necessariamente per ascendere a moralità celesti, o a un certo tipo di *telos*, ma per entrare, anche per un momento, in questa generalità messa in luce: una generalità eterea, forse, che si estende aldilà dei particolari incontri etnografici. Cercando delle strade per aprire il nostro pensare ai pensieri viventi, ai sé e alle anime, ai numerosi spiriti della foresta e persino al Leone in quanto concetto e genere, l'antropologia sta provata a dire qualcosa di concreto su qualcosa di generale. "Ho cercato di dire qualcosa riguardo a un generale che si fa sentire "qui" in noi, mente allo stesso tempo si estende oltre noi, "laggiù".

L'antropologia è un lavoro di immersione etnografica, per intraprendere relazioni e per trovare nuove modalità di ascolto. "Avvolto nella carne e nella pelle cui sono arrivato, protetto dalle mie parole e dalle storie condivise, porto questi strumenti che mi rendono umano in questo mondo che chiamiamo 'campo'."¹²⁸ Con questa umiltà Kohn presenta il suo lavoro. Questo nome, 'campo', forse oggi potrebbe sembrare un po' datato e semplicistico dato che il compito di immersione può portare in luce tutti gli esseri che incontriamo, siano di tipo antropico che non, e lavorando non solo intorno alle comunità

¹²⁵ Lèvi-Strauss C.(1964) *Il pensiero selvaggio*, trd. It. di P.Caruso, Il Saggiatore, Milano

¹²⁶ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.379

¹²⁷ Ivi, pp.379-380

¹²⁸ Kohn E. (2022) a American Library in Paris, 32 Aprile: <https://www.youtube.com/watch?v=rjBMrm6RWzI&t=49s>

– in questo caso amerinde dell’Amazzonia Ecuatoriana, minacciata dalla distruzione delle ecologie e dei mondi relazionali- ma anche su noi stessi. Gli esseri a cui si può venire in contatto sono diversi e imparando ad ascoltare questi tipi di ‘altri’ da noi, siamo costretti a spogliarci da molti degli orpelli umani con cui siamo equipaggiati a viaggiare, così come lo sono gli schemi attraverso i quali normalmente pensiamo.

Nonostante il fatto che le teorie qui riportate sono modellate quasi interamente dal nostro equipaggiamento umano, l’antropologia, grazie al suo metodo compenetrante, ha una vocazione che può aprirci in modo univoco ai mondi in cui questi altri tipi di esseri abitano. I nostri tentativi di cimentarci con ciò che abbiamo potuto imparare con questa immersione etnografica sul campo e la riflessione intorno al modo in cui apprendiamo può permetterci di abilitare altri generi di concetti.

Così, al fine di cogliere i concetti emergenti che potrebbero unire questi pensieri per una sorprendente comprensione del pensiero, è necessaria una collaborazione concettuale e di campo, di riflessione filosofica, teoretica, ontologica, semiotica e normativa con le esperienze raccolte da chi ha la sincera intenzione di trasmettere quelle che sono, soprattutto, le diversità, portandoci testimonianze di luoghi e modalità lontane da noi ma allo stesso modo tanto stimolanti da poterci far riflettere e ideare un nuovo noi, collaborativo e rispettoso con la vita, con il pensiero.

Seguendo il riconoscimento dei modi in cui la cultura è ormai una forza della natura, alcuni geologi hanno proposto il termine “Antropocene” per l’epoca geologica in cui stiamo vivendo.¹²⁹ Vivere nel cosiddetto “tempo degli umani” ci impone di ripensare cosa intendiamo per umano, ripensare l’intreccio di passato, presente e futuro per chissà se è possibile evitare l’inevitabile battuta d’arresto del nostro tempo. Mantenere una sorta di etica che separa l’umano e il non umano non è più praticabile o pensabile né metafisicamente né praticamente. Si tratta quindi di riprendere le valenze sciamaniche, ancestrali e diplomatiche della vocazione antropologica, vestire quindi altri tipi di stoffe e dotarci di altri generi di strumenti. Aprire in questo modo il nostro pensiero, parafrasando la conclusione di Kohn, ci permette di realizzare un “Noi” più esteso, un Noi che può fiorire e prosperare non solo nelle nostre vite, ma anche nelle vite di coloro

¹²⁹ Antropocene è un termine coniato dal microbiologo Eugene Stoermer negli anni Ottanta del XX secolo e reso celebre dal Nobel per la chimica Paul Crutzen a partire dal 2000.

che vivranno oltre noi. “Questo sarà il regalo, seppur modesto, al futuro vivente.”¹³⁰ Se nel mondo di oggi, immersi in una crisi planetaria, il pensiero silvestre può offrire a coloro che vivono al di là di noi una prospettiva, non sarà un regalo modesto.

1.5 *Re wilding*, oltre i dualismi

L’antropologo britannico Tim Ingold è uno dei primi ad esprimere la necessità di ripensare uomo, società e ambiente, non come punti distinti e complementari, ma come un unico intreccio di relazioni.¹³¹ Da un punto di vista accademico egli considera urgente la “dissoluzione delle dicotomie” che separano le scienze biologiche da quelle umane, l’evoluzione dalla storia, i processi temporali della natura da quelli della cultura.¹³² Questa alleanza disciplinare nasce dalla presa di coscienza del fatto che la separazione tra scienze esatte e scienze umanistiche non è giustificata: la scissione qualitativa tra natura e umanità è infatti la conseguenza, non la causa motivante, dell’assenza di negoziazioni, relazioni e trasformazioni. L’ambiente non viene inteso come una realtà neutra sulla quale proiettare idee e rappresentazioni culturali, ma come un mondo incorporato nella vita stessa dei vari organismi che si radicano e si ancorano al suo interno. Ingold ha incentrato le sue ricerche sull’obiettivo di “superare questa separazione e ri-radicare il soggetto nel continuo della vita organica”¹³³, in un contesto scientifico in cui l’egemonia dell’approccio evolucionistico neo-darwiniano e della biologia sociale cresceva esponenzialmente. Queste discipline postulano e studiano l’ambiente come un insieme di elementi esogeni che mutano secondo leggi proprie, per ragioni completamente indipendenti dagli organismi, ai quali non rimane che adattarsi attraverso il meccanismo della selezione naturale. La natura è il mondo esterno, regolato da leggi oggettive immutabili e analizzabile attraverso il metodo scientifico, il quale è lo

¹³⁰ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un’antropologia oltre l’umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021p.380

¹³¹ Ingold, T. (2001). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge. P. 216

¹³² Ivi p. 133

¹³³ Ivi. p.106

strumento principe attraverso cui gli esseri razionali possono sfruttarle a proprio vantaggio, a diretto beneficio della società. L'autore parla di "cospirazione" nel riferirsi alla collaborazione delle branche del sapere che riducono il vivente a un essere composto da genotipo, mente e cultura, che non sono altro che astrazioni funzionali a far rientrare il mondo dell'esperienza nel modello meccanicistico scientifico. Egli propone un modo diverso di intendere ambiente e organismo, in una concezione in cui quest'ultimo sia riconosciuto come un'incarnazione del processo di vita. Viene denominato "pensiero relazionale" l'approccio che permette di trattare gli organismi come "luoghi di crescita e di sviluppo all'interno di un continuo campo di relazioni. È un campo che si dispiega (*unfolds*) nelle storie di vita degli organismi e che essi introflettono (*enfold*) [...] nelle loro specifiche morfologie, capacità di movimento, di conoscenza e di risonanza"¹³⁴. Soggettività e realtà esterna sorgono contemporaneamente in una situazione ibrida in cui ciò che è esterno da sé comincia all'interno e ciò che è interno a sé si espande all'esterno. Si palesa l'aspetto culturalmente umano nella natura e, parallelamente, si riscopre l'elemento naturale nella cultura incorporata, percepita e praticata: ambiente e soggetto emergono nello stesso momento attraverso un rapporto diretto, non mediato da geni, cultura o pattern cognitivi. Lo spazio viene dunque contemporaneamente sia rappresentato in un'innegabile dimensione cognitiva, sia percepito in una dimensione emotiva fenomenologico-esperienziale.

Tentando di assumere un approccio relazionale, diversi autori della cosiddetta svolta ontologica, ognuno a modo proprio, hanno proposto una "genealogia" dei dualismi tra natura e cultura, natura e società, soggetto ed oggetto, individuo e società, persone e cose, 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. Philippe Descola, antropologo francese allievo di Lévi-Strauss, svolge il suo primo lavoro di campo negli Anni 70 in Amazzonia, con gli *Jivaro-Achuar* e il rapporto uomo-ambiente è stato da subito il focus del suo interesse. Egli fa proprio il postulato secondo cui "*person and environment embrace an irreducible system; the person is part of the environment and, likewise, the environment is part of the person*"¹³⁵. Il

¹³⁴ Ivi, 79

¹³⁵ Descola, P., Pálsson, G. (2004). *Introduction*, in P. Descola, G. Pálsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (or. 1996), p.18

superamento del dualismo è un aspetto cardine dei suoi studio: 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"¹³⁶, 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. 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"¹³⁷. 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"¹³⁸; 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"¹³⁹. 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"¹⁴⁰. 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

¹³⁶Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021 p.93

¹³⁷ Ivi, p. 95

¹³⁸ Ivi, p.96

¹³⁹Ivi, p. 101

¹⁴⁰ Ibidem

può essere distribuito fra due tipi di realtà di cui si tratta di mostrare l'interdipendenza"¹⁴¹. Ma questo postulato, 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".¹⁴²

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.¹⁴³ 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"¹⁴⁴.

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 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 comparata¹⁴⁵. In più, l'esperienza che il sé fa del e nel mondo consiste nell'"oggettivazione", mediante il confronto con questi due "poli"

¹⁴¹ Ivi, p.102

¹⁴² Ivi, p.104

¹⁴³ Mancuso A. (2020), *Antropologia, "svolta ontologica", politica*, Rivista di antropologia contemporanea, Fascicolo 1, Gennaio-Giugno doi: 10.48272/98938

¹⁴⁴ Descola Ph., (2014) *The difficulty of composing worlds (and replying to objections)*, in HAU: Journal of Ethnographic Theory, 4 (3) p.440

¹⁴⁵ Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021

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”. 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, come vedremo, da Latour¹⁴⁶. Seguendo il ragionamento di Descola, 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. Chiamando “totemismo” la prima combinazione, “analogismo” la seconda, “animismo” la terza e “naturalismo” l'ultima. Questi principi di identificazione definiscono i 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”¹⁴⁷ .

Il ripensamento di uomo, natura e cultura come unico filo che si intreccia su sé stesso permette di decostruire il superficiale paradigma secondo cui essi sono tre fili distinti che formano un cesto: abbandonando un patrimonio epistemologico evolucionista e dualista, si scopre che questi elementi corrispondono a uno solo nel continuum dell'esperienza della vita. L'uomo è la natura che abita e la cultura che incorpora. A questo proposito sembra efficace l'immagine della quercia elaborata dal biologo estone Jakob von Uexküll¹⁴⁸ più volte ripresa dal discorso dell'antropologia ecologica. Se la

¹⁴⁶ Un esempio in Latour B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory*, Oxford University Press, New York

¹⁴⁷ Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021, p.141

¹⁴⁸ Uexküll, J. Von, (1957) *A stroll through the Worlds of Animals and Men: a Picture Book of Invisible Worlds*, cit. in Ingold (2000) *The Perception of the Environment. Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London

quercia è un albero, per noi esseri umani è automaticamente etichettabile con la categoria natura. Tuttavia se ci si sofferma a immaginare la prospettiva dei molteplici abitanti della quercia essa è invece cultura: riparo e protezione per la volpe, sostegno per la civetta, una strada per lo scoiattolo, un terreno di caccia per la formica, un luogo per deporre le uova per lo scarafaggio. Lo stesso albero figura in molteplici modi per le specie non umane, ma mai come albero. Von Uexküll utilizza il termine tedesco *Umwelt* traducibile come “universo soggettivo”, per descrivere l’ambiente come costituito dal progetto di vita di un organismo. Ogni organismo quindi vive nel proprio mondo soggettivo, definito dal modo di percepire l’ambiente specifico di ogni specie. Si potrebbe forse azzardarsi ad affermare che la Scienza è *l’Umwelt* dell’uomo Occidentale: un universo collettivo condiviso dalla nostra cultura e basato su un metodo d’indagine relativo e sicuramente non valido per tutte le specie viventi e neanche per tutti i membri del genere umano.

Un punto di partenza comune non solo al discorso teorico di Philippe Descola, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro – per citare tre delle figure più note di studiosi i cui approcci teorici sono in genere ricondotti alla ‘svolta ontologica’ –, ma anche a molte altre figure di primo piano dell’antropologia contemporanea, come Donna Haraway, Tim Ingold, Marilyn Strathern e Anna L. Tsing, è l’assunzione che la dicotomia natura/cultura non sia universalmente presente nei gruppi umani e che assumerla come distinzione ontologica precostituita, così come è stato fatto fino ad adesso in antropologia, ha condotto la disciplina, per ragioni che si vedranno, in un vicolo cieco. la crisi ecologica attuale, nella lettura dell’*ontological turn*, è il risultato di decenni di egemonia dell’ontologia tipica della modernità: molti conflitti ambientali contemporanei sono infatti contrapposizioni in cui emergono cosmologie e mondi possibili differenti dalla bipartizione natura/cultura, fatti/opinioni, umano/non umano, naturale/sovranaturale. La restituzione di legittimità al valore ontologico dei mondi degli altri, data da un superamento della concezione che li considera solo punti di vista di una stessa realtà, è la novità antropologica e politica che la svolta ontologica porta alla luce. La rivoluzionaria idea che un mondo altro non sia solo immaginabile ma anche abitabile.

Contribuendo all’esplorazione di come affrontare i dualismi, Eduardo Kohn spiega come i Runa di lingua quichua dell’Alta Amazzonia dell’Ecuador si relazionino alle

“logiche di vita” all’interno delle quali i popoli amerindi e foreste interagiscono. L’autore ci spinge a notare come l’uomo -usando il linguaggio- ha una tendenza intrinseca a creare dualismi; non lascia mai pensare che in Amazzonia non lo facciano ma mette in luce la radicale differenza: lì sono costretti a relazionarsi con un contesto ecologico di esseri molto più ampio rispetto a quello che siamo abituati ad accettare in occidente e questo crea come risultato il loro continuo intento di smantellamento di queste divisioni dualistiche, prima tra tutte quella tra mente e corpo. Questo continuo lavoro di smantellamento svolto dalle popolazioni amazzoniche dimostra come stia a noi controllare la nostra relazione con il suddetto dualismo, che sembra risorgere costantemente alla dinamica. I villaggi amazzonici, perché vivono e coesistono in sistemi complessi, dove devono capire altri tipi di esseri, sono obbligati a tenere sotto controllo questa relazione, e i risultati sono estremamente interessanti.

Prendendo in analisi, per esempio, la parola cane: non c’è nessuna connessione fisica o fonetiche a quel essere peloso a quattro zampe che mi si può presentare davanti scodinzolando. Allo stesso modo di cane possiamo chiamarlo *perro* o *dog* in quanto queste parole, in altre lingue, si riferiscono allo stesso modo all’animale in questione e questo vale perché nel linguaggio, perché una parola abbia significato deve prima riferirsi ad altri mondi, usando le parole di Kohn durante un’intervista “*in that kind of virtual ecology of science that forms a language*”¹⁴⁹. Questa dinamica comunicativa, che accomuna tutti gli umani, crea una separazione tra noi stessi e il mondo, non è solo una dinamica e sfida occidentale, ne siamo tutti coinvolti. La questione è che in alcuni luoghi, in determinati tempi storici, questa separazione viene caricata o, al contrario, attenuata.

Nel riportare la propria ricerca amazzonica sulla questione Kohn sottolinea alcuni esempi dalla lingua ecuadoregna *kichwa*, -evidenziando le differenze con la lingua madre *quechua*, precisando che non è una lingua originariamente amazzonica- per quanto faccia parte della stessa famiglia dei *quechua*, derivando dagli *Incas* espansi longitudinalmente per le Ande, si diffuse intorno al 1400 in Ecuador e in tutta l’amazzonia divenendo con i missionari una sorta di lingua franca. L’interessante differenza tra la lingua figlia *kichwa* parlata in amazzonia derivante dal *quechua* delle

¹⁴⁹ Kohn E. (2022) a American Library in Paris, 32 Aprile: <https://www.youtube.com/watch?v=rjBMrm6RWzI&t=49s>

Ande è che gli amazzonici hanno modificato la lingua creando qualcosa di meno simile all'uso comune linguistico. Chiaramente anche loro, come tutte le altre lingue, hanno parole comprensibili di significato solo attraverso il contesto, la fonetica e il contesto simbolico, ma esistono anche una enorme quantità di parole che risultano “*more like songs*” rimandando a delle immagini specifiche. Alcune di queste sono onomatopee, suonano cosa significano ed altre invece creano immagini di cambiamenti e movimenti: la parola pronunciata “*kias*” per indicare un machete che taglia nettamente e velocemente la vegetazione o la parola pronunciata “*tzupu*” per indicare un oggetto che entra in contatto e penetra l'acqua o la parola “*tiam*” per parlare della modalità di bere la birra di manioca rovesciando il contenitore e bevendola tutta fino alla fine. Tutti questi sono tentativi evidenti di rinaturalizzazione del linguaggio rompendo il suo stesso confine simbolico. Sono esempi di purificazione del linguaggio, per renderlo più selvaggio e questo è evidente in tutte queste parole onomatopoeiche che rappresentano un'azione, un gesto, un movimento che Kohn descrive ed imita molto bene durante un'intervista rilasciata all'American Library Paris.¹⁵⁰

Il *re-wilding* così si presenta come una opportunità, quasi paradossale di radicamento. Non è un caso che nelle ultime ricerche Kohn stia affrontando la sfida di inserire, insieme all'indagine etnografica, la ricerca semiotica e filosofica anche una ricerca sui sogni e psichedelica, richiamando appunto uno spazio all'interno del quale le immagini proposte dalla foresta, o dalla stessa natura, se vogliamo, si possono manifestare senza altri canali comunicativi. Risulta alto il rischio di separazione che si può creare con gli psichedelici, dichiara l'autore, ma essi forniscono un prezioso passaggio che come gli idiomi degli amazzonici hanno inselvaggito la lingua degli Incas delle Ande, può inselvaggiare la nostra anima. L'effetto descritto dopo la somministrazione sembra una contraddizione per l'intento dell'autore: non c'è niente di più dualistico nel lasciare il corpo mentre l'anima corre leggera tra le sensazioni, tant'è che anche la composizione della parola quechua *aya-waska* significa letteralmente “liana degli spiriti” o “liana dei morti”. Sembra però che questo potente decotto psichedelico permetta un viaggio all'anima perché poi torni al corpo fondendosi al suo sé più selvaggio.¹⁵¹

¹⁵⁰ ibidem

¹⁵¹ ibidem

Kohn attraverso il suo libro non ci catapulta nei caotici intrecci di mondi “naturali-culturali”¹⁵², la cui documentazione è diventata il tratto distintivo degli approcci antropologici ai non umani. Piuttosto, cerca di favorire un’immersione delicata in un pensiero che cresce: comincia con questioni semplici in modo che la complessità, il contesto e l’intreccio possano diventare gli oggetti stessi dell’analisi etnografica e non le sue condizioni indiscusse. Soprattutto i primi capitoli sembrano lontani da un’esposizione dei contesti complessi, storicamente situati e carichi di relazioni di potere che plasmano in maniera profonda i modi di essere Runa -un’esposizione che ci aspetteremmo dall’etnografica. Eppure quello che dichiaratamente cerca di fare Kohn riguarda la politica; gli strumenti che scaturiscono dall’analisi di come i Runa si relazionano con altri esseri possono contribuire a pensare in maniera differente il possibile e la sua realizzazione. Richiama così il concetto già accennato che Ghassan Hage definisce “alter-politica”¹⁵³: una politica che non si sviluppa dall’opposizione ai nostri sistemi attuali o dalla loro critica, ma si sviluppa a partire dall’analisi di un altro modo di essere, che qui coinvolge altri esseri viventi. Se la cultura è un “tutto complesso” [*complex whole*]¹⁵⁴ dalla definizione fondante di Edward B. Tylor¹⁵⁵: una definizione che evidenzia come le idee culturali e i fatti sociali si costituiscono reciprocamente in virtù dei contesti socioculturali sistemici che li sostengono, allora anche la cultura è un “tutto aperto” [*open whole*], aggiunge Eduardo Kohn. Esplorare tale apertura, e per il fatto stesso che esista indipendentemente dalla concreta realtà della chiusura simbolica, ci spinge a ripensare un concetto antropologico fondamentale: il contesto.

Un’antropologia oltre l’umano consiste quindi, in gran parte, nell’imparare a riconoscere come l’essere umano sia anche il prodotto di ciò che si trova al di là dei

¹⁵² Latour B. (1995) *Non siamo mai stati moderni*, trad.it. di G. Lagomarsino e C. Milani, Elèuthera, Milano

¹⁵³ Hage Ghassan (2012) *Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today*. Critique of Anthropology 32, n.3, pp. 285–308

¹⁵⁴ La traduzione si presenta spesso come “sistema complesso” si è scelto di tradurre con “tutto complesso” per mantenere un legame argomentativo.

¹⁵⁵ Tylor E. B., (1985) *Alle origini della cultura*, trad. it. di G.B. Bronzini, Edizioni dell’Ateneo, Roma, orig. 1871

contesti umani.¹⁵⁶ Coloro che si interessano ai non umani hanno spesso tentato di superare il noto dualismo cartesiano tra il campo simbolico dei significati umani e il campo senza significato degli oggetti, sia mescolandoli -espressi come nature-culture o materiale-semiotico lo dimostrano- sia riducendo uno di questi poli all'altro. "Il tutto aperto" invece vuole mostrare come i processi di rappresentazione siano specifici della vita e, in un certo senso, persino suoi sinonimi; riconoscere questo dato ci permette di situare i modi distintamente umani di essere al mondo come qualcosa che emerge in continuità con un più ampio regno vivente. L'elemento rappresentazionale esposto da Kohn è uno delle questioni che nel dibattito della svolta ontologica, per la maggior parte degli autori di riferimento, specialmente in quello che è il manifesto di tale movimento *Thinking Through Things*¹⁵⁷, risulta un concetto dal quale allontanarsi, se non abbandonandolo del tutto. Questa è una delle principali distanze che Kohn prende con il movimento, non solo considera la rappresentazione esistente, la pone inoltre al centro della sua riflessione e di cornice a tutti i rapporti viventi.

Se il simbolico, come sostiene Kohn è aperto, la domanda che sorge spontanea è a cosa si apra. Aprire il simbolico, attraverso questa esplorazione di segni oltre il simbolico, ci spinge a riflettere su ciò che intendiamo con reale, dato che in antropologia le fondamenta su cui finora poggia il concetto di reale -l'oggettivo e il contestualmente costituito- vengono destabilizzate dalle strane logiche nascoste di questi segni che emergono, crescono e circolano in un modo oltre l'umano.

"Oltre l'orizzonte giace un Leone, un Leone più che Leone di ogni singolo leone. E oltre alla parola "leone", che richiama questo Leone, ne giace ancora un altro, che potrebbe benissimo restituire lo sguardo. E oltre questo sguardo ce n'è uno che non muore mai, quello che chiamiamo "Leone" perché è un genere [*kinds*]."¹⁵⁸ Qualche cosa del leone vivente può persistere oltre la sua morte individuale in un lignaggio di Leoni a cui anch'esso contribuisce. Questa realtà resiste oltre a una realtà correlata che la sostiene, infatti, quando pronunciamo la parola leone per invocare un leone vivente,

¹⁵⁶ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.63

¹⁵⁷ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge.

¹⁵⁸ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.396

questa contribuisce, e allo stesso tempo si appoggia, a un concetto generale -Leone. Così, oltre l'enunciato "leone" (tecnicamente un contrassegno, *token*), si trova il concetto (il tipo, *type*) Leone; e oltre questo concetto, si trova un leone in carne ed ossa; e oltre tutti i leoni individuali, si trova un genere (o specie o lignaggio) -un Leone- che emerge dalle molte vite di questi numerosi leoni e le sostiene. Abbiamo già accennato come questo percorso abbia condotto l'autore a ripensare l'enigma che la Sfinge dell'antichità pose a Edipo: "Chi è quell'essere che al mattino cammina a quattro zampe, a due zampe nel pomeriggio e tre zampe la sera?". Avvicinandosi a questo enigma con una domanda specifica: "cosa cambia se la domanda della Sfinge viene posta da un luogo (leggermente) oltre l'umano?" *Come pensano le foreste* infatti può essere letto come una indagine etnografica sul perché sia di cruciale importanza vedere le cose dal punto di vista, anche, della Sfinge.

La sfinge ci invita a pensare con le immagini e questo è quello che in fondo Kohn suggerisce in questo libro: imparare a pensare con le immagini, al modo in cui ispirano le foreste. La domanda della Sfinge è un'immagine, un riflesso della sua risposta, una sorta di icona, dunque. L'enigma è come un'equazione matematica in cui Charles Sanders Peirce ricorda che i termini ai lati del segno sono mutamente iconici e dove imparare a vedere il 6 come tre 2 dice qualcosa di nuovo riguardo al numero 6.¹⁵⁹

Seguendo l'invito di Kohn possiamo imparare qualcosa, esaminando come la domanda della Sfinge, in quanto iconica, ci esorta a notare dei nuovi aspetti riguardo alla risposta di Edipo: l'essere umano. La domanda può attirare la nostra attenzione sull'animalità che condividiamo con gli altri esseri viventi (il nostro retaggio a quattro zampe), malgrado i nostri modi troppo umani e simbolici (e quindi morali, linguistici e socioculturali) di essere nel mondo restituiti dall'immagine della nostra andatura a due zampe. Può aiutarci a notare cosa nella vita che si estende oltre l'umano (e "al mattino cammina a quattro zampe") e la vita troppo umana ("a due zampe nel pomeriggio") hanno in comune: ovvero "l'anziano-e-il-suo-bastone "a tre zampe"" (che potremmo imparare a considerare come "mortale e immortale", "sé-e-oggetto"¹⁶⁰). Quest'ultimo evoca tre attributi chiave che condividiamo con gli altri esseri viventi: la finitudine, la

¹⁵⁹ Peirce C.S. (2003) *Grammatica speculativa*, in Id., Opere p.163-175; (1931) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge Ma p.274-302

¹⁶⁰ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p. 371

mediazione semiotica (“il bastone che tutti noi esseri viventi usiamo per percorrere a tentoni le nostre vite”¹⁶¹) e un particolare tipo di “terzità” specifico della vita. Questa terzità è ciò che l’autore chiama la qualità generale di “essere in futuro”; colei che coglie la logica della continuità della vita e il fatto che tale continuità è possibile solo grazie allo spazio che ognuna delle nostre morti individuali lascia alle vite degli altri.

Pensare con le immagini, come presentato con l’enigma della Sfinge si rivela una modalità innovatrice e proficua. Ogni genere di immagini che siano oniriche, uditive, aneddotiche, mitiche e persino fotografiche -nel testo infatti, ci sono storie raccontate senza parole attraverso una raccolta di fotografie in bianco e nero- e imparare a vedere i modi in cui queste immagini amplificano, rendendo manifesto qualche aspetto della via umana che si trova oltre l’umano, è, anche un modo di aprirsi alla distintiva logica iconica dei pensieri che la foresta pensa attraverso di noi. L’invito è infatti quello di provare a pensare con e attraverso la foresta, in immagini. La scelta di volgere l’attenzione alla Sfinge, e non a Edipo, rendendola protagonista è l’invito a guardare antropologicamente oltre l’umano e a quegli intrecci all’interno dei quali le categorie dualistiche emergono in tutta la loro limitatezza.

Riconoscendo questa apertura sorge la domanda: cos’è questo mondo oltre noi e oltre i mondi socioculturali che costruiamo? Kohn vira verso una riflessione sulla realtà come qualcosa che si estende oltre i due generi di reale che la nostra metafisica dualistica ci propone: da una parte, le nostre realtà distintamente umane, costruite socialmente e culturalmente; dall’altra, la materia “*stuff*” oggettiva che esiste nel mondo e oltre noi. “Non è una coincidenza che sto parlando con le mani per descrivere le scelte che offre una tale metafisica dualistica” viene tradotto da “*one hand... on the other hand*” , “in effetti, questo dualismo è profondamente radicato in ciò che significa essere umani, quanto la nostra tendenza a pensare in termini di mano destra e mano sinistra”¹⁶² “E non è una coincidenza se ho posto il regno della società e della cultura nella prima mano, la destra quindi, mentre ho relegato il regno delle cose nella seconda mano- quella che consideriamo più debole, illegittima e sinistra.”¹⁶³ Perché quello che consideriamo esclusivamente umano (le nostre anime, le nostre menti e le nostre culture) è ciò che

¹⁶¹ Ibidem

¹⁶² Ivi p.372; inoltre Hertz R. (2017) *La preminenza della mano destra: studio sulla polarità religiosa*, tr.it. di D. Altobelli, Mimesis, Udine

¹⁶³ Ibidem

domina attualmente il nostro pensiero dualistico. E questo relega il regno degli altri, i non umani (svuotati di animità, agentività e incantamento), alla mano sinistra (una mano che, nondimeno ha le sue possibilità sovversive)¹⁶⁴.

Questo dualismo non è solo il prodotto socioculturale di un tempo o di un luogo specifico, ma va “mano nella mano” con il fatto stesso di essere umani, considerando che la nostra propensione al dualismo, la nostra “dualità” [*twoness*], nei termini della Sginfè, è il prodotto delle proprietà distintive del pensiero simbolico umano e del modo in cui la logica inerente a questo genere di pensiero crea sistemi di segni che possono apparire radicalmente separati dai loro referenti mondani.

Il pensiero duale, quindi, è radicato in ciò che significa essere umani, e superare tale “lateralità” richiede una vera e propria impresa, quella di defamiliarizzare l’umano. Questo ci impone di intraprendere, come suggerito da Viveiros de Castro, un arduo processo di decolonizzazione del nostro pensiero. Kohn infatti, seguendo le orme del maestro, porta avanti questo progetto invitandoci a provincializzare il linguaggio per fare spazio a un altro genere di pensiero, un pensiero più vasto che abbracci e sostenga l’umano: il pensiero delle foreste, il pensare che pensa attraverso le vite di chi, come i Runa, o come vedremo i Yanomami (e altri), interagisce intimamente con gli esseri viventi della foresta in modalità che amplificano le logiche distintive della vita.

Il tentativo di arricchire e mobilitare concettualmente la riflessione nel quadro di un approccio antropologico che possa portarci oltre l’umano, in questi termini sembra essere un’offerta “scorretta” [*left-handed*] per contrastare quelli che consideriamo i modi “giusti” [*right*] di pensare l’umano.

Guardare oltre l’umano allora appare una strada percorribile per, non solo ridimensionare la nostra attitudine a creare dualismi concettuali, ma che per ridefinire lo stesso concetto di umano e Natura da una prospettiva diversa, inaugurando un pensiero olistico e organico. Saranno allora le voci di persone immerse in ecosistemi complessi che, affrontando quotidianamente l’equilibrio dalla tentazione di dividere in regni divisi il mondo, ci condurranno ad una augurata metamorfosi di concetti radicati in noi. Analizzando il rapporto trans-specie e la relazione con ambiente, anch’esso in relazione in quanto inter specifico e emergenziale, sarà possibile cogliere lo stimolo di apertura

¹⁶⁴Hertz R. (2017) *La preminenza della mano destra: studio sulla polarità religiosa*, tr.it. di D. Altobelli, Mimesis, Udine; Ochoa T.R (2007) *Version of the Dead: Kalunga, Cuban-Kongo Mareality, and Ethnography*, in *Cultural Anthropology*, 22 (4), pp. 473-500

dall'ascolto di prospettive altre; tanto stimolanti da toccare profonde questioni filosofiche annidate in noi, come il concetto stesso di esistenza e vita, così da favorire la lettura della complessità del reale.

2. Le foreste pensanti

È possibile sentire le immagini e vedere il suono.

Artavazd Pelechian

2.1 Ecologia dei sé

Eduardo Kohn sviluppa l'idea secondo cui le vite, e dunque anche le foreste, pensano. Considerando le implicazioni che derivano dall'idea secondo cui tutti gli esseri, inclusi quelli non umani, sono costitutivamente semiotici, Kohn delinea i nostri pensieri, distintamente umani, in continuità con i pensieri della foresta. Entrambi infatti sono in un senso o nell'altro il prodotto della semiosi intrinseca alla vita. "Tuttavia la vita è semiotica e tutta la semiosi è vita." In modi decisivi, dunque, la vita e il pensiero sono la stessa identica cosa: la vita pensa e i pensieri sono vite. Allora un'antropologia oltre l'umano deve trovare il modo di spiegare le qualità distintive del pensiero umano senza perdere di vista la sua relazione con queste logiche semiotiche più pervasive. Spiegare concettualmente la relazione che tale dinamica originale intrattiene con ciò da cui proviene, può aiutarci a capire meglio la relazione tra ciò che riteniamo essere distintamente umano e ciò che si trova al di là di noi.

Tutto ciò ha delle implicazioni nella comprensione di chi siamo "noi". Ovvero essendoci "pensieri viventi" c'è anche un "sé" e questo "sé", a livello più elementare, è un prodotto della semiosi. Questo è il *locus* -per quanto rudimentale ed effimero – di una dinamica vivente attraverso cui i segni giungono a rappresentare il mondo come li circonda per un "qualcuno", che emerge, in quanto tale, come risultato di questo stesso processo. Questo mondo è dunque "animato" e "Noi", come abbiamo visto, non siamo l'unico genere di noi.

In altri termini, Kohn guarda alle forme di rappresentazione -intese come forme di pensiero- oltre il linguaggio, accordando particolare attenzione al regno oltre l'umano in cui esistono. L'autore ci ricorda che se ci concentriamo solo su come i pensieri specificatamente umani si collegano simbolicamente – caratterizzando la relazionalità linguistica, culturale e sociale e il nostro modo di pensarla- perdiamo qualcosa della più ampia logica associativa del "pensieri viventi". Il fatto che gli esseri viventi non umani

siano costitutivamente semiotici li rende dei sé e questi sé non umani pensano e il loro pensiero è una forma di associazione che crea anche delle relazioni tra i sé. Occuparsi di quest'altra forma di pensiero come una tipologia di relazione, e a volte persino sentendola, emerge come il suo stesso oggetto concettuale; aprirci alle sue proprietà peculiari, come le possibilità generative inerenti alla confusione o all'indistinzione, ci spinge a immaginare un'antropologia che può andare oltre la differenza, intesa come componente relazionale atomica.

Anche il mondo allora è “incantato”: grazie a questa dinamica semiotica vivente, “l'intenzione-significato”¹⁶⁵ -ovvero i rapporti tra mezzi e fini, la significatività, il “riguardare qualcosa” [*aboutness*], il *telos*- è un tratto costitutivo del mondo e non solo qualcosa che gli umani impongono su di esso. Considerare la vita e il pensiero in questo modo cambia la nostra comprensione di cosa sono i sé, di come emergono, di come si dissolvono e anche di come si fondono in un nuovo genere di noi mentre interagiscono con altri esseri che hanno eletto la foresta tropicale come loro dimora, in quella complessa rete di relazioni definita “ecologia dei sé”.¹⁶⁶

Il modo in cui i Runa cercano di comprendere ed entrare in questa ecologia dei sé amplifica e rende manifesta la peculiare logica associativa attraverso cui i pensieri viventi entrano in relazione. Se, come ha affermato Marilyn Strathern¹⁶⁷, l'antropologia riguarda essenzialmente “la Relazione”, comprendere alcune delle strane logiche associative che emergono in questa ecologia dei sé ha delle importanti implicazioni per la ricerca. Ciò mostra come l'indistinzione sia un aspetto cruciale delle relazioni e modifichi la nostra comprensione della relazionalità; la differenza non è più comodamente alla base del nostro quadro concettuale, e questo cambia il mondo in cui pensiamo il ruolo centrale che l'alterità gioca nella nostra disciplina. Concentrarsi su queste dinamiche di semiotica vivente in cui opera l'indistinzione (da non confondere con la similarità intrinseca), ci aiuta anche a vedere come i generi [*kinds*] emergono nel mondo oltre l'umano. I generi non sono solo delle categorie mentali umane, siano esse

¹⁶⁵ Trad. it di *mean-ing* con il trattino per esplicitare il legame tra significato e intenzione (come in *to mean to do something*) messo in evidenza da Peirce C. S. (1931) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge Ma, 1.343. La traduzione è stata scelta per mantenere tale correlazione.

¹⁶⁶ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p. 64

¹⁶⁷ Strathern M. (1995) *The Relaction: Issues in Complexity and Scale*. Vol. 6, Prickly Pear Press, Cambridge

innate o convenzionali; sono il risultato della maniera in cui gli esseri si relazionano l'uno con l'altro in un'ecologia dei sé, attraverso modalità che implicano una sorta di confusione. Capire come entrare in relazione con i diversi esseri che abitano questa vasta ecologia dei sé costituisce una sfida allo stesso tempo pragmatica ed esistenziale. L'indagine etnografica proposta da Kohn mostra come i Runa, affrontano tali sfide, proponendo delle riflessioni intorno a queste, ed è da qui che ci proponiamo di imparare¹⁶⁸.

Una delle riflessioni più toccanti è riportata nella trattazione della questione generale di come la morte sia intrinseca alla vita. Cacciare, pescare e posizionare delle trappole colloca i Runa in una relazione particolare con i molti esseri che compongono l'ecologia dei sé in cui viviamo. Queste attività spingono i Runa ad assumere i punti di vista, e dunque a riconoscere che tutte le creature che cacciano, così come le molte altre creature con cui si relazionano gli animali cacciati, hanno dei punti di vista. Li spinge a riconoscere che queste creature abitano una rete di relazioni che si basa in parte sul fatto che i suoi membri costitutivi sono sé viventi e pensanti. I Runa entrano in questa ecologia dei sé in quanto sé, e ritengono che la loro capacità di entrare in questa rete di relazioni -l'essere consapevoli della presenza degli altri sé e il relazionarsi con essi- dipenda dal condividere questa qualità con gli altri esseri che compongono questa ecologia.

Essere consapevoli della seità, della qualità del sé [*selfhood*] dei molteplici esseri che popolano il cosmo pone delle particolari sfide. I Runa entrano nell'ecologia dei sé della foresta per cacciare, il che significa che riconoscono gli altri come dei sé alla stregua di se stessi, al fine di trasformarli in dei non-sé. L'oggettivazione in questo senso è, quindi, il rovescio dell'animismo e non è un'operazione scontata. Inoltre, la capacità di un sé di distinguere altri sé poggia sul fatto, e allo stesso tempo evidenzia, che ogni sé è effimero: un sé può rapidamente smettere di esserlo. Sotto il titolo "la cecità dell'anima" Kohn mappa i momenti in cui si perde questa capacità di riconoscere gli altri sé e mostra come ciò si traduca in una sorta di alienazione monadica, visto che ci si ritrova sradicato dall'ecologia relazionale dei sé che costituisce il cosmo.¹⁶⁹

¹⁶⁸Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021. Cap.2 e 3

¹⁶⁹Ivi. pp.193-234

Il fatto che la morte sia intrinseca con la vita illustra quella che Cora Diamond¹⁷⁰ ha definito “difficoltà della realtà”. È una contraddizione fondamentale che può sopraffarci con la sua incomprendibilità. E, come sottolinea l’autrice, a questa difficoltà se ne aggiunge un’altra: a volte, e per alcuni, tali contraddizioni sono completamente irrilevanti. Anche il senso di disgiunzione che tutto suscita fa parte della difficoltà della realtà. Cacciare, in questa vasta ecologia dei sé in cui ognuno deve essere un sé in relazione a tanti altri generi si sé che poi cercherà di uccidere, mette in risalto tali difficoltà; nell’intero cosmo risuonano le contraddizioni intrinseche alla vita.¹⁷¹

La trattazione si occupa quindi della morte nella vita, ma soprattutto di quelle che Stanley Cavell chiama le “piccole morti” della “vita quotidiana”¹⁷². Esistono molti tipi e diverse scale di morte. Ci sono numerosi modi in cui cessiamo di essere sé per noi stessi e gli uni per gli altri. Esistono molti modi in cui veniamo sradicati dalla relazione e molte occasioni in cui restiamo ciechi di fronte a essa o addirittura la sopprimiamo. In breve, ci sono molte modalità di disincanto. A volte l’orrore di questo fatto quotidiano della nostra esistenza irrompe nelle nostre vite, diventando una “difficoltà della realtà”, altre volte viene semplicemente ignorato.

2.2 *Pidgin* trans- specie

L’altra grande sfida posta dal vivere in relazione con così tanti sé, all’interno di questa vasta ecologia di sé, si concentra sul problema di come comunicare con successo e in modo sicuro con i diversi generi di esseri che popolano il cosmo. Comprendere ed essere compresi da esseri la cui padronanza del linguaggio umano è costantemente in discussione pone delle difficoltà intrinseche. E quando la comunicazione con questi esseri funziona, può essere destabilizzante, nonostante, in un certo senso, la comunicazione implica sempre una comunione. Detto altrimenti, comunicare con gli altri implica, in una certa misura, quello che Donna Haraway¹⁷³ chiama “divenire con” gli altri. Nonostante la promessa di ampliare i modi di essere, tutto questo può

¹⁷⁰ Diamond Cora (2008) *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, in *Philosophy and Animal Life*, a cura di S. Cavell et.al., cit., pp.43-83

¹⁷¹ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un’antropologia oltre l’umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.60

¹⁷² Cavell S. (2005) *Philosophy and Animal life*, Columbia University Press, New York p.128.

¹⁷³ Haraway D. (2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis

minacciare una seità più specificatamente umana che i Runa, a dispetto del loro desiderio di espansione, cercano di mantenere. La gente di Àvila, espone Kohn, trova delle strategie creative per aprire i canali di comunicazione con altri esseri, attraverso modalità che mettono al contempo un freno a processi trasgressivi che potrebbero avere effetti eccessivamente generativi.

Questa riflessione si concentra sull'analisi semiotica dei tentativi umani degli abitanti del villaggio in esame di comprendere ed essere compresi, secondo una comunicazione definita "*pidgin trans- specie*"¹⁷⁴, dai propri cani. Kohn infatti riporta, per esempio, come la gente del villaggio amazzonico tenta di interpretare i sogni dei propri cani somministrando loro persino delle sostanze psichedeliche per poter dare agli animali dei consigli – passando contemporaneamente a comunicazione tra specie dalle proprietà sorprendenti.

La relazione tra uomo-cane è particolare, anche per il mondo in cui si intreccia con altre relazioni. Con e attraverso i propri cani le persone cercano connessioni sia con l'ecologia dei sé della foresta nel suo insieme, sia con quel mondo sociale fin troppo umano che si estende oltre il villaggio e le foreste circostanti e che incorpora anche strati di eredità coloniali.

In questa linea, soffermandosi sulla relazionalità in questo senso più ampio, l'autore si occupa di come i Runa si relazionano non solo con le creature viventi della foresta, ma anche con i suoi spiriti e con i molti e potenti esseri umani che hanno lasciato un'impronta nel paesaggio. È impossibile districare il modo in cui i Runa si relazionano con i loro cani, con le creature viventi della foresta, con i suoi spiriti eterei ma reali e con varie figure -i grandi proprietari terrieri, i preti, i *colonos* – che nel corso del tempo hanno popolato il loro mondo. Sono tutti parte di quell'ecologia che rende i Runa quel che sono. "Tuttavia, resisto alla tentazione di trattare questo nodo relazionale come una complessità irriducibile" riflette Kohn. Possiamo imparare qualcosa su tutte queste relazioni e sulla relazionalità in generale prestando particolare attenzione alle modalità specifiche attraverso cui si tenda la comunicazione con i diversi esseri. Questi tentativi di comunicazione rivelano alcune proprietà formali della relazione -una certa logica associativa, un insieme di vincoli- che non sono i prodotti contingenti delle biologie

¹⁷⁴ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.257

terrestri e nemmeno quelli delle storie umane, ma sono istanziati negli uni e nelle altre, dando forma a entrambi.¹⁷⁵

Senza perdere quindi i risultati fino a questo punto raggiunti, Kohn a questo punto riporta la sua antropologia verso il “troppo umano” - chiarendo perché il suo approccio rimanga antropologico e non sia, per esempio, un approccio ecologico che mappa il modo agnostico le relazioni multispecie. I Runa, nei loro viaggi oltre l’umano, nei loro tentativi di comunicare con gli animali e gli spiriti che popolano questa vasta ecologia dei sé che si estende oltre loro, non desiderano smettere di essere umani. Di conseguenza Kohn ne traccia etnograficamente le diverse strategie necessarie per superare le modalità umane di comunicazione assicurando, al tempo stesso, uno spazio per un modo di essere specificatamente umano.

Un aspetto centrale dei nostri modi distintivi di esseri umani, derivanti dalla nostra propensione a pensare attraverso simboli, è che noi umani, al contrario degli altri esseri viventi, siamo creature morali. Questo è qualcosa che i Runa non perdono mai di vista mentre cercano di cavarsela in un’ecologia di sé permeata dai retaggi di una storia coloniale troppo umana.

“Non possiamo permetterci di ignorare questo regno troppo umano se vogliamo spingerci oltre l’umano”¹⁷⁶ scrive Kohn. Detto questo, imparare a prestare attenzione alle diverse vite che esistono oltre l’umano e quindi, seguendo questo passo, oltre la morale, permettendo alle logiche della vita di lavorare attraverso di noi, è in sé una pratica etica.

Tentando di mettere in relazione il troppo umano con ciò che si trova oltre l’umano, la dinamica di “*pidgin trans-specie*” rivela qualcosa sul concetto di “oltre” inteso come analitica. Oltre, per il modo in cui viene impegnato, eccede il suo oggetto ponendosi allo stesso tempo in continuità con esso; un’antropologia oltre l’umano riguarda ancora l’umano, anche se -e precisamente perché- guarda a ciò che si trova oltre essa stessa -un oltre che sostiene anche l’umano.

Gran parte della proposta di Kohn concerne il fatto di andare oltre l’umano per spingersi verso il regno della vita e con quello che chiama “la fluida efficacia della forma”¹⁷⁷ l’autore intende andare oltre il regno della vita, spingendosi verso gli strani meccanismi

¹⁷⁵ Ivi, p. 68.

¹⁷⁶ Ivi p.375

¹⁷⁷ Ivi p.267

della forma che sostengono la vita umana e quella non umana. L'antropologo allora esamina le particolari proprietà inerenti alla generazione e alla propagazione dei modelli e come queste modifichino la nostra comprensione della causalità e dell'agentività mostrando che la forma è il suo stesso genere di reale, un reale che emerge nel mondo e viene amplificato grazie alla maniera distintiva in cui gli umani e i non umani se ne servono.

La vita dei segni è caratterizzata da una molteplicità di proprietà logiche unidirezionali e innestate che sono squisitamente gerarchiche, sostiene Kohn. Eppure, nella politica piena di speranza che cerchiamo di coltivare, privilegiamo l'eterarchia sulla gerarchia, il rizomatico sull'arborescente e siamo felici di rintracciare tali processi orizzontali - trasferimento genico laterale, simbiosi, commensalismo e simili- nel mondo vivente non umano. "Credo che questo sia un modo sbagliato di dare un fondamento alla politica" dichiara l'autore. La moralità, come il simbolico, emerge dell'interno -non al di là- dell'umano. Proiettare la nostra moralità, che giustamente privilegia l'uguaglianza, su un paesaggio relazionale composta in parte da associazioni innestate e unidirezionali di natura logica e ontologica, ma non morale, sarebbe una forma di narcisismo antropocentrico che ci rende ciechi ad alcune proprietà di questo mondo oltre l'umano. Di conseguenza, ci rende incapaci di sfruttarle politicamente, è in questa logica che Kohn cerca di mappare come tali relazioni innestate vengano catturate e dispiegate in mondi morali, senza esserne i prodotti.¹⁷⁸

Gerarchia e forma diventano in questa analisi elementi orientativi, tanto che Kohn, sviluppa un'analisi della significatività antropologica della forma fluidificata ovvero, la ricerca di come emergano specifiche configurazioni dei limiti di ciò che è possibile, la maniera singolare in cui tali ridondanze si propagano e l'importanza che possono avere per le vite umane e non, nelle foreste che circondano il villaggio amazzonico. "Non è facile occuparsi della forma da un punto di vista antropologico. Né mente né meccanismo, la forma non rientra facilmente nella metafisica dualistica che ereditiamo dall'Illuminismo – una metafisica che ancora oggi, in modalità che spesso passano inosservate, ci porta a considerare la causalità in termini di spinte e resistenze meccanicistiche o all'interno di significati, interazioni e desideri che di solito rileghiamo

¹⁷⁸ Ivi, p. 69

al regno dell'umano.”¹⁷⁹ Se gran parte del libro è dedicata a smantellare le eredità più persistenti di questo dualismo, seguendo le implicazioni dell'idea che il significato, in senso ampio, sia parte integrante del mondo vivente oltre l'umano, Kohn cerca poi di fare un passo ulteriore, andando non solo al di là dell'umano, ma anche al di là della vita. Si occupa così delle strane proprietà della propagazione dei modelli, proprietà che eccedono la vita nonostante tali modelli vengano sfruttati, nutriti e amplificati dalla vita stessa. In una foresta tropicale brulicante di innumerevoli forme di vita, questi modelli proliferano a dismisura. Per misurarsi con la foresta alle sue condizioni, per entrare nella sua logica relazionale, per pensare con i suoi pensieri, è necessario entrare in sintonia con questi modelli.

Per forma dunque Kohn non si riferisce alle strutture concettuali -innate o apprese- attraverso cui noi umani conosciamo il mondo, né a un platonico regno delle idee. Piuttosto fa riferimento a uno strano e tuttavia mondano processo di produzione di propagazione di modelli, che Deacon¹⁸⁰ caratterizza come “morfodinamico” - un processo la cui peculiare logica generativa permea necessariamente, nella misura in cui se ne servono, gli esseri viventi umani e non umani.¹⁸¹

La forma non è quindi mente e nemmeno simile a una cosa [*thinglike*], presentando un'altra difficoltà per l'antropologia: la forma manca della tangibile alterità del comune oggetto etnografico. Quando siamo al suo interno, non abbiamo nessun punto d'appoggio; non può essere definita dal mondo in cui resiste, non si presta a una conoscenza per contatto. È anche fragile ed effimera. Quando scompare la particolare geometria dei vincoli che la sostengono, la forma semplicemente svanisce, come accade ai vortici dei mulinelli che a volte si formano del rapido scorrere dei fiumi amazzonici. È per questo che la forma resta totalmente esclusa dai nostri classici schemi di analisi.

L'antropologo diligentemente riesamina, a questo proposito vari esempi etnografici, storici e biologici con lo scopo di dare un senso ad un sogno enigmatico avuto durante una notte ad Àvila che riguardava la relazione tra Kohn e alcuni animali della foresta e

¹⁷⁹ivi, p.70

¹⁸⁰Deacon T.W. (2006) *Emergence: The Hole at the Wheel's Hub, in The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, a cura di P. Clayton e P. Davies, Oxford University Press, Oxford, pp.111-150; (2012) *Natura incompleta: come la mente è emersa dalla materia*, trad. it. di A. Tutino, Le scienze, Roma

¹⁸¹Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.70

con i signori degli spiriti che li controllano. Addentrandosi in questa ricerca l'autore scopre ed analizza proprietà peculiari della forma, per capire, nello specifico, come essa altera la temporalità delle relazioni di causa ed effetto, e come giunge a mostrare la sua "fluida efficacia" propagandosi attraverso di noi.¹⁸² L'interesse è rivolto in particolare a come la logica della forma esercita la sua effettualità sulla logica dei pensieri viventi. Cosa succede al pensiero quando viene liberato dalle proprie intenzioni, quando, con le parole di Lévi-Strauss, non gli chiediamo nessun rendimento?¹⁸³ Che genere di ecologie permette di sondare e, allo stesso tempo, quali nuovi tipi di relazioni rende possibili?¹⁸⁴ La questione, nello scorrere delle pagine, diviene anche estremamente pratico, di come entrare nella forma per farne qualcosa.

La ricchezza della foresta -si tratti di selvaggina o prodotti legati all'estrazione- si accumula secondo modelli definiti e per accedervi occorre trovare il mondo di decifrare la logica di questi modelli. Kohn così affronta l'impresa di mappare le varie tecniche sciamaniche e non, utilizzate a questo scopo, occupandosi anche del doloroso senso di alienazione che provano i Runa quando non riescono a decifrare le molteplici nuove forme che nel corso del tempo sono state il serbatoio di tanto potere e ricchezza.¹⁸⁵

Ripensare la causa attraverso la forma ci costringe anche a ripensare, ancora una volta, l'agentività [agency]. Significa chiedersi cosa sia questa modalità di fare senza fare assolutamente nulla e che tipo di politica può nascere da questa particolare modalità di creare associazioni. Comprendere come la forma emerge e si propaga nella foresta e nella vita di coloro che si relazionano a essa -si tratti di delfini di fiume, cacciatori o boss del caucciù- e capire la fluida efficacia della forma è di fondamentale importanza per sviluppare un'antropologia che riesca a occuparsi di quei molteplici processi essenziali alla vita, umana e non umana, che non sono costituiti a partire da atomi di differenza.

Come pensano le foreste è in sostanza un libro sul pensiero. Per dirlo con de Castro, è un appello di fare dell'antropologia una pratica che mira alla "decolonizzazione

¹⁸² Ivi, p. 71

¹⁸³ Lévi-Strauss C.(1964) *Il pensiero selvaggio*, trd. It. di P.Caruso, Il Saggiatore, Milano p.240.

¹⁸⁴ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021, p.71

¹⁸⁵ Ivi, p.71

permanente del pensiero”¹⁸⁶. Siamo colonizzati da certi modi di pensare la relazionalità, riusciamo a immaginare i modi in cui i sé e i pensieri formano associazioni solo attraverso le nostre convinzioni sulle forme di associazione che strutturano il linguaggio umano. Così, in maniera spesso inavvertita, proiettiamo queste convinzioni su non umani e senza rendercene conto, attribuiamo a questi delle proprietà che sono nostre e di conseguenza, ulteriormente, gli chiediamo narcisisticamente di restituirci un riflesso critico di noi stessi.

Quindi, come dovremmo pensare con le foreste? come fare in modo che i pensieri che appartengono e provengono dal mondo non umano liberino il nostro pensiero? “le foreste sono un buon punto di partenza per pensare perché esse stesse pensano” risponde Kohn, sottolineando quanto prenda sul serio questa affermazione, chiedendosi quali siano le implicazioni per comprendere cosa significa esseri umani, in un mondo che si estende al di là di noi. Kohn dimostra come il fatto stesso di poter affermare che le foreste pensano è curiosamente un prodotto del fatto che le foreste pensano in questo modo: “Queste due cose- l’affermazione di sé e l’affermazione che possiamo enunciare quest’affermazione- sono correlate: possiamo pensare oltre l’umano proprio perché il pensiero si estende oltre l’umano.”¹⁸⁷

L’intento è quello di liberare il nostro pensiero da quel bagaglio concettuale in eccesso che si è accumulato per la nostra esclusiva attenzione -a discapito di tutto il resto- a ciò che rende noi umani eccezionali. Kohn in questa sede sviluppa un metodo per plasmare nuovi strumenti concettuali a partire dalle proprietà inattese di quel mondo oltre l’umano che l’etnografia permette di scoprire e così facendo, cerca di liberarci dalle nostre barriere intellettuali. Mentre impariamo a occuparci etnograficamente di ciò che si trova oltre l’umano, alcuni strani fenomeni passano improvvisamente in primo piano; tali fenomeni amplificano e allo stesso tempo esemplificano alcune delle proprietà generali del mondo in cui viviamo. Se attraverso questa forma di analisi riusciamo a trovare dei modi per amplificare ulteriormente questi fenomeni, allora possiamo coltivarli come concetti e mobilitarli come strumenti. Privilegiando metodologicamente l’amplificazione rispetto, per esempio, al confronto o alla riduzione, possiamo attingere

¹⁸⁶ Viveiros de Castro (2017) *Metafisiche cannibali: elementi di antropologia post- strutturale*, tr.it. M.Galzigna e L.Liberale, ombre corte, Verona p.28.

¹⁸⁷ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un’antropologia oltre l’umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.73

a un'antropologia sostanzialmente differente che può aiutarci a capire come potremmo vivere meglio in un mondo che condividiamo con altri generi di vite.¹⁸⁸ Le logiche delle dinamiche viventi e il tipo di fenomeni accessori che essere creano e allo stesso tempo integrano, potrebbero inizialmente apparire strane e controintuitive ma, come dimostra Kohn, permeano anche le nostre vite quotidiane, e potrebbero aiutarci a comprenderle in modo diverso se semplicemente imparassimo ad ascoltarle.

Tale enfasi sulla defamiliarizzazione, inteso come vedere ciò che è strano come familiare in modo che il familiare appaia come qualcosa di strano, richiama alla mente una lunga tradizione antropologica che si concentra su come la comprensione dei contesti -sia storici, sociali, culturali- destabilizzi ciò che consideriamo modi di essere naturali e immutabili. Tuttavia, se paragonato con le pratiche di distanziamento associate ai più tradizionali, e liberatori, esercizi etnografici o genealogici, vedere l'umano partendo dall'oltre umano non solo destabilizza ciò che è scontato, ma cambia i termini dell'analisi e della comparazione.¹⁸⁹

Lo studio oltre l'umano, in ultima analisi, modifica la nostra comprensione di concetti analitici fondati quali cotesto, rappresentazione, relazione, sé, fini, differenza, similarità, vita, il reale, mente, persona, pensiero, forma, finitudine, futuro, storia, causa, agentività, relazione, gerarchia e generalità. Cambia ciò che intendiamo con questi termini e dove posizioniamo i fenomeni a cui si riferiscono, così come la nostra comprensione degli effetti che tali fenomeni hanno nel mondo vivente in cui viviamo.

2.3 Il futuro vivente

“Il futuro vivente (e l'imponderabile peso dei morti)” costituisce l'ultimo traguardo teorico dell'opera di Kohn che a questo punto si volge verso l'aldilà del regno degli spiriti, che si trova oltre il regno dei viventi.¹⁹⁰ Il suo principale obiettivo è quello di capire in che modo questo regno ci dica qualcosa su come la vita stessa continui oltre i corpi viventi che la respirano.

¹⁸⁸ Ivi, p.73

¹⁸⁹ Ivi pp.73-74

¹⁹⁰ Ivi, p.323e succ.

Risulta interessante qui ricordare che “spirito” è etimologicamente legato a “soffio” e che in kichwa, *samay*, “soffio vitale, respiro”, è ciò che anima. In questa cornice, dunque, l’autore ci conduce nell’avventura oltre l’esistente, verso il “generale”. “I generali sono reali; gli spiriti, e persino le Sfingi, sono reali”¹⁹¹, lo stesso vale per i Leoni, riprendendo l’esempio. Si potrebbe dire, quindi, che questa trattazione riguarda la realtà del Leone sia in quanto genere [*kinds*], sia in quanto tipo [*type*]. Il Leone in quanto genere, specie o lignaggio è il prodotto di una vita intesa in senso lato, mentre il Leone in quanto tipo è il prodotto di una forma di vita umana e simbolica. Così Kohn si concentra sul reale emergente che perviene all’esistenza grazie ai particolari modi in cui questi due generali -quello vivente oltre l’umano e quello specificatamente umano- si ritrovano entrambi contenuti nell’ecologia dei sé della foresta.

Costituito su questa modalità di pensare con le foreste che ha preso forma nel libro, esaminando un altro sogno enigmatico, nella fattispecie quello di un cacciatore che non sa se lui stesso è il famelico predatore (che in questo caso, si badi bene, appare come un poliziotto bianco) o la preda indifesa della sua profezia onirica. Il dilemma interpretativo che pone questo sogno, e in conflitto esistenziale e psichico che rivela, riguarda la continuità di un sé e il significato di questa continuità nell’ecologia dei sé in cui vivono i Runa -un’ecologia che è fermamente radicante in un regno forestale che si estende ben oltre l’umano, ma che cattura nei suoi viticci anche i detriti di numerosi passati troppo umani. Più in generale diviene una trattazione sulla sopravvivenza, ovvero su come la continuità e la crescita si relazionano con l’assenza.

Questo reale emergente che giunge all’esistenza nelle foreste intorno ad Àvila è il regno spirituale dei signori, è il risultato di una speciale configurazione di concetto e genere [*kinds*]. È un reale che risiede nella foresta in modi che avvolgono anche la vita della foresta, intrecciando, al tempo stesso, questa vita con le storie troppo umane dei numerosi morti che continuano a infestare [*haunt*] la foresta che ospita i signori.

L’attenzione etnografica che Kohn rivolge al problema della sopravvivenza in questa particolare ecologia dei sé, influenzata dalla presenza coloniale, in cui vivono i Runa ci dice qualcosa di più generale su come potremmo diventare un nuovo genere di noi in

¹⁹¹ *ivi*, p.376

relazione a tali assenze e su come, contemporaneamente, “noi” possiamo prosperare, sfiorire [*flourish*], per usare un termine di Donna Haraway¹⁹².

Comprendere questo sogno e ciò che può rivelarci sulla sopravvivenza esige uno spostamento, non solo dell’oggetto dell’antropologa -l’essere umano- ma anche del suo punto di riferimento temporale. Ci impone di riconoscere in maniera più generale che la vita -umana e non umana- non è solo il prodotto del peso che il passato ha sul presente, ma anche il prodotto dei modi curiosi e contorni in cui il futuro grava sul presente.¹⁹³

Tutti i processi semiotici sono organizzati intorno al fatto che i segni rappresentano un possibile e futuro stato delle cose. Il futuro quindi conta per i pensieri viventi, è una caratteristica costitutiva di ogni genere di sé. La vita dei segni, dunque, non esiste solo nel presente, ma anche in un futuro indeterminato e possibile. I segni sono orientati verso le modalità in cui i segni futuri rappresenteranno probabilmente la loro relazione con un possibile stato delle cose. I sé, quindi, sono caratterizzati da ciò che Peirce chiama “essere in futuro”¹⁹⁴ o un “futuro vivente”¹⁹⁵. Questo particolare tipo di causalità, secondo cui un futuro arriva a influenzare il presente attraverso la mediazione dei segni, è specifico della vita.

Nella vita dei segni il futuro è anche strettamente legato all’assenza. In un modo o nell’altro, tutti i tipi di segni rendono nuovamente presente [*re-present*] ciò che non è presente. E ogni rappresentazione riuscita si fonda su un’altra assenza; è il prodotto della storia di tutti gli altri processi segnici che hanno rappresentato in modo meno accurato ciò che sarebbe stato. Quel che si è in quanto sé semiotici è dunque costitutivamente collegato a ciò che si è. Il futuro di ognuno emerge ed è in relazione con una specifica geometria di storie assenti. I futuri viventi sono sempre “in debito” con i morti che li circondano.¹⁹⁶

La maniera in cui la vita crea futuro attraverso questa relazione negativa e tuttavia costitutiva, con tutti i suoi passati, è caratteristica di ogni processo semiotico. Ma è una

¹⁹² Haraway D. (2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis

¹⁹³ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un’antropologia oltre l’umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p. 75

¹⁹⁴ Peirce C.S (2003) *Dalle categorie alla semiotica*, Opere p.119; Peirce C. S. (1931) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge Ma

¹⁹⁵ Ivi, 8.194

¹⁹⁶ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un’antropologia oltre l’umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021, pp. 75-76

dinamica che si amplifica nella foresta tropicale, con i suoi eccezionali strati di relazioni rappresentative reciprocamente costitutive. Le interazioni dei Runa con questa complessa ecologia dei sé creano anche più futuro. Così nell'ultimo capitolo del saggio Kohn si sofferma su una particolare manifestazione di questo futuro: il regno dell'aldilà situato nel profondo della foresta e abitato dai morti e dai signori degli spiriti che controllano gli animali della foresta. Questo regno è il prodotto della relazione che i futuri invisibili intrattengono con le storie dolorose dei morti che rendono possibile la vita. Intorno ad. Àvila questi morti assumono la forma di uomini-giaguaro, di signori degli spiriti, di demoni e di spettri dei molteplici passati pre-ispanici, coloniali e repubblicani; tutti questi continuano, a modo loro, a infestare [*haunt*] la foresta vivente. In questo modo l'autore ripercorre le relazioni che il regno futuro ed etero intrattiene con quello decisamente concreto dell'esistenza quotidiana dei Runa che, vivendo in relazione con la vasta ecologia dei sé della foresta, vivono anche la loro vita con un piede "in futuro"¹⁹⁷. Vivono le loro vite con un piede in quel regno degli spiriti che è prodotto emergente dei modi in cui i Runa sono implicati nei futuri e nei passati che la foresta ospita nelle sue trame relazionali. Questo altro tipo di "oltre", questa vita dopo la morte, questa sovra-natura, non è esattamente naturale o culturale, ma è comunque reale. È il suo specifico e irriducibile genere di reale, con i propri tratti distintivi e i propri effetti tangibili in un futuro presente. Il pluralismo ontologico secondo Kohn allora può essere raggiunto attraverso un solo modo di esistenza, e non importa quanto essa sembra comprensiva, questo aspetto sembra il più grande limite teorico da affrontare. Sembra che Kohn si sia imbattuto nello stesso ostacolo che ha reso inoperativo il modello interpretativo *Actor-network theory*¹⁹⁸ proposto da Latour. Qualsiasi tentativo di scegliere un omogeneo concetto per stabilire la connessione con tutte le entità, rispettivamente associazioni per ATN e semiosi o sovra-natura per Kohn, pare abbia un effetto potente, ma di breve durata. Potente perché permettono di non attingere a distinzioni come umano e non umano in ATN e linguaggio e mondo per Kohn, ma a ciò si sussegue una intrinseca ed inevitabile indifferenza delle specificità registrate.

¹⁹⁷ *ivi*, p. 76

¹⁹⁸ Latour B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory*, Oxford University Press, New York

La relazione fratturata e tuttavia necessaria tra un presente mondano e un futuro indeterminato si dispiega in modi specifici e dolorosi, all'interno di questo potremmo definire, parafrasando le parole di Lisa Stevenson¹⁹⁹ che la vita psichica del sé runa è completamente immersa e plasmata da quell'ecologia dei sé in cui vive. Iruna appartengono al mondo degli spiriti e ne sono al tempo stesso alienati. Per sopravvivere è necessario coltivare dei mondi che consentono a qualcosa del proprio futuro -che conduce una vita fragile nel regno dei signori della foresta- di guardare indietro e di interpellare quella parte più mondana di se stessi da cui si auspica una risposta. Questo regno eterico di continuità e possibilità, è il prodotto che emerge da un insieme di relazioni trans-specie e trans-storiche, è il prodotto dell'imponderabile peso dei numerosi morti che rendono possibile un futuro vivente.²⁰⁰

Kohn cerca di spiegare la differenza e la novità nonostante la continuità utilizzando il termine tecnico "emergenza" per tratteggiare una connessione nella disgiunzione; mentre "oltre" risulta un termine più ampio e generale. Ed il fatto che oltre il linguaggio umano si trovi la semiosi ci ricorda come il linguaggio sia connesso alla semiosi del mondo vivente che si estende oltre esso. Il fatto che ci siano dei sé oltre l'umano attira la nostra attenzione su come alcuni attributi della nostra seità umana siano in continuità con quelli dei sé oltre l'umano. Il fatto che ci sarà una morte oltre ogni vita accenna al modo in cui possiamo produrre [continue], grazie agli spazi aperti da tutti i morti assenti che ci rendono ciò che siamo. Il fatto che la forma si estende oltre la vita ci richiama alla fluida propagazione di modelli che scorre attraverso le nostre vite. E infine, il fatto che gli spiriti sono un aspetto reale di un aldilà che si estende oltre la vita dovrebbe dirci qualcosa riguardo alla continuità e alla generalità intrinseca della vita stessa.

La sfida del cacciatore di sopravvivere in quanto io, per come si è palesata nel suo sogno e per come si dispiega in questa ecologia dei sé, dipende da come viene accolta dagli altri -che possono essere umani o non umani, carnali o virtuali. Dipende anche da come risponde il cacciatore: a terrorizzarlo è il poliziotto bianco assetato di sangue che potrebbe improvvisamente rivoltarsi contro i suoi vicini runa diventato esso una preda

¹⁹⁹ Stevenson Lisa (2012) *The psychic life of biopolitics: Survival, Cooperation and Init Community*, in *American Ethnologist*, 39 (3) pp.592-613; Butler Judith (2005) *La vita psichica del potere: teorie e soggettivazione e dell'assoggettamento*, trad. it. di E.Bonini e C.Scaramuzzi, Meltem, Roma

²⁰⁰Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It.*Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021, p.77

indifesa o è un *runa puma*, un uomo giaguaro, capace persino di restituire lo sguardo a un giaguaro?²⁰¹“Lasciamo che questo runa puma, che è e non è noi, sia, come il Virgilio di Dante la nostra guida mente vaghiamo in questa ‘foresta aspra e forte’ -questa “selva selvaggia” dove spesso ci mancano le parole.”²⁰²

L'autore ci suggerisce di lasciarci guidare da questo *runa puma*, nella speranza che anche noi possiamo imparare un diverso modo di dare la giusta attenzione e rispondere alle numerose vite dei sé che popolano questo regno silvestre.

La valutazione dei modi runa di partecipare all'ecologia forestale dei sé dovrà rispondere alla sfida che si apre alla valutazione di come un etnografo potrebbe, dotato di tale antropologia filosofica, trovare il modo di far comprendere le sue affermazioni ontologiche nel discutere di cosa sia composta la foresta o di come il pensiero si diffonde in essa, di fronte anche a ingegneri forestali, taglialegna, turisti, commercianti o amministratori statali. È forse qui che la svolta si realizzerebbe. Sulla scena epistemologica si tratta quindi di negoziare con modi alternativi, non solo di occupare territori. “Rivolgendo la mia attenzione etnografica verso qualcosa di potenzialmente effimero e fugace -la realtà di un'ecologia di sé particolarmente densa, troppo umana e allo stesso tempo ben oltre l'umano- non sto facendo dell'antropologia di salvataggio. Perché quello che sto registrando non si limita a scomparire; l'attenzione etnografica verso questo particolare insieme di relazioni amplifica -consentendoci quindi di cogliere- le logiche viventi che sono già parte di come le foreste pensano se stesse attraverso di noi. E se “noi” vogliamo sopravvivere all'Antropocene -questa nostra epoca indefinita in cui il mondo oltre l'umano viene sempre più trasformato dal troppo umano- dovremmo coltivare attivamente tali modi di pensare con e come le foreste.”²⁰³

La singolare ecologia sei sé, multispecie e modulata dal passato coloniale descritta da Eduardo Kohn è reale in senso etnografico e ontologico. Ma tale ecologia dipende, per la propria esistenza, sia dal continuo prosperare di dense ecologie non umane, sia dagli uomini che vivono attingendo a queste ecologie e, a questo punto, dalla capacità di incontro e negoziazione con altri mondi.

²⁰¹ ivi

²⁰² ivi, p.77

²⁰³ ivi, pp. 378-379

2.4 L'io nell'ecologia

L'antropologia è stata nel secolo scorso un esercizio di resistenza sistematica a ogni pretesa di trasparenza dell'io²⁰⁴: all'evidenza per cui basterebbe guardare dentro di sé per conoscersi, l'antropologia ha opposto la necessità di conoscere gli altri prima di iniziare qualsiasi forma di riconoscimento. Alla rivendicazione dell'identità e delle culture di potersi spiegare da sé attraverso un racconto o un mito riconosciuto come proprio e autentico, l'antropologia ha sempre opposto la ripetuta constatazione che ogni mito è la trasformazione dialettica di un altro mito a cui si rapporta storicamente e logicamente, e che ogni cultura quindi può essere spiegata e capita solo attraverso la comparazione con un altro mito appartenente ad altre culture.

Secondo Shlomo Pines la cultura di un popolo è il “complicato merletto” delle relazioni tra culture differenti²⁰⁵. Non c'è nessuna forma di autoctonia: nessun mito è originario e nessun territorio è cognitivamente e culturalmente autonomo. Assumendo quindi che alcune forme ‘multinaturali’ di essere nel mondo e di comprenderlo, incluse, evidentemente, quelle amazzoniche, possono apportare una luce critica su quelle che, al contrario, potremmo considerare come nostre folkloristiche convinzioni accademiche ‘multiculturali’²⁰⁶, si attua una evidente torsione, non solo geografica e cognitiva, ma anche e soprattutto psicologica: è l'io che spiegandosi in un atto di introspezione scopre in sé ogni volta un'alterità irreprimibile.

È in questo senso che Lévi-Strauss omaggiando Rousseau cita dal *Saggio sull'origine delle lingue*, che “quando si vuole studiare gli uomini, bisogna guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo, è necessario imparare a portare lo sguardo lontano. Bisogna in primo luogo guardare le differenze per scoprire le proprietà”. Collegandosi a: “esiste un “esso” che si pensa in me e che mi fa dubitare se sono io che penso. Al “che cosa so?” di Montaigne (da cui tutto è nato), Descartes credeva di poter rispondere che so che esisto perché penso; a questo Rousseau obietta un “cosa sono io?” senza una soluzione

²⁰⁴ Emanuele Coccia (2021) *L'io è foresta*, Prefazione all'edizione italiana in Kohn E. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021

²⁰⁵ Pines Shlomo, *Le metamorfosi della libertà. Tra Atene e Gerusalemme*, a cura d A.Guidi, Neri Pozza, Vicenza 2015.

²⁰⁶ Viveiros de Castro E.(1998) *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 4, pp.469-488

certa, nella misura in cui la questione suppone che un'altra, più essenziale, sia stata risolta: "sono?", quando l'esperienza intima non fornisce che questo "lui" che Rousseau ha scoperto e di cui ha lucidamente intrapreso l'esplorazione"²⁰⁷.

Se si può dire io sempre per interposto soggetto e interposta identità, l'antropologia allora si è strutturata come l'esercizio di una curiosa "forma di confessione per ventriloquia"²⁰⁸ insieme psicologica e culturale. Per questo, nota Lévi-Strauss che nell'esperienza etnografica l'osservatore si coglie come il suo proprio strumento di osservazione, e con ogni evidenza, è necessario per lui imparare a ottenere dal sé che si rivela come altro un io, per una valutazione che diventerà parte integrante dell'osservazione di altri sé".²⁰⁹

L'importanza sta nell'aver fatto di questa ventriloquia la forma paradigmatica di ogni relazione di un soggetto a se stesso. Non solo rapportandosi ad altre culture si scopre dell'altro qualcosa di sé e in sé qualcosa di chi ci è davanti che parla di noi. L'io sembra strutturalmente ventriloquo? Alle tendenze egoistiche della tradizione cartesiana, che ha fatto della coscienza un unico luogo psichico, l'antropologia ha sostituito un incontro planetario in cui "l'io penso" si trova diffratto, diffuso tra tutti i popoli e tutte le culture, oltre qualsiasi rivendicazione di privilegio della modernità di esprimere una ragione universale. Non è un caso se l'antropologia è stata il sapere che ha assieme accompagnato in contrappunto "l'inversione del globo"²¹⁰ -il lungo processo di conflitti, conquiste, resistenze che non solo hanno ridisegnato la geografia della Terra, ma anche ne hanno sancito un'unificazione politica, economica e tecnologica.

Restando fedele al programma di instaurare una ventriloquia culturale su scala planetarie, negli ultimi decenni l'antropologia si è data un ulteriore scopo: quello di far entrare in questo teatro forme di vita diverse da quella umana portandosi alla frontiera - ampia, frastagliata e discontinua- che separa ciò che è umano da ciò che non lo è, poco importa se si tratti di oggetti inanimati o di forme di vita che la tassonomia considera genealogicamente lontane da quella dell'*homo sapiens*. Che si tratti dell'antropologia

²⁰⁷ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, p.49.

²⁰⁸ Emanuele Coccia (2021) *L'io è foresta*, Prefazione all'edizione italiana in Kohn E. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021

²⁰⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973. p.48.

²¹⁰ Sul tema Vegetti Matteo, *L'inversione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Eneudi, Torino 2017.

simmetrica o della teoria dell'attore rete di Bruno Latour²¹¹, del prospettivismo multinaturalista di Eduardo Viveiros de Castro²¹², della riabilitazione all'animismo di Alfred Gell²¹³ o Philippe Descola²¹⁴, o dell'antropologia dell'incontro multi-specifico di Donna Haraway²¹⁵ o Anna Lowenhaupt Tsing²¹⁶, le cose, gli animali, le piante, i funghi - in una parola, il mondo- da cui le società del novecento sembravano volersi distinguere a ogni costo e che si ostinavano a considerare come pura manifestazione della *res extensa* appaiono grazie all'antropologia come soggetti, presenze, forme alternative dell'io. L'antropologia ha dimostrato in questo quinto di secolo che vivere soggettivamente è una proprietà ontologica delle cose così come lo è di qualsiasi vivente non umano. L'io appartiene a molti più soggetti di quanti la società occidentali abbiano contato tra i loro membri e questa paradossale configurazione ha permesso da una parte una separazione radicale tra antropologia ed etnografia e una riconfigurazione dell'idea di un popolo; la politica non è più un affare umano, riguarda anche oggetti, artefatti e l'insieme disparato di tutti i viventi.²¹⁷ Dall'altra parte, è stata questa trasformazione a fare dell'antropologia il più grande e vivace laboratorio speculativo contemporaneo, il primo e più importante luogo delle invenzioni morali e culturali che stanno rivoluzionando il pensiero e i costumi del XXI secolo, che ha stimolato tutte le altre scienze umane e sociali, prime fra tutte la filosofia.

Il contesto storico ed ecologico di questa trasformazione epistemologica è tutt'altro che indifferente nella nostra epoca, detta Antropocene, in cui la scienza ha constatato l'impossibilità di distinguere materialmente e geologicamente il pianeta e la sua vita da

²¹¹ Latour B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory*, Oxford University Press, New York

²¹² Eduardo Viveiros de Castro (2017) *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it. Di M.Galzigna e L.Liberale, Ombre Corte, Verona; Id. (2019) *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University (febbraio-marzo 1998)* a cura di R.Briganti, Quodlibet, Macerata; id.,(2017) *A inconstancia da alma selvagem*, Ubu Editoria, Sao Paulo.

²¹³ Gell Alfred (2021) *Arte e agency. Una teoria antropologica*, trad. it. di G. Policastro, Raffaello Cortina, Milano.

²¹⁴ Philippe Descola, *Oltre natura e cultura*, a cura di N. Breda, Raffaello Cortina, Milano 2021.

²¹⁵ Haraway D.(2003) *The companion species Manifesto: dogs, people and significant otherness*, Prickly Paradigm, Chicago;(2007), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

²¹⁶ Tsing A.L (2015), *The Mushroom at the End of the World. On the possibility of life in capitalism ruins*, Princeton University Press, Princeton.

²¹⁷ Emanuele Coccia (2021) *L'io è foresta*, Prefazione all'edizione italiana in Kohn E.*Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021

quella dell'umanità, l'antropologia sembra quindi sforzarsi di mostrare quanta vita tassonomicamente non umana definisca, influenzi, nutra la cultura umana e di liberare tutto lo spettro di sentimenti e pensieri non umani che si esprimono in ogni io, in ogni atto di autocoscienza di qualsiasi essere umano.

È soprattutto rispetto all'ecologia che è possibile valorizzare l'importanza e la portata della rivoluzione che ha avuto luogo nella ricerca antropologica degli ultimi decenni, ancora più impressionante se si considera che non è legata né a una scuola è a una tradizione disciplinare particolare né a un'ubicazione precisa, visto che ha avuto luogo quasi simultaneamente dagli Stati Uniti alla Francia e dal Brasile alla Gran Bretagna. Nelle sue forme più recenti e radicali, alimentate da figure imprescindibili come quelle di Aldo Leopold²¹⁸ o Jhon Baird Callicott²¹⁹, o incarnatesi in correnti come la *deep ecology* iniziata a Arne Naess²²⁰, l'ecologia sembra privilegiare il discorso morale (e moralista) rispetto a quello ontologico. La questione è sempre e soprattutto quella dell'attitudine dell'umano in relazione al pianeta e al resto dei suoi abitanti e non quella del modo d'essere e dello statuto di questi ultimi; si tratta di redigere una carta dei nostri doveri più che di esplorare le potenze e le esperienze di chi non condivide la nostra identità. Anche quando un simile approccio si spinge verso sviluppi giuridici e politici radicali, come è nel caso della teoria del diritto soggettivo riconosciuto alla Natura in Ecuador o agli alberi in Christopher Stone²²¹ e quella dei diritti degli animali di Kymlicka e Donaldson²²², l'inchiesta sulla reale soggettività delle piante, animali, pietre o suoli e sulla loro capacità oggettiva di *agency* resta estremamente superficiale. In questo l'ecologia paga il prezzo di una storia troppo legata all'economia, a una concezione patrimoniale e patriarcale della realtà naturale che è inscritta nello stesso

²¹⁸ Leopold Aldo (2019), *Pensare come una montagna*, ASand County Almanac trad. it. di A.Roveda, Piano B, Prato.

²¹⁹ Callicott J.B. (1989), *In defense of land ethic. Essays in environmental philosophy*, State University of New York Press, New York; id.(1999), *Beyond the land Ethic. More Essay in environmental philosophy*, State University of New York Press, New York; id.(2014), *Thinking like a planet. The land ethic and the earth ethic*, Oxford University Press, Oxford.

²²⁰ Naess Arne,(2016) *Introduzione all'ecologia*, trad. ita. Di L.Valera, ETS, Pisa; id,(1993) *Ecology, Community and lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge.

²²¹Stone C. (2010) *Should Trees have Standing? Law, morality and the environment*, Oxford University Press, Oxford; id. (1972), *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects*, in southern California Law Review, n. 45, pp 450-501.

²²² Kymlicka W., Donaldson S.(2011), *Zoopolis. Apolitical Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford. Per un'ecologia politica fondata sulla nuova antropologia cfr. Bruno Latour, *Politiche della Natura. Per una demarcazione delle scienze*, trad. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000.

gesto che ne ha permesso la genesi e nel nome che essa porta, e che gli sforzi dell'eco-femminismo²²³ stanno ancora cercando di cancellare²²⁴. Il termine stesso ecologia è una variazione minima rispetto al battesimo originario della scienza “dell'economia della natura” che risale a un trattato settecentesco di Isaak Biberg²²⁵, allievo di Linneo²²⁶.

È in questo quadro che diventano percettibili il valore e la radicalità dello studio e la stesura dei risultati di Eduardo Kohn: i risultati delle lunghe ricerche etnografiche condotte dall'autore sulla popolazione runa dell'Alta Amazzonia dell'Ecuador oltrepassano in gran lunga i limiti dell'interesse disciplinare così come quelli della conoscenza in dettaglio di una specifica cultura amerinda. Nessun altro libro aveva, in effetti, cercato di formulare e risolvere in maniera altrettanto esplicita e diretta la questione del pensiero dei viventi, indifferentemente dalla loro identità, dalla loro conformazione anatomica e fisiologica, dalla loro posizione nella rete di relazioni tassonomiche. Ogni essere vivente pensa, comunica, usa segni e si rapporta con un sé come a una serie di segni, ogni vivente è un sé e lo è solo grazie alla sua capacità di pensare, emettere e interpretare segni. In questo Kohn non si limita a riaffermare e ampliare -anche se su altre basi- le conclusioni a cui una parte della biologia era arrivata²²⁷ e che Kohn trae dall'identità tra l'essere e il pensare per tutto ciò che vive. Queste vanno ben al di là di quella che è stata chiamata la “teoria della conoscenza di Santiago”²²⁸. È perché pensano che i viventi sono vivi: “Ciò che distingue la vita dal mondo fisico inanimato è il fatto che le forme di vita hanno, in un modo o nell'altro, una rappresentazione del mondo, e che queste rappresentazioni sono intrinseche al loro essere. Ciò che condividiamo con queste creature viventi non umane, quindi, non è la

²²³ Cfr. soprattutto Merchant Carolyn (1989), *The Death of Nature. Women, Ecology, and the scientific revolution*, Harper & Row, New York; e Starhawk (1979) *The spiritual dance. Arebirth of ancient religion if the great Goddess*, Halbert & Row, New York.

²²⁴ Coccia E., (2020) *Nature is not your Household*, in Bruno Latour, Peter Weibel, *Critical Zones. The science and Politics of landing on earth*, MIT Press, Cambridge (MA), pp.300-303.

²²⁵ Biberg I, von Linné C.(1749), *Specimen Academicum de Oeconomia Naturae*, Uppsala.

²²⁶ Emanuele Coccia (2021) *L'io è foresta*, Prefazione all'edizione italiana in Kohn E.*Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021

²²⁷ Cfr. Humberto R. Maturana (1970) *Biology of Cognition*, in Research Report *BLC 9.0*, Univeristy of Illinois, Urbana. Per gli sviluppi più recenti della biosemiotica cfr. Barbieri Marcello, (2015), *Code Biology, A New Science of Life*, Springer, Dordrecht.

²²⁸ Carpa Fritjof,(1986) *The Santiago theory of life and cognition*”, in *Revision*, Summer/Fall, pp. 59-61.

corporeità (*embodiment*) come sosterebbero alcune varianti del pensiero fenomenologico, ma il fatto che viviamo tutti con e attraverso i segni.²²⁹

Questo significa innanzitutto che il pensiero e la comunicazione semiotica non sono più ciò che divide gli umani tra di loro né quello che divide l'umano dal non umano, ma ciò che rende indispensabili e indistinguibili tutti i viventi. “Insieme alla finitudine, quello che condividiamo con i giaguari e gli alti sé viventi -siano essi batterici, floreali, fungini, o animali- è il fatto che il modo in cui rappresentiamo il mondo circostante è, in una maniera o nell'altra, costitutiva nel nostro essere”²³⁰

La scoperta di questa comune radice è però tutt'altro che conciliante, la facoltà umana di introspezione e di confessione subisce una torsione ancora più violenta di quella dell'antropologia novecentesca le aveva prestato: proprio come Rousseau, Kohn potrebbe scrivere “esiste un ‘esso’ che si pensa in me”, ma questo ‘esso’ non è definito da nessuna natura specifica -è indistintamente foresta. Al fondo di ogni “io penso” ci sono “i pensieri che la foresta pensa attraverso di noi”²³¹.

D'altra parte, se “i segni esistono anche bel oltre l'umano”²³², se “la semiosi (la creazione e l'interpretazione dei segni) permea e costituisce il mondo vivente. Sono le nostre propensioni semiotiche parzialmente condivise a rendere possibili, anche analiticamente intellegibili, le relazioni multispecie”²³³ e risulta necessario liberarsi dalla tendenza a identificare semiosi e linguaggio umano. “Dobbiamo provincializzare il linguaggio”²³⁴ scrive Kohn, ovvero spezzare l'identificazione ingenua e automatica tra la rappresentazione e il linguaggio. Da una parte ci illudiamo che la rappresentazione appartenga esclusivamente all'umano, dall'altra supponiamo che ogni forma di rappresentazione “abbia proprietà simili al linguaggio”²³⁵. Appoggiandosi alla semiotica di Peirce, che già uno dei suoi maestri, Terrence Deacon²³⁶, aveva utilizzato, Kohn distingue così i segni propriamente simbolici -che sono specifici in modo esclusivo alla

²²⁹ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.53.

²³⁰ Ivi, p.48

²³¹ Ivi, p. 371

²³² Ivi p.53

²³³ Ibidem

²³⁴ Ivi p.97

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Deacon T.W (1977) *The symbolic species. The co-evolution of the language and the brain*, W.W. Norton & Company, New York; Id. (2011), *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W.W. Norton & Company, New York.

specie umana- da quelli iconici e deittici, che sono propri di tutte le specie. Non si tratta quindi di negare una specificità del pensiero umano, ma di coglierla come un'emergenza, una trasformazione di quella comune a tutti. Da questo punto di vista, “i modi in cui gli umani si rappresentano i giaguari e i modi in cui i giaguari si rappresentano gli umani possono essere intesi come parti integranti, sebbene non interscambiabili”²³⁷.

Il modello di Kohn secondo cui tutti i viventi si riconoscono, si parlano, interagiscono, si pensano l'uno nell'altro e l'uno attraverso l'altro è prodotto, costruito dal processo di semiosi più elementare, da quello iconico. Secondo Perice, un'icona è “un segno che si riferisce all'oggetto che essa denota semplicemente in virtù di caratteri suoi propri”: è, per esempio la “rappresentazione” dei fasmidi, la semiosi che li lega alle foglie o ai rami che imitano. Uno dei maggiori meriti di Kohn è quello di aver capito che ogni atto di semiosi iconica presuppone un'indistinzione tra segno e l'oggetto di cui è segno. Un fasmide infatti non usa segni per distinguersi, ma per non distinguersi. È attraverso questa produzione attiva di indistinzione che si producono i generi, le classi: “i generali, come i generi (kinds) e le classi, emergono e prosperano nel mondo attraverso una forma di relazione basata sulla confusione. Il reale non è semplicemente la singolarità unica, differente da tutto il resto. Anche i generali sono reali e alcuni generali emergono come il prodotto delle relazioni tra i pensieri viventi oltre l'umano.”²³⁸

L'affermazione dell'universalità del pensiero coincide allora con il riconoscimento che il pensiero è vita: “la vita e il pensiero sono la stessa identica cosa: la vita pensa; i pensieri sono vivi”²³⁹, “tutta la vita è semiotica e tutta la semiotica è vita”²⁴⁰. In realtà, sembrano i segni a essere vivi, la caduta di una palma considerata come un segno, spiega Kohn, “è viva nella misura in cui può crescere. È viva nella misura in cui verrà a sua volta interpretata da un segno successivo in una catena semiotica che si estende in un possibile futuro”²⁴¹. I processi attraverso cui ogni segno produce la sua interpretazione e quindi altri segni – “un pensiero ne fa sorgere un altro che a sua volta

²³⁷ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 p.54

²³⁸ivi p.168

²³⁹ivi p. 64

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ivi p.89

ne fa sorgere un altro, e così via, verso un potenziale futuro”²⁴²- costituiscono la fisiologia propria del vivente. È in questo modo che si generano i corpi che, “come la totalità della vita, sono un prodotto della semiosi”²⁴³. Ed è in questa stessa catena semiotica che i sé si costituiscono: “la seità dell’interno di questa dinamica semiotica come il risultato di un processo che produce un nuovo segno che ne interpreta uno precedente”²⁴⁴.

Ogni vivente è un sé, un essere capace di pensare e rappresentare se stesso e il mondo. L’ecologia, allora, intesa come la scienza della relazione reciproca di tutti gli esseri viventi, cessa di essere un sapere che cerca di descrivere questi rapporti in termini termodinamici o biologici: un ecosistema non è un equilibrio termodinamico, è un’ecologia di sé, un’interazione semiotica aperta al possibile. È difficile immaginare una critica più radicale all’ecologia accademica così come si è costituita a partire dalla sua trasformazione termodinamica a opera di Lindeman e Odum avviata negli anni ’40.²⁴⁵ D’altra parte, se il pensiero si costituisce ecologicamente le antiche gerarchie crollano implacabilmente. Cogliere il pensiero e l’autocoscienza umani come un’emergenza singolare di un *continuum* universale significa rifiutarsi di riconoscere loro una qualsiasi forma di originalità e considerarle invece come conseguenze, effetto ed eco del pensiero di altre forme di vita. È il più radicale rovesciamento della tradizione cartesiana che sia stato tentato. Non siamo solo dipendenti dagli esseri viventi da un punto di vista energetico, fisiologico ed evolutivo: il nostro pensiero dipende dal pensiero di tarassachi, faggi, formiche, cani, pesci, balene e porcini con la stessa intensità con cui il nostro metabolismo dipende dalla vita delle vite di cui ci nutriamo. Pensiamo solo perché il mondo è composto dal loro pensiero in atto²⁴⁶. Per questo “far spazio a un altro genere di pensiero -un pensare più vasto che abbracci e sostenga l’umano: il pensiero delle foreste”²⁴⁷ non è proposto come un esercizio opzionale, ma come la sola maniera per fondare una nuova ‘critica’ di una ragione che non può più essere pura, perché sarà sempre sempre interspecifica e umana. Non si tratta quindi, di

²⁴² Ibid.

²⁴³ *ivi*, p. 113

²⁴⁴ *ivi* pp.151-152

²⁴⁵ Lindeman R.L (1942) The trophic-dynamic aspect of ecology in *Ecology*, vol. 23, 1942, pp.399-418; Odum E.P (1953), *Fundamentals of Ecology*. W.B. Saunders Company, Philadelphia.

²⁴⁶ A conclusioni simili era arrivato Shepard P (1998), *Thinking Animals. Animals and the Development of Human Intelligence*, University of Georgia Press, Athenes.

²⁴⁷ Kohn (2013) p.373

provare che le foreste pensano ma di come anche ciascuna delle vite che le abitano e le compongono pensi. Si tratta di affermare che se l'uomo pensa è solo perché le foreste pensano. Il compito del libro di Kohn è allora: “mostrare che il fatto stesso di poter affermare che le foreste pensano è curiosamente un prodotto del fatto che le foreste pensano. Queste due cose -l'affermazione in sé e l'affermazione che possiamo enunciare quell'affermazione- sono correlate: possiamo pensare oltre l'umano proprio perché il pensiero si estende oltre l'umano”²⁴⁸.

Non si tratta solo di accogliere nell'antropologia una vita non umana, ma di mostrare che si dà antropologia -pensiero umano sull'umano- solo perché il pensiero è innanzitutto un evento e un'attività che appartiene a tutti i viventi. Proprio come la vita. Questa proposta risulta particolarmente interessante, ma non senza sfide, prima tra tutte quella di dovere coniugare l'idea di un unico sistema onnicomprensivo, semiotico, come unico modo di esistenza, al pluralismo ontologico alla base. Perché se l'ontologia, nel senso classico in cui si usa il termine, è l'esplorazione di quelle realtà che sono indipendenti da come noi umani potremmo relazionarci con esse, allora l'iconicità sarebbe il tipo di segno indipendente da come si rapporta al suo oggetto. Questa riflessione potrebbe conferire, non senza criticità (in parte valutate sopra con il parallelismo con ATN), un punto di vista interessante da cui esplorare tali realtà.

Permettere alle cellule silvane, alle piante, agli animali e agli spiriti che fanno parte delle case nella foresta, un modo di espressione che può essere ascoltato all'interno dei nostri idiomi politici, legali, biologici e accademici è la grande sfida e invito a uscire dalle nostre confortevoli regioni concettuali. *Come pensano le foreste* è basato su un lavoro di campo a lungo termine dentro e intorno ad Àvila, già John Keats aveva parlato delle comunità Runa nella parte nord occidentale della regione amazzonica dell'Ecuador ma quando Kohn dice che la foresta pensa non lo intende, come già sottolineato da Donna Haraway, come una metafora, né si riferisce a una credenza culturalmente radicata, l'affermazione è piuttosto parte di uno sforzo diplomatico per convincere che la realtà delle cose a volte può passare inosservata, dati i limiti di certi presupposti metafisici che costituiscono le fondamenta del pensiero accademico occidentale, compreso dal pensiero antropologico.

²⁴⁸ Ivi pp. 72-73

Se le foreste pensano, la vita che abbiamo è anche la vita pensata e mentre condividiamo con altri esseri i nostri corpi, condividiamo anche la nostra capacità di pensare. Nel dire mente in questo senso Kohn si riferisce a quel processo -ovunque dell'universo si trovi- di apprendimento per esperienza; così le dinamiche evolutive, le nostre dinamiche mentali, perché implicano i modi in cui un lignaggio nel tempo e attraverso la selezione naturale ha imparato qualcosa sul suo ambiente. Le ali, per come si sono evolute, sono arrivate a rappresentare sempre più qualcosa delle correnti d'aria su cui scivolano quei lignaggi di organismi che le hanno. Questo è un esempio di pensiero, è un tipo di intelligenza che si potrebbe dire nei termini di Charles Peirce un'intelligenza scientifica. Questo tipo di pensiero vivente fa qualcosa, vola, diventa un nuovo modo di essere per un nuovo tipo di creatura aviaria. Quando il pensiero è vivo è fa questo tipo di differenza mondana e ci sono luoghi dove questo tipo di dinamica mentale è amplificata, dove c'è più mente, più dinamiche di pensiero che mostrano più intelligenze scientifiche. Sicuramente uno di questi ambienti è la regione amazzonica dell'Ecuador in questione, dove densi ecosistemi tropicali emergono costituiti da una moltitudine senza precedenti.

Per come lo intende Peirce il grande successo del metodo scientifico fa parte ed è in parte dovuto, ne siamo ben consapevoli, delle strutture di potere in cui opera la scienza, ma ciò che rende la scienza un metodo di successo è il fatto che si tratta di una forma di pensiero che può attingere consapevolmente ai modi in cui le stesse dinamiche evolutive apprendono dell'esperienza. Kohn allo stesso modo sostiene che nella stessa dinamica evolutiva ha imparato a pensare, ascoltando l'intelligenza scientifica già operante nel mondo vivente, ma che questa non essendo l'unico tipo di scienza, non giustificava alcune questioni etnografiche evidenti. L'Amazzonia sciamanica infatti, nelle pratiche che comportano l'ingestione del decotto psichedelico *ayahuasca* o la coltivazione e l'interpretazione dei sogni, propone altre scienze, nel senso che costituiscono tecniche specifiche per accelerare e amplificare un processo di apprendimento per esperienza. Il grande vantaggio di quest'ultime rispetto alle 'altre' scienze è che comportano, in particolare, la rottura sistematica di alcuni dei nostri schemi umani. Allora il fatto che queste pratiche si siano sviluppate proprio in quel luogo del nostro pianeta con la più ricca proliferazione di menti non umane, non è una coincidenza, e questo le rende una forma di pensiero scientificamente privilegiato in specifico riguardo alla vita.

L'etimologia della parola psichedelico, ricorda Kohn, composta greco *psykhé*, anima, mente e *dêlos*, chiaro, evidente, rinvia alla funzione di manifestare, diventa “rivelatore della psiche”²⁴⁹. L'*ayahuasca* quindi, ha la potenza di rende manifesta la mente e l'anima di quelle foreste pensanti, che sono esse stesse mente che si manifestano attraverso immagini.

L'ostacolo più grande che dobbiamo affrontare per afferrare questo tipo di pensiero è il non confondere ciò che è il pensiero con una forma di pensiero specificatamente umana, tendendo a cancellare altre forme di pensiero più espansive ma più fragili. Ciò che rende distintivo il pensiero umano è la dinamica rappresentativa simbolica. Simboli vengono a significare in virtù delle relazioni che hanno con un sistema di altri simboli, formando contesi interpretativi che danno loro significato. La parola inglese *dog*, come già visto, si riferisce indirettamente all'animale in questione grazie a una precedente relazione con il sistema di simboli che gli dà significato. Pensare attraverso simboli è ciò che ci rende così speciali come esseri umani, è la base per la cultura del linguaggio e la coscienza, ma seguendo il suggerimento di Kohn, siamo anche aperti ad altre forme di pensiero che condividiamo con tutte le altre cellule viventi. Questo tipo di pensiero lavora all'interno della rappresentazione non simbolica di modalità, di quelle iconiche e quelle che sono indicative. Tra queste modalità il più facile da cogliere è l'indice: un tipo di segno che corrisponde, o è correlato, a qualcosa che non è, per esempio, il grido di pericolo di una scimmia, ma è l'entità pericolosa che indica. Gli indici tuttavia sono il prodotto di complesse interazioni tra un molto più controintuitivo processo segnico che lo sottende. Le icone rimandano ai loro oggetti di riferimento non additandoli, in realtà non entrano affatto in esse ma rimandano ad esse, esistono quindi ai margini stessi della semiosi e del pensiero ed è la specifica modalità in cui rimandano, condividendo in sé e per sé qualcosa delle proprietà dell'oggetto in questione, che le rende speciali.

Indici e icone costituiscono la forma di pensiero propria delle foreste: quando ad esempio un animale dà un allarme, attraverso quell'individuale allarme si concatenano una serie di interpretazioni e reazioni tra prede e predatori, i cacciatori a loro volta simulano quei richiami sentiti, partecipando questa forma immaginaria e forense di pensiero. Tutto ciò, valuta Kohn, ha un potenziale psichedelico, nella misura in cui

²⁴⁹ Coniato dallo psichiatra canad. Osmond Humphry, (1957) *A review of the clinical effects of psychotomimetic agents*, DOI: 10.1111/j.1749-6632.1957.tb40738.x

anche semplicemente notando che nella nostra mente il fenomeno che chiamiamo Antropocene è l'attualizzazione dello stesso dualismo insito nel pensiero simbolico, diviene performativa l'indagine decostruttiva. Il pensiero simbolico crea mondi di pensiero virtuali relativamente chiusi che si ricollegano indirettamente ai mondi più concreti a cui si riferivano.

L'ecologia qui proposta tenta di riflettere su come si può ripensare il rapporto tra umani e ciò che definiamo natura. Eduardo Kohn per far questo spinge la scienza, la politica e il poetico oltre l'umano, iniziando a parlarne con partecipi futuri: "è nascita", non è semplicemente ciò che c'è, ma è ciò che genera e ciò che sta per generare.

La sfida aperta dalla necessità di vivere con una varietà sempre più grande di forme di vita -siano esse animali domestici, erbe infestanti, parassiti, organismi commensali, nuovi agenti patogeni, animali selvatici o mutanti tecno-scientifici- fa emergere l'urgenza di sviluppare una precisa analisi che distingua da, e allo stesso tempo metta in continuità con, tutto ciò che si trova al di là dell'umano. La ricerca è dichiaratamente ontologica nella forma in cui enuncia proposizioni sulla natura della realtà. Se, riprendendo l'esempio, i giaguari hanno una determinata rappresentazione del mondo è necessaria una spiegazione generale che non sia quindi pienamente circoscritta all'interno di un particolare sistema umano di comprensione.

Venkatesan²⁵⁰, tra i tanti, mette in luce le difficoltà che ruotano intorno all'attuale dibattito sull'ontologia che circola in ambito antropologico, delineando come da un lato è spesso collegato negativamente alla ricerca di verità ultime -quali verità che la ricerca etnografica, documentando i diversi modi di agire e di vedere, è così brava a demistificare²⁵¹. Dall'altro, sembra spesso essere solo un'altra parola di moda per "cultura", specialmente quando è preceduta da un pronome possessivo: la nostra ontologia, per esempio, *versus* la loro²⁵².

Inserendosi in questo dibattito Kohn mobilita la sua l'etnografia amazzonica per pensare ontologicamente, ritrovandosi in compagnia dei suoi maestri Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro. La rilevanza riconosciuta ai loro lavori in ambito

²⁵⁰ Venkatesan, Soumhya et. Al. (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture, in Critique of Antropology*, 30, (2), pp.152-200

²⁵¹ Carrithers (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture, in Critique of Antropology*, 30, (2), p157.

²⁵² Holbraad, (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture, in Critique of Antropology*, 30, (2), p.180.

antropologico e filosofico è caratterizzata dalle modalità in cui rendono plurale l'ontologia. Senza trasformarla in cultura, dichiarano l'esistenza di differenti mondi, invece di differenti visioni del mondo²⁵³. La moltiplicazione delle ontologie e delle nature però non è un antidoto al problema posto dalla moltiplicazione delle culture, e non fa altro che eludere alla domanda fondamentale: L'antropologia può enunciare proposizioni generali su come è il mondo? nonostante i vari problemi che le proposizioni generali sollevano -problemi che le varie forme di relativismo faticano a tenere a bada- gli autori della svolta rispondono di sì. E lo sostengono anche perché, se l'antropologia vuole essere fedele al mondo, deve essere in grado di trovare il mondo; e per produrre questo genere di proposizioni devono considerare la generalità stessa come una proprietà del mondo, e non come qualcosa che noi umani imponiamo su di esso. Tuttavia, dati i nostri assunti sulla rappresentazione, sembra difficile produrre tali proposizioni, motivo per cui Kohn in *Come pensano le foreste* affronta la sfida di superare tale *impasse*, avanzando interessanti soluzioni filosofiche.

È da notare come Kohn, non entrando nella questione ontologica partendo dall'umano (come ci si potrebbe aspettare) dichiara che il suo obiettivo non è isolare configurazioni di proposizioni ontologiche emergenti in un luogo e in un tempo determinato, con il chiaro riferimento al lavoro di Descola²⁵⁴. Sceglie invece di entrare sulla questione a un livello più elementare chiedendosi “Che tipi di concezioni della natura del mondo emergono se prendiamo in considerazione l'intera gamma di modi in cui si relazionano gli esseri che lo compongono? Quali entità, dinamiche e proprietà vengono così rivelate?”²⁵⁵

L'antropologia oltre l'umano si dimostra a più riprese necessariamente ontologica. “Prendere sul serio”²⁵⁶ i non umani rende impossibile limitare le ricerche antropologiche al solo interesse epistemologico su come gli esseri umani, in un luogo e in un momento determinato, si affinino a dare loro senso. Attraverso questa postura ontologica, troviamo modi di fare antropologia che ci pongono in una posizione privilegiata per ripensare i concetti che usiamo e per svilupparne di nuovi. Riprendendo

²⁵³ Candea, (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture, in Critique of Anthropology*, 30, (2), p 175.

²⁵⁴ Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021

²⁵⁵ Kohn (2013) p.55.

²⁵⁶ Willerslev R (2007) *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkley

le parole di Marilyn Strathern, il tentativo è quello di “creare le condizioni per pensieri nuovi”²⁵⁷ e non a caso Kohn riprende da Peirce la rigogliosità metodologica della proposta abduzione come possibilità di emersione di ipotesi esplicative nuove per spiegare osservazioni nuove.

Tale impresa potrebbe sembrare distante dai modi più ordinari dell’esperienza etnografica che stanno alla base delle argomentazioni e delle teorie antropologiche, tuttavia questo progetto tenta di render giustizia, in quanto rigorosamente empirico, alle tante domande che nascono dalle esperienze di diversi tipi di incontri durante il lavoro di campo. “Mentre ero alle prese con tali questioni, sono arrivato a vedere come articolazioni di problemi generali si amplificavano, e dunque diventavano visibili, grazie all’attenzione etnografica prestata dal mondo in cui la gente di Àvila si relaziona con molteplici generi di esseri”²⁵⁸ dice Kohn. Quest’antropologia oltre l’umano, dunque, nasce da un intenso e prolungato coinvolgimento con un luogo e con le persone che vi abitano: Kohn conosce Àvila, i suoi dintorni e le persone che ci vivono da una generazione, la sua prima visita risale al 1992 e i bambini che aveva incontrato allora erano diventati giovani genitori al ritorno del 2010; ora i loro genitori sono nonni e alcuni dei genitori di questi neo-nonni sono morti.²⁵⁹ Il suo lavoro etnografico ad Àvila è durato quattro anni, dal 1996 al 2000, luogo caro all’autore, che continua a visitare durante i suoi continui studi in Ecuador. La ricerca si è sempre più focalizzata sull’ascolto e sulle registrazioni di particolarità nelle conversazioni quotidiane sulle esperienze con diversi esseri ne sono un esempio. Gli interlocutori in alcune circostanze, oltre a runa, erano anche altri esseri: si presentano così nei reportage di Kohn esempi in cui la gente del villaggio cerca canali di comunicazione con: cuculi di scoiattoli il cui richiamo cambia radicalmente il corso della discussione; cani domestici, da cui la gente di Àvila ha a volte bisogno di farsi capire; scimmie lanose e i potenti spiriti che abitano la foresta; e persino i politici che arrivano fino al villaggio durante il periodo elettorale. Nella ricerca di elementi tangibili delle trame ecologiche in cui sono immersi i Runa, Kohn ha raccolto diverse centinaia di esemplari etno-biologici, che sono stati classificati da specialisti e ora conservati nei principali erbari e musei di storia naturale

²⁵⁷ Strathern M., (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Malesia*, University of California Press, Berkeley, p 20.

²⁵⁸ Kohn (2013) p.57

²⁵⁹ Si veda la foto scattata dell’autore nel 1992 in ivi p. 56

dell'Ecuador²⁶⁰. Questa esperienza di ascolto è stata la chiave per comprendere come la gente del villaggio amazzonico concepisce le relazioni ecologiche, dando così modo di articolare tutto questo, si badi bene, attraverso insiemi di conoscenze sul mondo non legati necessariamente alla foresta. È forse il fatto stesso di collezionare che impone le proprie strutture ai rapporti della foresta, e la ricerca stessa, consapevole dei limiti e delle motivazioni, di un sapere stabile. Per questo la domanda rimane aperta: aspetti decisivi della foresta possono essere catalogati da sforzi collezionisti e sistematizzanti dei modi in cui i runa entrano in relazione, nelle loro eterogeneità, con gli esseri della foresta²⁶¹? Queste relazioni si estendono in un intreccio tra entità durante il giorno come durante il sonno, con grande rilevanza ai sogni²⁶². Dormire all'interno della foresta non è quell'attività ininterrotta, solitaria e sensorialmente povera, che è ormai diventata per noi in cui, parafrasando Davi Kopenawa: se sogniamo, sogniamo solo noi stessi²⁶³. Il sonno -in case aperte di foglie di palma, senza elettricità, in gran parte esposte al mondo esterno e con tante persone intorno- è intervallato da continui risvegli. Grazie a queste continue interruzioni i sogni sconfinano nei momenti di veglia e i momenti di veglia nei sogni, intrecciandosi gli uni con gli altri. In questo modo i sogni di chi vive assieme vengono condivisi, e persino quelli dei cani divengono rilevanti. La ricerca etnografica si deve necessariamente addentrare in questi mondi, così da poter cogliere il coinvolgimento. “Anche i sogni fanno parte dell'empirico e sono un genere [kind] di reale. Nascono nel mondo e lo lavorano; e imparare a essere in sintonia con le loro logiche particolari e le loro fragili forme di efficacia contribuisce a rivelarci qualcosa del mondo oltre l'umano.”²⁶⁴

Il pensiero si fa strada attraverso le immagini. Alcune si presentano sotto forma di sogni, ma appaiono anche come esempi, aneddoti, enigmi, domande, rompicapi, accostamenti inquietanti e persino fotografie. Tali immagini possono avere un effetto su di noi. “Il mio obiettivo” dichiara l'autore, “è creare le condizioni necessarie affinché questo tipo di pensiero sia possibile.” Kohn ci spinge a incontrare l'incontro, di volgere

²⁶⁰Kohn (2013), p.58

²⁶¹ Kohn (2005) *Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing*, in *Ethnos*, 70 (2), pp.179-196

²⁶² Cecconi A. (2012) *I sogni vengono da fuori. Un'etnografia della notte*, Editpress

²⁶³ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010); (2023) *Lo spirito della foresta*, Nottetempo, Milano, orig.2022 pp.111-114

²⁶⁴ Kohn (2013) p.60

lo sguardo a questi sguardi, a confrontarci con le domande dei *runa puma*. La risposata che propone Kohn, utilizzando il titolo di uno dei libri incompleti di Peirce ²⁶⁵, “è una mia congettura [*guess*] sull’enigma” posta dalla Sfinge, “su ciò che possiamo apprendere se analizziamo da un punto di vista etnografico come la domanda della Sfinge possa riconfigurare l’umano.”²⁶⁶ Enunciare delle proposizioni oltre l’umano è un’impresa rischiosa, è facile confutare delle tesi facendo appello a contesti nascosti. In tal senso, dunque, quello di Kohn è un progetto insolito che richiede ai lettori la disponibilità di lasciar agire un lavoro di profondo ascolto.²⁶⁷

2.5 Esercizi di pensiero selvaggio

Cèsar Giraldo e Gidli Palsson nel loro articolo *The forest and the trees*²⁶⁸, all’interno di un *symposium* pubblicato nel HAU: Journal of Ethnographic Theory²⁶⁹ intorno al libro di Eduardo Kohn in questione, accusano l’autore di riaffermare gli stessi divari tra natura e cultura che cerca di superare, sabotando il suo stesso interesse di portare l’antropologia oltre l’umano. A questo proposito è importante ribadire come il progetto di Kohn essendo dichiaratamente ontologico, esplora ciò che “è” per trovare spazio, immaginare e mettere in atto ciò che potrebbe essere. L’antropologia diventa la disciplina che si permette di avventurarsi nel fare affermazioni ontologiche, per quanto sia un’impresa per alcuni aspetti rischiosa, nel tentativo di aprire nuove prospettive su noi stessi. L’obiettivo è quello di trovare una forma di attenzione al mondo al di là dell’umano che ci permetta di sviluppare nuovi strumenti concettuali, ricavati dalle proprietà del mondo, che ci permettano di parlare di queste questioni. Il metodo proposto da Kohn è un movimento attraverso l’etnografia, che come altre modalità

²⁶⁵ Peirce C.S (1992), *A guess at the Riddle*, in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol. 1 (1867-1893), cit., pp.245-279 in Kohn (2013)

²⁶⁶ Kohn (2013) p.60-61

²⁶⁷ Ivi.

²⁶⁸ Herrera C.E.G, Palsson G. (2014), *The forest and the trees* | HAU: Journal of Ethnographic Theory 4 (2): 237–243

²⁶⁹ Kohn (2013)

empiriche di attenzione, permette di sfruttare alcune delle proprietà manifeste in modo che possano manifestarsi mentre ci portano oltre noi stessi. ²⁷⁰.

L'interesse particolare che Kohn rivolge alle proprietà oltre l'umano è forse dovuto al fatto che queste spesso sfuggono agli antropologi, proprio per il loro straordinario successo nel parlare di ciò che è l'umano. Risulta quindi evidente come l'intenzione non sia sottovalutare l'umano anzi, è rivolgendo l'interesse al di là che è possibile apportare ulteriore coscienza su ciò che caratterizza l'umano, evitando così l'errore di proiettare qualità umane al mondo. L'idea è quella di apportare un sistema che permetta di sfruttare alcune delle proprietà dell'ecologia dei sé.

Per quanto sembrerebbe liberatorio abbattere le barriere che presupponiamo tra umani e non umani, seguendo la strategia post-umanista, andando fino in fondo sulla questione dei dualismi, il rischio diventa quello di reinscrivere l'umano nel non umano. E da questo Kohn sembra allontanarsi. Ma come schivare le accuse di antropocentrismo? Dire che le foreste pensano non è forse sintomo della classica mania umana di proiettare proprietà umane aldilà di noi? Paradossalmente sembra che Kohn riesca ad eludere la trappola antropomorfa proprio concentrandosi sull'umano. È nel dire qualcosa di preciso su cosa sia l'umano "troppo umano" che l'autore può distinguere il non-umano, essendo quest'ultime caratteristiche distintive di ciò che siamo. Aggiungendo poeticamente poi "se impariamo a cavalcare queste caratteristiche, scopriremo inoltre chi potremmo diventare" ²⁷¹.

Le ricerche condotte da Kohn, sin dai primi studi sul campo, si concentrano sulle proprietà della vita biologica. È proprio la vasta densità di forme di vita e di relazioni tra di esse presenti in Amazzonia a suscitare il suo interesse. In particolare, ad Àvila l'economia dei runa è dipendente esclusivamente dallo sfruttamento di questa complessa ecologia e devono pertanto trovare modi particolari per "cavalcare" al meglio le loro possibilità contestuali. Nelle foreste, numerose forme di vita interconnesse amplificano le logiche di vita, e i runa, nella loro relazione con la foresta, rendendo manifeste queste logiche. La loro esposizione ontologica delle logiche viventi della foresta è ciò che cerca di riflettere Kohn. È proprio l'analisi di queste logiche di vita e

²⁷⁰ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 275. Trad. mia

²⁷¹ Ivi, p 276, trad. mia

ciò che possiamo apprendere da esse, pensando attraverso di esse, che mantiene viva l'attenzione sulle possibilità di vivere al meglio e nel rispetto reciproco.

Tuttavia, come accennato precedentemente, per giungere a tale comprensione è necessario prima focalizzarsi su un particolare sottoinsieme di queste logiche che rischia sennò di oscurare il resto. Questo sottoinsieme, “su questo pianeta”²⁷², è tipicamente umano, e dire ciò che rende gli esseri umani distintamente umani -il nostro utilizzo di un tipo specifico di modalità rappresentazionale che Peirce chiama simbolico- fa spazio a ciò che non lo è. Per Kohn, la rappresentazione simbolica indica qualcosa di molto specifico: una modalità di rappresentazione che rimanda indirettamente al suo oggetto di riferimento attraverso il modo in cui i suoi segni si relazionano all'interno in un sistema convenzionale di segni simili. Tale forma di rappresentazione simbolica non è del tutto separata dalle modalità di rappresentazione iconica e indicale; piuttosto, è annidata all'interno e dipendente da tali modalità, anche se le sue logiche e proprietà sono diverse.

È necessario precisare come molti degli autori che hanno commentato il lavoro di Kohn utilizzano il termine simbolo in modo differente rispetto a quanto ritenuto dall'autore. Per alcuni, questa è semplicemente una questione di nomenclatura. Howard H. Pattee²⁷³, ad esempio, si occupa principalmente di quello che chiama il “taglio epistemico”: una distinzione tra processi che coinvolgono segni e quelli che non li coinvolgono, e in questo modo utilizza segno e simbolo in modo intercambiabile. Kohn invece, per i suoi scopi, distingue tra tipi di segni. Questo perché diversi tipi di segni presentano diversi generi di proprietà ontologiche e si manifestano in diverse parti del mondo. Senza riconoscere queste distinzioni, “*human symbolically informed thought*”²⁷⁴, secondo la sua definizione, rischia di confondersi con un campo di semiotica più ampio dal quale emerge con la conseguenza che perderemmo di vista le possibilità distintive inerenti a queste altre forme di pensiero non simbolico. Distinguendo, da un lato, il simbolico come specie specifica della semiosi e, dall'altro, un campo semiotico più ampio da cui emerge il simbolico, l'obiettivo di Kohn non è celebrare l'unicità umana. Dichiarando che possiamo potenziare queste altre logiche relazionali, in questo processo di decolonizzazione del pensiero, l'esplorazione si rivolge a modi di pensare oltre i modi

²⁷² Kohn E., (2014) *Further thoughts on sylvan thinking*, Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2)p.226

²⁷³ Howard H. 2001. *The physics of symbols: Bridging the epistemic cut*. Biosystems 60 pp. 5–21

²⁷⁴ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2)p. 277

di pensare simili al linguaggio, come ai sogni, alle esperienze psichedeliche o artistiche legate alle immagini in quanto modalità di pensiero silvestre.

Sotto questo aspetto l'autore si trova in generale d'accordo con la lettura biosemiotica che Giraldo e Palsson fanno nel loro trattato²⁷⁵. Ciò che risulta importante nello sforzo biosemiotico, del quale Kohn considera il suo lavoro come un contributo, è la definizione della vita biologica come semiotica. In questo modo, viene ontologicamente aperta una prospettiva per superare una divisione cartesiana che ancora relega il pensiero umano alla mente. Nel fare ciò, però, il rischio è quello di considerare questi altri tipi di menti come menti umane ribadendo, ancora una volta, il senso di capacitare quest'altra forma del pensiero, in parte trattandolo come pensiero.

Su questa linea Kohn si trova d'accordo²⁷⁶, seguendo Ray Paton e Koichiro Matsuno²⁷⁷, che enzimi e verbi condividono qualcosa in comune partecipando alla vita semiotica ed è d'accordo con loro sul fatto che la metafora di un testo è più appropriata quando si pensa agli enzimi che alla metafora delle macchine, ma Kohn non considera gli enzimi simbolici. Le parole nel linguaggio hanno una sorta di libertà necessaria dai mondi che rappresentano; il loro rapporto con il mondo è mediato dal sistema di altre parole in cui essi esistono – un sistema che poi si relaziona nel suo insieme ai modelli che traccia tra i suoi oggetti di riferimento. I singoli enzimi, al contrario, devono adattarsi specificatamente alle molecole che rompono. Ciò li rende diversi tipi di entità relazionali.

Portando come esempio l'amilasi che, nella saliva umana funziona come catalizzatore per scomporre i carboidrati, nella masticazione della manioca è un elemento centrale nella produzione della birra di manioca ad Ávila. Questa pratica facilita la rottura di amidi complessi in zuccheri più semplici che possono poi fermentare e produrre alcool. L'amilasi fa certamente parte di un sistema metabolico, analogo al sistema grammaticale in cui funziona un verbo, ma deve anche adattarsi ai carboidrati che rompe in un modo in cui un verbo non fa -per adattare una parola in modo simbolico il sistema è molto più confuso e distribuito.

²⁷⁵ Herrera C.E.G, Palsson G. (2014), *The forest and the trees* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2) pp.237–243

²⁷⁶ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2) p.279

²⁷⁷ Paton R., and Koichiro M. (1998) *Some common themes for enzymes and verbs*. Acta Biotheoretica 46 (2) p. 131

La stessa logica vale per il complesso sistema di comunicazione delle api. Le danze delle api si riferiscono al loro oggetto di riferimento, come una fonte di cibo, attraverso una logica iconica e indicale intricata e stratificata che li collega al loro oggetto attraverso relazioni rispettivamente di somiglianza e correlazione. Le api sono certamente impegnate in un pensiero semiotico complesso e sofisticato, ma non pensano in modo simbolico. Questo esempio dimostra come non è tanto la ricerca di ciò che è unico negli esseri umani, la chiave invece è capire la distintività per sfruttare le logiche relazionali che non le corrispondono. Allora l'interesse dell'autore per ciò che rende distintivo il simbolico non dovrebbe essere frainteso come una ricapitolazione di un argomento dualista, di icone e indici da un lato: la natura, e i simboli dall'altro: il lato della cultura. Anche se uno potrebbe essere definito come cultura, in termini di uso dei simboli, il simbolico e il non simbolico ma semiotico non possono essere facilmente separati in modo dualistico. Il riferimento simbolico emerge con la relazione, è quindi annidato all'interno una relazione di interconnessioni con altre forme di riferimento inscindibili.

Seguendo questo ragionamento, considerare il simbolico come aperto cambia la natura della relazione con l'etnografia, coinvolgendo un'esplorazione ontologica delle logiche viventi che le foreste tropicali mostrano così meravigliosamente. Questa esplorazione non è necessariamente limitata dal contesto etnografico che la ispira, motivo per cui Kohn azzarda a dire che anche cose al di fuori dei contesti, e quindi potenzialmente in tensione con essi, possono creare problemi etici – come quelli presentati e discussi in modo molto eloquente da Marisol de la Cadena nel suo articolo *Runa, human but not only*²⁷⁸.

Indipendentemente da questo, l'aspetto l'interesse della questione è quello di sottolineare come la forma del pensiero runa risuona con le proprietà del mondo in modi che possano insegnarci qualcosa sul mondo stesso.

Giraldo e Palsson²⁷⁹ sottolineano come il lavoro di Kohn sembra essere delimitato dalla "metafisica occidentale". L'applicazione del sistema teorico proposto da Peirce sulle

²⁷⁸ De la Cadena M, (2014) *Runa, human but not only*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2)pp. 253–259

²⁷⁹ Herrera C.E.G, Palsson G. (2014), *The forest and the trees* | *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2) pp.237–243

modalità relazionali amazzoniche sembra esattamente l'ennesima colonizzazione del pensiero occidentale, che caricata di concetti metafisici, proietta le proprie congetture su un mondo altro, che di fatto può benissimo spiegarsi da solo, attraverso concetti "altri" maturati lì. Pare infatti la prova, in contraddizione con l'intento cardine dell'autore di decolonizzare il pensiero, che il suo bagaglio concettuale occidentale, nonostante gli intenti, porta con se aspettative teoriche facilmente riversate sul mondo runa. Cercando di difendersi da questa accusa Kohn, anche in sede di presentazione del suo libro a Bologna il 10 Novembre, ribadisce di essere partito per le sue ricerche senza nemmeno conoscere, di fatto, la teoria peirceniana, sottolineando come solo un attento ascolto della foresta ha capitanato la sua ricerca. Difficile contraddire una sentenza del genere, rimane il fatto che il suo maestro aveva già maturato degli sviluppi in ambito biologico utilizzando proprio Charles Sanders Peirce come principale interlocutore. Tramite una ricerca mossa dallo stimolo di voler cercare differenziabilità emergenti di fatto ha poi dichiarato, parafrasando le parole dell'autore, di essere arrivato a notare come Peirce e il popolo amerindo, attraverso linguaggi diversi, stanno dicendo la stessa cosa. E questo, di fatto sembra contraddire la specificità della modalità di comprensione runa.

Tuttavia, come l'autore suppone nella risposta a de la Cadena, questo tipo di critica, giudicata relativista, sebbene i commentatori siano attenti a evitare i termini, riconduce l'espressione di un pensiero all'interno, ancora, di soli contesti umani e socioculturali; e Kohn ha discusso a lungo e dettagliatamente su come il suo focus sia rivolto a come il nostro pensiero superi tali contesti. In *Come pensano le foreste* l'etnografia esplora nel dettaglio come il pensiero runa risuona e amplifica le logiche viventi del mondo in modi che non sono necessariamente limitati dai contesti socioculturali runa, ma sembrano esserlo da paradigmi di comprensione particolari.

L'interesse per l'animismo runa riguarda non tanto il modo in cui quel pensiero potrebbe essere diverso dalla versione biosemiotica dell'animismo proposta, ma per i modi precisi con cui i runa sono alle prese con il tipo di animazioni con cui si confrontano nel mondo.

La lettura di una prospettiva morale in quanto umana, mentre il mondo runa riconosce senza problemi proprietà di un cosmo genericamente animato sembra essere l'elemento teorico di grande impatto. Come, ad esempio, i cani dovrebbero entrare in un sistema

etico è un problema tanto runa quanto lo è per noi (e, a livello pragmatico, lo è anche per i cani stessi). E questa è un'indagine che Kohn, tramite l'etnografia, cerca di esplorare. Dopo la lettura di Descola, identificare i sistemi animisti risulta, in qualche modo, agevolato, ma è necessario considerare come Kohn sia riuscito, all'interno di una modalità di pensiero animistica, a individuare le specificità delle riflessioni runa su queste numerose animazioni, catturando i diversi tipi di proprietà che riconoscono come manifesti nel loro mondo. Gli spiriti, per esempio, per i runa sono tipi di esseri animati molto diversi dagli umani, ma aldilà di questa affermazione, risulta interessante esplorare le specifiche proprietà formali ricorrenti che rivelano le riflessioni runa.

È proprio attraverso l'utilizzo di queste modalità specifiche emergenti del pensiero runa, portavoci di una connessione con la foresta radicata, che sarà forse possibile decolonizzare la teoria, in questo caso, di Kohn stesso. Per decolonizzazione del pensiero si intende la ricerca di una via per prender parte a una forma di pensiero che va oltre le forme di pensiero tipicamente umane e utilizzare il pensiero selvaggio come strumento concettuale di esplorazione si dimostra molto proficuo, anche applicato sull'autore che con la stessa dinamica ha applicato la teoria semiotica al pensiero amazzonico, utilizzando così la stessa strategia, ma invertendo gli interessati

In questo modo il nocciolo delle preoccupazioni di Giraldo e Palsson, espresse nell'articolo sopracitato, si intrecciano nel tentativo di decolonizzare il pensiero di Kohn, senza però perdersi nell'indistinzione secondo cui api, scimpanzè, enzimi e a questo punto anche i runa pensando esattamente come noi umani, -aggiungerei occidentali- sostenendo che per la stessa etnografia riportata da Kohn, sono, in fondo, *"just people all the way down"*²⁸⁰.

Nella stessa linea Anand Pandian nell'articolo *Thinking like a mountain*²⁸¹ critica Kohn attraverso una riflessione acuta. Nonostante l'affine intento di identificare le questioni inter specifiche, rimangono aperti i quesiti fondamentali di "come" l'antropologia possa superare l'uomo, ma anche il problema più ampio di "come" l'umanità possa superare se stessa, affrontando direttamente quella che chiama "la testardaggine della nostra natura ereditaria" e il persistente potenziale della sua malleabilità, per esplorare la forza e i canali che potrebbero provocare l'emergenza di un divenire diverso, altro,

²⁸⁰ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2) p.279

²⁸¹ Pandian Anand, 2014 *Thinking like a mountain*, Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2): 245–252

“*becoming-otherwise*”²⁸² Eduardo Kohn propone l’idea di antropologia come campo, ed è molto simile, in questi termini, alla valorizzazione di un’antropologia che può fornire strumenti per aiutare a pensare dall’esterno l’umano ed affrontare queste questioni, cosicché l’umano possa diventare altro attraverso un processo di espansione metamorfica.

Se riconosciamo che il pensiero è ovunque, come Kohn propone, perché fermare la decolonizzazione del pensiero al linguaggio umano? Pandian propone di abbracciare l’idea di pensare oltre l’umano. E questa pare essere la posta in gioco del concetto di metamorfosi proposto da Viveiros de Castro. Pandian apre la questione del perché Kohn si sia soffermato sulla biologia, che, dopotutto è un campo di studio definito e delimitato da alcuni esseri umani in un tempo e in un luogo specifici, e quindi relegato alle “nostre province” di pensiero. Kohn è riuscito a provincializzare il linguaggio ma accontentandosi di questo si è fermato e non è riuscito a provincializzare la vita.

“*Do books think, or do living beings think with them?*”²⁸³ si chiede Pandian seguendo il suo ragionamento. Concentrandosi solo sui pensieri che gli esseri (umani e non) hanno riguardo alle cose viventi, sostiene, mancano del tutto i pensieri inerenti alle cose. Le cose stesse, come libri o dipinti, pensano? Rivolgendoci a Peirce per un supporto testuale, ricercando nel luogo in cui quest’ultimo stava combattendo il dualismo ontologico. Il dualismo è definito come uno dei risultati della rivoluzione scientifica dove, senza apparentemente nulla che si frapponga tra i due estremi, la mente venne relegata agli esseri umani (o a Dio) e la materia al mondo meccanico della causa efficiente. Peirce limitando in partenza il problema dell’esistenza di un mondo “fuori” dal soggetto non ha la necessità di trovare un ponte che connetta la vita interna della coscienza agli oggetti extra-mentali, perché questi due piani sono sempre già connessi in partenza. Nel pensiero di Peirce la battaglia contro il dualismo mente-mondo si connette quindi al tema della continuità, e lo studio del continuo diventa essenziale per spiegare il dinamismo della conoscenza, che divenne poi il concetto centrale nell’analisi del reale. Infatti secondo la filosofia peirceiana reale in senso pieno è solo il continuo.²⁸⁴ Peirce quindi propone il superamento di questa frattura con una filosofia continuista in cui la materia divenne una specie di mente e alla mente associa determinate qualità

²⁸² Ivi 251

²⁸³ Ivi. 247

²⁸⁴ Peirce C.R (1868) *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, da Kohn (2013)

materiali ed energetiche. Questa metafisica si fonda sull'idea che non esiste una separazione rigida tra mente e mondo, quindi non ha senso concepire il soggetto come un polo isolato che tenta di stabilire un contatto con la realtà, che tuttavia gli è originalmente estranea. Le conseguenze di questa concezione si ritrovano nella fenomenologia che, infatti, non si occupa di immagini o di rappresentazioni indirette delle cose, ma delle cose stesse. Per questo anche i percetti non devono essere concepiti come immagini mentali che l'intelletto utilizza per rappresentare il mondo esterno; i percetti non si trovano nella mente, ma al di fuori di essa. L'illusione, allora, non sta tanto nel cercare un contatto autentico con il mondo, ma nel pensare che questo debba accadere al di fuori del tempo e dell'interpretazione. Sforzarsi di costruire una conoscenza asettica e istantanea è un'impresa impossibile e che non tiene conto della connessione strutturale che lega il soggetto e il mondo.²⁸⁵ Senza assolutizzare uno dei due poli, "la differenza", scrive Pandian tra mente e materia per Peirce, quindi, a differenza di Kohn, "*was one of degree rather than a kind*"²⁸⁶.

Il mondo in cui Pandian inquadra questo argomento permette a Kohn di chiarire qualcosa di importante riguardo alla novità e alle continuità. Seguendo Peirce, e in particolare la riformulazione emergente del continuismo di Peirce da parte di Terrence Deacon, l'attenzione di Kohn non è rivolta ai generi nella loro opposizione ai gradi, ma nei modi in cui i gradi possono diventare "*kinds*"²⁸⁷. L'obiettivo di Peirce non era infatti dimostrare che nel mondo tutto è uguale al resto - posizione panpsichica secondo cui tutto è mente-, era piuttosto quello di dimostrare l'esistenza di una continuità tra le entità nonostante il fatto che queste entità arrivino a dimostrare proprietà e potenzialità diverse in modo annidato. La questione per Peirce e Deacon, quindi, non è solo come spiegare la continuità ma anche come spiegare la novità. La novità, da notare, non si riferisce solo alla novità *una tantum*, piuttosto si riferisce all'emergere di dinamiche causali persistenti e senza precedenti, a proprietà che tuttavia sono in continuità con la dinamica in cui si trovano nidificati e da cui derivano. Peirce voleva capire non solo come le cose sono correlate (ad esempio, che la materia è un tipo di mente e quindi

²⁸⁵ Luisi Maria (2008), *Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C.S. Peirce e E. Husserl*, Tesi di Dottorato

²⁸⁶ Ivi. 248

²⁸⁷ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2)p.279

qualcosa di totalmente diverso dalla mente), voleva anche esplorare le proprietà specifiche inerenti a diversi generi di entità, processi e logiche relazionali.

Seguendo il pensiero di Peirce sembra difficile accettare che le cose pensino, poiché, se il pensiero viene glossato come semiosi, allora il pensiero richiede un sé interpretante. I libri, per pensare da soli, avrebbero bisogno di scrivere e produrre i libri successivi, li leggerebbero e questi nuovi libri dovrebbero quindi creare i propri libri, leggerli ed essere letti da altri libri ancora e lo stesso varrebbe per i dipinti.²⁸⁸

L'interesse sulla questione di chi o cosa dovrebbe essere etichettato come pensante è sicuramente marginale rispetto al chiedersi come sia possibile riconoscere certi generi di non umani come pensanti. Il suggerimento che possiamo cogliere da Kohn è quello di sfruttare alcune proprietà del mondo, spingendo il lettore *in primis* a notarle, e questo, per quanto semplice, è un processo tutt'altro che scontato. Sembra allora che alla proposta di estendere universalmente il pensiero alle cose si contrappone la perdita dell'abbondanza di proprietà potenzialmente inaspettate, che vengono riconosciute nell'approccio peirciano. Per questa stessa ragione Kohn non si trova d'accordo con le proposte che tentano di commisurare Peirce e Deleuze: trasformare la materia in pensiero nasconde, secondo l'autore, le proprietà del mondo che desidera far fruttare in questo tentativo.

Far pensare le cose significa ridurre il pensiero umano e non umano a effetto e vibrazione. In termini peirciani ciò si traduce in un appiattimento del mondo, tale che *l'agency* creativa si limiterebbe all'ambito di ciò che lui chiama "secondità" e questo può benissimo provincializzare la "terzietà" umana -cioè la rappresentazione simbolica esemplificata dal linguaggio umano²⁸⁹. Quello che specificamente si perde è un apprezzamento per tutti i generi di terzietà che sono semiotici ma non simbolici, così come un apprezzamento per certi tipi di terzietà che sono non viventi e quindi non semiotici (che Kohn esplora in dettaglio, come già illustrato, nel quinto capitolo intitolato "la fluida efficacia della forma"²⁹⁰).

²⁸⁸ Ivi, 280

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021 pp.267-322

Insomma, se diciamo che ogni entità del mondo è viva allo stesso modo, perdiamo qualcosa, perdiamo la capacità di sfruttare le proprietà specifiche che un etnografico ontologico, nell'esplorazione di ciò che è oltre l'umano potrebbe rivelare. Se invece dovessimo ribattere che l'interesse è nei diversi generi di vita che si pensa, potremmo allora specificare la natura formale di tali differenze, e questo ci costringerebbe nel genere di territorio ontologico che stiamo cercando di esplorare.

Questa esplorazione ontologica si rivela interessante per una ragione in particolare: apre la questione su quale forma potrebbe avere una politica ecologica nell'Antropocene. Notare e sfruttare le proprietà ontologiche specifiche del mondo rivelate etnograficamente in alcune parti del mondo significherebbe, se vogliamo, porre l'attenzione su un ecosistema complesso. La ragione per cui l'amazzonia risulta attrattiva per questi studi è perché essa stessa è un ecosistema complesso e vitale, e in qualche modo può esemplificare un sistema complesso ancora più grande. I pensieri al di là dell'umano si possono trovare ovunque c'è vita: in noi, nei giardini, nei maggesi, nelle piantagioni, nelle città e, soprattutto, per il tipo di pratiche etiche che abbiamo bisogno di sviluppare per la continuazione della vita sulla terra, in quelli che Anna Tsing investigando le relazioni tra la distruzione capitalistica e la sopravvivenza collaborativa all'interno di paesaggi multi-specie, chiama "*blasted landscapes*"²⁹¹.

Accettare questo proposito significa non accontentarsi semplicemente di un mondo che possiamo romanticamente chiamare animato, significa invece cercare di esplorare e sfruttare le numerose proprietà specifiche che possono venire alla luce. La rivendicazione è basata sulle assenze, sui sé, sui futuri viventi e costitutivi che si manifestano in modi specifici con particolare evidenza in specifiche parti del mondo. Trovare il modo di pensare consapevolmente con e attraverso queste modalità possibili può cambiare il nostro modo di pensare e questa ritengo, nonostante le critiche, sia la forza della visione di Kohn.

L'articolo di Marisol de la Cadena *Human but not only*²⁹², invece, espone quella che può essere la più grande sfida del lavoro di Kohn. Nonostante la comune speranza nella visione di un'alter-politica, l'autrice apre importanti questioni etiche alle quali Kohn

²⁹¹ Tsing, A. L. (2014) *Blasted landscapes (and the gentle arts of mushroom picking)*. In *The multispecies salon*, edited by Eben Kirksey, 87–110. Durham, NC: Duke University Press; Tsing A, (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University

²⁹² Marisol de la Cadena 2014 | *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 253–259

dimostra nella propria argomentazione in risposta, ancora una volta, una modalità molto poetica di difendere le proprie argomentazioni, ben consapevole che non possono essere l'unica forma.²⁹³ La preoccupazione di de la Cadena è che Kohn identifichi troppo velocemente Runa con l'essere umano e di conseguenza alcuni tipi di non umani con la vita biologica e altri con la geologia. De la Cadena si interroga, riflettendo sul proprio lavoro etnografico sulle Ande peruviane intorno a Cuzco sul termine Tirakuna, tradotto “gli esseri terrestri”²⁹⁴, cioè il tipo di entità (conosciute anche come *guacas*) che il *conquistadores* de Albornoz nel XVI ne chiedeva la distruzione. Il termine è composto dallo spagnolo *tierra* e dalla sua pluralizzazione quechua *kuna*, quindi *tier-ras* o “terre” [earths] sarebbe una traduzione letterale. Intrigantemente, spiega de la Cadena, de Albornoz tradusse *guacas* come “pietre” e “colline” e identificò questo fatto come la causa della difficoltà di sradicare quello che considerava un rapporto di false credenze: rimuoverle appariva impossibile, perché le *guacas* erano “terre”, *kuna*²⁹⁵. Cinquecento anni dopo le “terre” presentano la stessa situazione ai nuovi sradicatori: le corporazioni minerarie, gli agenti del cosiddetto Antropocene, li traducono come montagne e fonte di minerali, e quindi di ricchezza. E a differenza dei precedenti colonizzatori però, manifestano il potere di rimuovere montagne, reindirizzare i fiumi o sostituire i laghi con efficienti serbatoi d'acqua.

Se l'autrice in questo studio adottasse l'antropologia Kohniana al di là dell'umano in cui, come dice senza mezzi termini e forse insensibilmente, “la vita pensa; le pietre no”²⁹⁶ Cosa succederebbe a quei tirakuna²⁹⁷? L'affermazione di Kohn sembra cancellare il loro modo di essere. E cosa succede ai runakuna che vivono con quei tirakuna?

Secondo de la Cadena il lavoro espresso in *How forests thinks* si inserisce, ancora una volta, in una prevedibile “genealogia” occidentale moderna, in cui gli umani possono essere opposti ai non umani e la biologia può essere distinta dalla geologia. Ma se i tirakuna non umani sono diversi dalle montagne – diversi dai non umani, secondo i termini Kohniani – allora i runakuna sono diversi anche dell'umano. De la Cadena sottolinea un problema serio che nasce dalle conseguenze di queste affermazioni.

²⁹³ Kohn, 2014 | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2): 281

²⁹⁴ De la Cadena, M. (2010) *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics*. Cultural Anthropology 25 (2) pp.334–370.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Kohn E. (2013), p.100

²⁹⁷ De la Cadena M, (2014) *Runa, human but not only*, Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2)pp. 253–259

L'esplorazione ontologica e le affermazioni fatte sulla base di questa precludono altri modi di essere? In breve, l'affermazione ontologica secondo cui "la vita pensa; le pietre no" minacciano di mettere a tacere i tirakuna e i runakuna? Questo è un tema da non liquidare con leggerezza essendo un eventuale risultato antipodo alle intenzioni.

Prima di entrare nello specifico della questione è importante notare qualcosa sulla genealogia. In tutto il commento de la Cadena cerca di identificare la teoria di Kohn come una parte e parcella di una particolare genealogia (quella occidentale che separa gli esseri umani da non umani) e questo è indicativo di un interessante ribaltamento nella disciplina, perché, se in passato l'accusa era di attribuire la cultura solo agli altri in quando "noi", dopo tutti, si pensava, non avessimo cultura, ora "noi", rappresenta gli antropologi che hanno una genealogia in cui il pensiero è circoscritto da contesti socioculturali nascosti.

Uno degli obiettivi principali del libro di Kohn in questione, in particolare nel primo capitolo²⁹⁸, è sostenere una visione di impegno con il mondo che riconosce i modi in cui tutti i contesti socioculturali sono aperti. Viene identificata una gerarchia ma, cosa più interessante, nessuna delle genealogie è chiusa. Entrambi sono aperti ai modi al di là di noi con cui ci impegniamo e grazie al quale possiamo andare oltre. Questo è necessario perché l'affermazione ontologica: noi (esseri umani) siamo il tipo di esseri che hanno genealogie (o che viviamo attraverso contesti socio-culturali, o che pensiamo in termini di sistemi simbolici di riferimento convenzionali), tenendo presente, però, che questi contesti sono ciò che Kohn chiama "*open wholes*", insiemi aperti, cioè nonostante la loro chiusura (apparente) sono aperti anche a mondi che non sono fatti allo stesso modo. Le persone con cui gli antropologi si relazionano nel loro studio non devono necessariamente confrontarsi con i problemi creati dalla "nostra" genealogia del pensiero, anche quando si confrontano con gli effetti perniciosi di questa genealogia come ad esempio, l'estrazione a cielo aperto- ma devono fare i conti con l'essere il genere di essere che chiamiamo "umano", ciò che vive in termini di contesto simbolico. Questa è la "difficoltà della realtà" che noi esseri umani affrontiamo e che solo un'etnografia sensibile può rivelarla.

La potenza dell'antropologia allora risiede nel fatto che ci può fornire un metodo (un'etnografia, intesa in senso ampio) per apprezzare anche altre forme di pensiero, e

²⁹⁸ Kohn E. (2013) pp.79-144

come tali pensieri vengano trasformati dal mondo in modi che possono trasformare anche noi. In *Come pensano le foreste* possiamo seguire il processo in cui i runa vengono trasformati da un'immersione in una densa ecologia vivente le cui proprietà diventano necessariamente evidenti, nei modi in cui interagiscono con essa. Allora i runakuna delle Ande peruviane saranno influenzati da altri elementi del mondo, e questi probabilmente si capaciteranno di diverse proprietà del mondo non evidenti dalla particolare etnografia di Kohn. Così che i runakuna continuano a farsi strada nel pensiero etnografico di de la Cadena e continueranno a sfidare ed espandere il modo di pensare ai mondi possibili.

Ad Ávila come in altre parti dell'Ecuador amazzonica, oggi assistiamo a una morte accelerata per la quale una fitta ecologia relazionale sta rapidamente cedendo il passo ad altre forme economiche. Alcune di queste forme economiche convertono le complesse ecologie tropicali in ecologie più semplici (attraverso il disboscamento, l'allevamento del bestiame, ecc.), altre semplicemente cercano di sottrarre l'aspetto relazionale umano nel tentativo di arginare il commercio di carne selvatica e alla violenza interetnica in Amazzonia. Ed è di fronte a questa complessità che risulta utile la lucida articolazione di Bruno Latour, della posta in gioco dell'impresa che gli antropologi in questione condividono²⁹⁹. In un momento storico in cui, come dice, “tutti – etnologi, così come ex informatori – sono tirati sempre più in profondità nello stesso vortice ecologico”³⁰⁰, cosa dovremmo fare? Latour immagina che lo sforzo etnografico debba essere diplomatico, e il nostro obiettivo dovrebbe essere quello di trovare modi per muoversi tra modalità di esistenza, tali che determinate modalità, come quanto dimostrato dalle foreste pensanti e dalle persone che pensano con esse, possono continuare a sfiorire. Nella misura in cui *Come pensano le foreste* riesce a trovare un idioma da comprendere qualcosa sui pensieri della foresta senza passare necessariamente attraverso, Kohn si trova ad affrontare diverse sfide. La richiesta del nostro tempo esige che queste esplorazioni ontologiche possano essere riprese nelle lotte reali che, ad esempio, i runa e le foreste con cui pensano devono intraprendere negoziando “di cosa è fatta una foresta” con altri tipi di esseri che pensano in modo molto diverso rispetto alle foreste, in modi che potrebbero distruggere il pensare con le foreste.

²⁹⁹ Latour B. (2014) *On selves, forms, and force*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 261–266

³⁰⁰ *Ibidem*.

Come già accennato, Latour nell'articolo *On selves forms and forces*³⁰¹ si chiede se la semiotica proposta da Kohn sia all'altezza del compito diplomatico prefissato. Si chiede se la semiotica, in quanto "connettore universale" abbia la stessa portata della sua teoria Actor Network Theory (ANT) e se sia un linguaggio diplomatico appropriato. Riguardo questa preoccupazione è da chiarire che la semiotica non può sostituire tutti i modi di esistenza; essa, dichiara Kohn³⁰², è limitata alla vita. Sebbene questa equazione della semiosi con la vita crei senza dubbi certi problemi diplomatici sollevati da de la Cadena, un'antropologia oltre l'umano non ha bisogno di confinarsi alla vita o alla semiosi. Questo punto è argomentato nella trattazione intitolata, nella versione italiana, "la fluida efficacia della forma"³⁰³, dove l'autore si vede interessato non tanto ad ampliare il campo della semiotica, quando a guardare a come la realtà emergente di un genere di semiosi al di là del linguaggio si apra ad una poco compresa, non semiotica e non vivente realtà, al di là di essa. Ecco perché Kohn ha abbandonato l'etichetta "antropologia della vita" a favore di una più aperta "antropologia oltre l'umano", volendo essere questo un appello che sottolinei come non sia implicato nel prendere alcuno schema teorico -una sorta di versione della semiotica- sostenendone la sua applicazione universale. Piuttosto, si tratta, come dice Latour, di esperienza.

Tornando alla domanda centrale di questa trattazione: Allora, com'è possibile e come i mondi che frequentiamo etnograficamente ci possano trasformare? È una domanda che sorge logicamente. Gli impegni di de la Cadena con i tirakuna la trasformeranno in modi che dovranno essere affrontati concettualmente, ed è questo rinnovamento che interessa qui, perché è da esso che possiamo sviluppare strumenti per l'esplorazione delle realtà attraverso le quali dobbiamo muoverci. Quindi se esiste, è utile valutare come "connettore universale" non la semiotica, piuttosto i "reali emergenti" -di cui la semiosi è solo un tipo. Riallacciandoci qui alle critiche sollevate da Latour, valutate. in parte, nel precedente capitolo e attraverso queste ultime riflessioni, possiamo denotare come in *Come pensano le foreste* l'interesse che si rivolge alle qualità asimmetriche,

³⁰¹ Latour B. (2014) *On selves, forms, and force*, Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2): 261–266

³⁰² Kohn E. (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2)p.283

³⁰³ Kohn E. (2013), pp.267-322

direzionali o annidate di tante dinamiche del mondo, sono proprietà emergenti distintive e risulterebbero difficili da cogliere se adottiamo la simmetria proposta di ANT³⁰⁴.

La complessità dell'antropologia, o anche, in senso stretto, dei mondi plurali della così detta svolta ontologica, vengono valutate come condizioni assiomatiche di fondo per l'indagine. Ed è a causa dell'interesse per i processi direzionali che Kohn apprezza l'uso di Latour del francese "sens" sia come significato ma anche come direzione. Latour è ben consapevole, come dimostra nel suo contributo al *symposium*, dei limiti del suo progetto simmetrico -il che non significa che approva il tipo di asimmetria che ha in mente Kohn- e, come lui stesso afferma, la sua "indagine sulle modalità dell'esistenza" suggerisce un modo per venire a patti con alcuni di questi limiti.

Se l'interesse di Kohn deve essere identificato in qualcosa, essendo opposto all'universale e anche diversa da quella umana, è la vita dei segni. La vita che i segni assumono, precisa l'autore, ha una generalità: la semiosi mostrerà certe proprietà formali, indipendentemente da sé e come li chiamiamo, o in quale galassia e da quali assemblaggi contingenti di materiali viene ad esprimersi. Questa generalità è una possibilità formale, non una proprietà universale, non tutte le entità sono o saranno mai processi segnici. In *How forests think* l'utilizzo del linguaggio accademico della semiotica è dato per risolvere problemi accademici; "il nostro pensiero accademico è colonizzato dal linguaggio umano e voglio trovare modi per pensare oltre questo" sostiene, motivo per cui Latour propone provocatoriamente di rinominare il libro in "*How to bypass talking humans*"³⁰⁵ per sottolineare l'intento di sviluppare un diverso linguaggio che possa fornire un modo diverso per muoversi tra la biologia, la vita, i runa e le foreste con cui interagiscono "senza", come dice lui, "fermarsi" agli umani.

Pensare con il pensiero silvestre, però, non ha bisogno di basarsi su un discorso semiotico esplicito; Kohn immagina di trarci nel mondo silvestre attraverso una cinepresa, per poter osservare le fragili forme di pensiero diplomatico che emergono intorno e che vengono trasformate dalle logiche silvestri da cui siamo stimolati a prestare attenzione, nel mondo in cui immagina come Lucien Castaing-Taylor and Véréna Paravel furono trasformati dalle mostruosità che portarono in superficie nella

³⁰⁴ Latour B. (1988). *Irreductions In The pasteurization of France*, part 2. Translated by John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press

³⁰⁵ Latour B. (2014) *On selves, forms, and force*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2) p.262

realizzazione del loro film *Leviathan*³⁰⁶. Immagina di farlo quindi senza usare un gergo semiotico, si può denotare anche dall'uso delle foto in bianco e nero senza didascalie che segnano l'inizio di ogni capitolo e che forniscono un percorso alternativo, immaginativo, non discorsivo per entrare in contatto con una foresta pensante. Per questo stesso motivo sembra un importante complimento il commento di Latour che definisce “*a work of art*”³⁰⁷ il suo libro. Nonostante le foto Kohn ha deciso di attenersi all'utilizzo di un linguaggio tecnico e ontologico per descrivere le proprietà della realtà³⁰⁸.

Bruno Latour e Kohn condividono l'impegno di sviluppare un tipo di antropologia in grado di affrontare la crisi ecologica che stiamo vivendo. Ma la domanda rimane, per chi questa crisi è un vortice? È una minaccia che condividiamo con altri generi di esseri? Questo significa che condividiamo con loro una realtà, come la condivisone della nostra moralità, non solo come individui ma anche come specie? Come dovremmo conciliare la realtà che condividiamo con i mondi plurali che ci viene chiesto di immaginare?

Philippe Descola, delinea un “*senderos*” che condivide con queste ricerche. Nell'articolo *All too human (still)*³⁰⁹, commentando *How forests think*. l'autore traccia il percorso post-umanista, e quello molto più locale situato in Amazzonia ecuadoriana dei “*human and nothuman denizens*” che vivono lì. Gli abitanti amazzonici hanno costretto in qualche modo gli antropologi, primo tra tutti Claude Lévi-Strauss, a mettere in discussione in primo luogo le “nostre” ipotesi sull'essere umano. Nonostante l'interesse semiotico di Kohn non sia né strutturalista né post strutturalista, Descola scrive che “le fonti della pluralità degli esseri e dei regimi di esistenza si trovano a un livello più profondo rispetto a quello socioculturale tradizionalmente studiato dall'antropologia”³¹⁰ caratterizzando l'intero “*ontological turn*” come una partenza “*from social construction*”. Nel dire che c'è qualcosa di più semplice che genera l'apparente diversità intorno a noi, sta assumendo una posizione -seppur impopolare all'interno della svolta- che i due autori in questione condividono.

³⁰⁶ Stevenson L, Kohn E. (2015) *Leviathan: An Ethnographic Dream*, *Visual Anthropology Review*, Volume 31 Number 1 Spring 201

³⁰⁷ ibidem

³⁰⁸ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2) p.284

³⁰⁹ Descola Ph, (2014) *All too human (still) A comment on Eduardo Kohn's How forests think* *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2)pp. 267–277

³¹⁰ Ivi. p.268

La versione di “*generative simplicity*” di Descola è ovviamente espressa nella quadruplice descrizione dell’insieme pre-culturale di base di orientamenti ontologici stabili che si potrebbero assumere nei confronti degli altri³¹¹ e Eduardo Viveiros de Castro ha scritto molto sul modo particolare in cui il multinaturalismo potrebbe andare insieme e, nel processo, sovvertire il multiculturalismo. Lo schema di Descola ha permesso a Kohn di comprendere le dinamiche peculiari di molti altri generi di incontri attuali e possibili tra modi di esistenza, tuttavia Kohn non si riconosce nel il tipo di semplificazione proposto da Descola. Ad un certo livello Kohn sostiene che l’apparente diversità tra le forme di vita umane e non umane possono essere comprese solo tramite il ricorso ad una serie di dinamiche semiotiche formali generative più semplici, e la semplicità generativa è una proprietà intrinseca alla stessa semiosi vivente. È in questo senso che parla di foreste, alludendo alla loro generalità, perché è vero che è debitore all’Avila runa e alla specifica ecologia del complesso forense tropicale, però la scelta di usare il plurale “*forests*” nel titolo è dichiaratamente deliberato dall’intenzione di non voler perdere di vista segni di generalità, ridondanza o semplicità. Per lo stesso motivo il testo non è intitolato “come pensano i runa che pensano le foreste” né “come una foresta pensa”. Parlare di una particolare foresta rende fin troppo facile dare priorità esplicativa alle circostanze storiche contingenti che rendono quella foresta ciò che è, una forma di analisi che può facilmente iniziare ad assomigliare a qualcosa di simile alla cultura in mani dell’antropologo creativo. L’antropologia al di là della visione umana che immagina Kohn mira ad essere radicata nelle specificità etnografiche e in grado di affrontare problematiche generali, in parte assumendo la generalità stessa come un proprio tipo di oggetto etnografico.

Questa riflessione porta direttamente al tipo di semiosi che Kohn ha in mente definendo in fattispecie un sé come ciò che ha “*a point of view*”, con l’obiettivo di trovare un terreno comune con il prospettivismo, senza necessariamente adottare la “metafisica cannibale” proposta da de Castro³¹² dal quale il pensiero amazzonico in questo senso ha trovato espressione. Kohn riconosce il prospettivismo come una realtà etnografica riscontrabile ad Àvila, come nel caso che coinvolge i cani e i loro sogni, ma il lavoro

³¹¹Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D’Orsi 2021

³¹² Viveiros de Castro (2017) *Metafisiche cannibali: elementi di antropologia post- strutturale*, tr.it. M.Galzigna e L.Liberale, ombre corte, Verona

concettuale che svolge l'autore con il prospettivismo lo porterebbe in una traiettoria diversa. Perché rivolgersi al tipo di pensiero silvestre che Kohn ha visto intorno ad Ávila come uno stile di pensiero amerindo, una volta stabilito analiticamente come multinaturalismo, può essere utilizzato come base per la critica della nostra stessa forma di pensiero -le cui proprietà problematiche sono visibili una volta riconosciute, per contro, come naturalismo. Il pensiero predatorio di Viveiros de Castro e l'animismo di Descola -con le specifiche diversità - secondo Kohn alludono senza però esplorare le loro risonanze con l'animazione, elemento ritenuto fondamentale della vita. L'Ávila Runa o gli Achuar, la cui forma di economia dipende dall'ingresso e dallo sfruttamento della vasta ecologia comunicativa non umana, non può evitare il fatto fondamentale che questa animatività [*animacy*] si manifesta nelle foreste tropicali.

Dicendo che tutti i sé hanno un punto di vista Kohn, problematicamente, sfrutta la scivolosa linguistica per attirare l'attenzione sulla continuità della sua posizione con la prospettiva amazzonica. L'autore intende tutti i sé semiotici come luogo di interpretazione (senza implicare necessariamente un interprete consapevole) e che tutte le persone, umane e non umane, hanno e possono condividere una prospettiva. Questo lavoro concettuale viene svolto senza la specificazione prospettica dei corpi e questo, in parte, perché Kohn non pensa la rappresentazione come esclusivamente mentale. Pur essendo d'accordo con il trattare il corpo come una generalizzata osservazione etnografica³¹³ in quanto ad esempio, ad Ávila è il corpo dell'avvoltoio che permette di “vedere” la carne in decomposizione come una gustosa manioca; la sua affermazione che i sé hanno punti di vista non implica che la semiosi diventi superflua nella descrizione del mondo che propone.

Kohn, in definitiva, non sta adottando la posizione fenomenologica che sostiene che, poiché il punto di vista è nel corpo, non abbiamo più bisogno della rappresentazione per comprendere la relazionalità. Per questo stesso motivo discute la trattazione di von Uexküll sulle zecche che, fornendo un resoconto “non rappresentativo” del ruolo, ad esempio, dell'acido butirrico, nella strutturazione delle relazioni tra generi di esseri, perde la logica semiotica “assenziale” [*absential*] che l'autore ritiene così centrale in queste relazioni. Non basta notare che le zecche sentono dell'odore di acido butirrico emanato dai loro ospiti, poiché bisogna considerare le possibilità generative inerenti al

³¹³ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking*, Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2)p.286

fatto che in questo processo ci sono differenze tra i loro ospiti, e le zecche non le notano. È questa confusione generativa e semplificatrice basata su un'assenza, quello che dalle zecche non viene notato, che rende questi ospiti una specie, il tipo di essere, per esempio, attraverso il quale può passare la malattia di Lyme. Nei termini di Jorge Luis Borges "pensare è dimenticare le differenze" [*"pensar es olvidar diferencias"*]³¹⁴ e questa espressione risuona con ciò che Kohn intende per la specifica logica generativa dell'assenza che la zecca esemplifica nella sua forma di pensiero "smemorato" oscurando le differenze nel tentativo di trattare qualsiasi cosa che "fa qualcosa" come un agente.

L'idea di un'antropologia al di là dell'umano non può essere solo semiotica, considerare l'enfasi di Kohn sulla semiosi ha portato a chiudere alcune possibilità di interesse etnografico su alcuni tipi di non umani e delle loro relazioni con gli umani; ma ogni antropologia al di là dell'umano, poiché alla ricerca di modi per aprirsi al "teatro delle interazioni mondane", dovrà, in una certa misura, anche essere fedele alle proprietà semiotiche che compaiono in nel mondo. Parte della questione rimane aperte alla considerazione se la semiotica, di fatto, sia applicabile a luoghi a cui non appartiene.

Per il momento, e dato il fatto che questa fragile forma di pensiero silvestre è in pericolo, se le foreste "dicono" qualcosa, potrebbe essere "Voglio trovare modi per continuare a coltivare il pensiero silvestre come parte dell'etica pratica che i nostri tempi richiedono"³¹⁵ e ciò implica guardare etnograficamente ai momenti dove tale pensiero silvestre entra, sia come oggetto che come veicolo del pensiero politico, in contesti in cui è in gioco la sua sopravvivenza, trattandosi in ultima istanza anche di imparare a coltivare la forma di pensiero silvestre nella nostra vita quotidiana.

³¹⁴ Borges J. L. (1989) *Obras completas*. Vol. 1. Buenos Aires: Emecé Editores p.490

³¹⁵ Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2) p.287

3 La svolta ontologica in Antropologia

3.1 Germi storici

L'antropologia contemporanea sta attraversando un momento di crisi, spinta dall'esigenza di trovare modalità di comprensione dell'umano che sia inclusiva anche di quelli che sono "gli umani in relazione" e in connessione con il mondo, nella sua più ampia accezione. Descrivendo l'uomo che, seguendo il suggerimento di Kohn, potremmo definire "nascituro nei confronti del mondo". La comprensione della relazionalità immersiva nel contesto diventa imprescindibile per una soddisfacente immagine dell'umano e perché questo possano "sfiorire" nelle sue componenti. Risulta necessario valutare il contesto in cui l'antropologia stessa si sta muovendo, così da mettere in luce quali siano state le dinamiche emergenti per la riflessione e per comprendere meglio la posizione di Eduardo Kohn all'interno del dibattito chiamato "*ontological turn*".

La svolta ontologica è un movimento sviluppatosi in antropologia con l'obiettivo di prendere l'altro "sul serio"³¹⁶: significa che l'antropologo nel momento in cui incontra, ascolta ed interagisce con l'altro, non ha a che fare con una "semplice cultura" o "natura" ma con *onthos*, cioè con ciò che c'è. Molti autori si sono riconosciuti o confrontati con l'apporto teorico proposto dalla svolta ed ognuno manifesta una sfumatura diversa sul significato di ciò che è *onthos*. Descola, per esempio, pensa *onthos* come "*Welt*", come mondo nell'accezione wittgensteiniana: mondo è tutto ciò di cui è caso. Un'ontologia rappresenta il risultato di un modo d'identificazione, o, ancora, un sistema di proprietà degli esistenti, che serve da punto d'ancoraggio per la costruzione di cosmologie. In questo modo, rintracciate le forme elementari della schematizzazione dell'esperienza, si apre la possibilità per Descola di elaborare una "grammatica delle ontologie", derivante dalla combinazione di interiorità e fisicalità che guida il processo delle *Welt*. che traduce come mondazione. Indicherà così le quattro modalità di mondazione: animismo, naturalismo, analogismo e totemismo. Modalità riprese poi da Viveiros de Castro per costruire il suo contributo in *Metafisiche*

³¹⁶ Willerslev R. (2007) *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley

*Cannibali*³¹⁷. A seguito di un ventennio di incomprensioni e dialogo su ciò che è stato chiamato *Ontological Turn (OT)*, dove gli autori in questione si proposero di adottare una nuova postura teorica, chiamata *ontologica*; andando al di là del puro aspetto etnologico, lo studio antropologico si rivolge anche a pensieri geopoliticamente marginali e propone un nuovo dialogo nell'agenda della filosofia contemporanea. Dimostrano le prime conferenze sul tema in Italia -presso l'università di Bologna del gennaio 2016- come i primi interessati al dialogo furono prettamente semiotici e filosofi, la questione non fu accolta da antropologi ed etnografi alla stessa misura, tanto che avere una postura ontologica divennero spesso sinonimo di tradimento dell'antropologia o, viceversa, di una vuota polemica di astrazione.

La svolta presenta un intreccio di diversi cammini accademici spinti da un interrogativo comune: cosa si intende e che ricadute ha la svolta ontologica? Svolta, ma verso dove? Che contributo può dare alla filosofia, alle scienze cognitive e umane in senso ampio, alla fenomenologia, e cosa queste discipline possono dare all'OT? La valutazione si basa su contributi reciproci: antropologia, cause filologiche, necessità epistemologiche e metafisiche si intrecciano nelle risposte presentate. L'obiettivo qui è quello di incarnare immaginari di cui si sono nutriti antropologi come Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad, Eduardo Kohn, Tom Ingol, Philippe Descola, Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell e altri, cercando le matrici di senso dei loro discorsi per sperimentarle. Questo esercizio è volto alla consapevolezza di quello che ha determinato l'OT e quali siano le sfumature pregnanti del nostro discorso. Cosa, quindi, possiamo usare della svolta e cosa può insegnarci, pur con i suoi limiti?

Nella metodologia di critica qui proposta alle teorizzazioni della svolta è costante la volontà di affrontarla sia in senso negativo che positivo, perché l'antropologia, la filosofia e tutte le scienze umane possano trarne spunti di riflessioni vivi. Roberto Briganti³¹⁸ mostra come la filosofia può contribuire a calibrare questa proposta in riferimento ad universi di discorso teorici e metodologici affini e tuttavia poco esplorati. Contestualizzare la svolta ontologica all'interno di diversi fermenti storici, che hanno interessato l'antropologia a partire dagli anni Settanta, evidenzia come l'antropologia

³¹⁷Viveiros de Castro (2017) *Metafisiche cannibali: elementi di antropologia post- strutturale*, tr.it. M.Galzigna e L.Liberale, ombre corte, Verona

³¹⁸ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 299-354

non è stata e non è tuttora una disciplina asettica, scevra di giochi di potere e dalle disuguaglianze. “Togliamoci i guanti di velluto o il paraocchi e spogliamo l'antropologia dal velo -vagamente ipocrita e paternalista- dell'immunità. Vediamo, invece, cosa essa possa ancora offrire in termini trasformativi”³¹⁹ dichiara Zoe Todd, richiamando un'antropologia per capire, agire e impegnarsi.

Prendendo in considerazione la complessità e le sfide che la materialità pone alla descrizione etnografica e alla riflessione antropologica, risultano evidenti le conseguenze filosofiche che la svolta può comportare: gli autori dell'*Ontological turn* hanno fondato la loro cornice intellettuale in modo dichiaratamente filosofico attingendo a piene mani ad autori -come Deleuze e Guattari, Heidegger e Merleau-Ponty, per citarne alcuni- reinterpretandoli.

L'oggetto materiale³²⁰, secondo una postura ontologica, non è semplicemente un “testo” da decifrare, una rappresentazione di una credenza che rimanda ad una suddivisione categorica di piani che devono essere distinti: da un lato il materiale, dall'altro lo spirituale, un sistema di concezioni sul mondo e sul soprannaturale. L'esempio richiamato da Valentina Gamberi è l'ostia consacrata nella sua componente funzionale di oggetto commestibile e della componente simbolica: attraverso il rito della comunione la comunità religiosa rafforza i propri legami sociali e la sua professione di fede ed allo stesso tempo l'ostia rappresenta il corpo di Gesù Cristo e rimanda al corpus biblico e ai precetti che delimitano un discrimine tra chi è credente e chi non lo è. Quello che si assume durante la comunione non sarebbe, per la postura antropologica tradizionale, realmente il corpo di Cristo, quindi diviene un'affermazione che deve essere decodificata ed interpretata. Fuori dal sistema di pratiche, rituali o no, rimangono piani che definiscono l'identità del credente e che restano su un livello di ortoprassi³²¹. Il passaggio che richiedono gli antropologi dell'*ontological turn* è un altro: “prendiamo sul serio” quello che il credente dice. L'ostia consacrata così è effettivamente il corpo di Cristo, non rimanda ad un piano simbolico, accessibile solo all'etnografo detentore della “scientificità”, ma piuttosto ad un determinato essere-al-mondo che, per poter essere

³¹⁹ Todd Z. (2018) *The Decolonial Turn 2.0: the reckoning*, post di blog, Anthrodendum: <https://anthrodendum.org/2018/06/15/the-decolonial-turn-2-0-the-reckoning/>

³²⁰ Ingord T. e Hallam E. (2014) *Making and Growing. Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*, Ashgate, Frnham

³²¹ Bell C (1997) *Ritual. Perspectives and Dimension*, Oxford University Press, New York

compreso, necessita di un cambiamento metamorfico che impegni il suo corpo e le sue modalità di ragionamento.

L'ontological turn offre una messa in discussione al paradigma cartesiano operante nell'esemplificazione della realtà: l'oggetto materiale è una *res extensa*, una materia inerte sulla quale proiettare i contenuti e astrazioni razionali della realtà: *res cogitans*. L'ostia, però, non è semplicemente un simbolo di una credenza ma, piuttosto, crea la credenza nel momento stesso in cui agisce nel rituale; la questione è come rendere conto di questa dimensione fondamentale del materiale senza cadere in una fallacia epistemologica. La proposta va nella direzione di una determinata etica, di un dato modo di essere antropologi, verso un'ontologia dell'antropologo.

Solo partendo da una matrice filosofica e con una chiave che integra antropologia e filosofia si può rivelare la matrice nella sua complessità. La trattazione ha quindi un aspetto duplice, da un lato l'antropologia, che colloca la riflessione antropologica all'interno della storia del pensiero antropologico e delle motivazioni antropologiche che hanno spinto alcuni etnografi e/o antropologi ad indossare le lenti ontologiche; dall'altro il filosofo, che è in grado di fornire le chiavi di lettura che, il più delle volte, restano implicite o poco chiare agli antropologi. L'intenzione è quindi estrapolare una metodologia critica, un laboratorio a cielo aperto, un'analisi filosoficamente consapevole, e, in quanto tale, aprirsi a un'interdisciplinarietà che illumini le varie angolature della portata teorica del movimento in modo da fornire un'alternativa costruttiva e, soprattutto, basata su un approccio diacronico: *l'ontological turn* si è prodotto lungo una traiettoria storica ben precisa e si evolverà in futuro a partire dalla genesi di tali matrici filosofiche.

Abbiamo come nella disciplina antropologica e scienze umane, i concetti di persona, di altro e metamorfosi sono stati coinvolti alla radice. Dopo l'epoca post moderna ci si rese conto infatti che non era affatto vero che i nativi fossero inconsapevoli portatori di un sapere e stava all'antropologo interpretare e dotare di senso. Ciò metteva in seria discussione le modalità conoscitive dell'etnografo, in particolare l'assunto di partenza che la razionalità tipicamente occidentale coincidesse, in realtà, con il metodo scientifico, considerato come l'unico tipo di sapere al quale quello del nativo doveva uniformarsi nell'interpretazione antropologica. Esempi di questa “superiorità epistemologica” costellano la letteratura precedente di qualche decennio alla svolta

ontologica. Si pensi alle opere di Jack Goody³²² secondo cui le asserzioni dei nativi vanno prese sul serio solo a livello formale, è necessaria una “traslazione di senso” dove partecipano le rappresentazioni di qualcos'altro, per cui le dichiarazioni di natura ontologica vengono svuotate del loro contenuto e trasformate in metafore cognitive “buone da pensare”. Celebre a questo proposito è l'analisi che Lèvi-Strauss fa in *Antropologia strutturale*³²³ della relazione curante-paziente durante un parto difficile tra i Cuna di panama: il viaggio della partoriente è in realtà da intendersi come uno spostamento semantico del suo dolore, che viene così ricomposto, a livello cognitivo, in un'esperienza corporea dotata di senso. Secondo questa riconfigurazione simbolica il parto diviene addirittura curabile.

Come ha evidenziato Strathern l'antropologia fino al postmodernismo si è basata prevalentemente sull'idea che l'etnologo/antropologo dovesse ricercare le “culture” intese come rappresentazioni o esternazioni dei soggetti culturali che avevano un valore a sé stante rispetto alle soggettività stesse: l'esperienza dei singoli doveva essere “scartata” per arrivare alle cosiddette rappresentazioni collettive, incarnanti un determinato modo di pensare condiviso dai membri di una comunità. Così l'analisi perdeva il processo di costruzione delle stesse esperienze: ogni cultura era un insieme codificato di rappresentazioni cognitive che si interponeva tra i soggetti e le loro pratiche per incanalarle, normarle e guidarle. Da una parte il soggetto con la sua sfera emotiva e biologica -qui intesa come un corpo sottoposto alle leggi della “Natura” - dall'altra la “cultura”, definita come una sovrastruttura del primo. Nonostante il postmodernismo si sia soffermato sulla natura negoziata dell'incontro, esso continuava, con il concetto di rappresentazione, a reiterare la dicotomia tra simbolico e pragmatico, tra inconscio e manifesto. Non era stata in grado di sviscerare la complessità nell'interazione tra soggetto e la collettività, al punto che il primo diveniva letteralmente una rappresentazione della seconda.

La fase successiva al postmodernismo reagì cercando di integrare il soggetto esperienziale nelle proprie teorizzazioni: il soggetto venne considerato come un

³²² Goody J (1997) *Representation and Contradictions. Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Blackwell, Oxford, tr. It Maria Gregorio, *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, Feltrinelli, Milano 2000

³²³ Lévi-Strauss Claude (1958) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris tr. It. Paolo Caruso, *Antropologia Strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966

organismo polimorfo che si sviluppa lungo una catena storica e, al contempo, in una relazione semi-simbiotica con l'ambiente. Così facendo l'antropologia divenne una scienza della trasformazione e dell'ibridismo tra regni che solitamente risultano disgiunti come soggettivo e collettivo, umano e non umano. In questo fermento di pratiche gli antropologi allargarono il loro sguardo analitico alla dimensione esperienziale e trasformativa dei soggetti. Il soggetto non è più un elemento spurio del collettivo, da mettere tra parentesi per raggiungere le astrazioni collettive, ma diviene materiale primario del collettivo, la stoffa con la quale il collettivo può esprimersi, secondo un processo di introflessione ed estroflessione: il collettivo e il soggettivo sono in una relazione intima, tale per cui si costruiscono a vicenda assorbendo elementi l'uno dell'altro. Citando Wagner: “l'individuo e il gruppo sono false alternative, doppiamente implicate perché ciascuna implica l'altra”³²⁴. Non a caso gli esponenti dell'OT richiamano il concetto di egemonia elaborato da Antonio Gramsci dove è in gioco una trasformazione totale³²⁵.

Da questa nuova lente di analisi, come già accennato, ne consegue una formulazione alternativa della categoria di persona: da criterio di discriminazione tra umano e non-umano o soggetto con diritti di proprietà e oggetto di proprietà del primo³²⁶, la persona diventa un termine pronominale, cioè all'interno di una relazione che determina la sua qualità di persona, è necessariamente contestuale. La persona così assume caratteristiche polimorfe, riproducendo l'intelaiatura delle relazioni senza essere una semplice somma di queste, né riducendosi a una parte³²⁷.

Proprio a causa del suo carattere ibrido la persona viene ora definita utilizzando metafore spurie: diventa una dimensionalità che non può esprimersi attraverso numeri interi, un “frattale” o un *cyborg* né interamente macchina né interamente organismo e che coniuga coppie concettuali che sarebbero, secondo l'impostazione cartesiana, separate, come maschile e femminile, umano ed animale.

³²⁴ Wagner R., (1991) *The Fractal Person*, in Maurice Goldelier, Martin Strathern (eds.), *Big Men Great Men. Personifications of Power in Malesia*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.159-174

³²⁵ Gramsci A. (1975) *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino

³²⁶ Mauss M (1923-24) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année sociologique*, tr. It. di Franco Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche*, Einaudi, Torino 1965

³²⁷ Wagner R., (1991) *The Fractal Person*, in Maurice Goldelier, Martin Strathern (eds.), *Big Men Great Men. Personifications of Power in Malesia*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.159-174

Il primo ad aver allargato la teoria della relazionalità ai non-umani è stato Alfred Gell, partendo dal saggio di Marcel Mauss sul dono del 1923³²⁸, nel suo lavoro postumo *Art and Agency*³²⁹. La questione ruotava intorno all'agentività (*agency*) degli animali e dei manufatti. Se il concetto di persona diviene puramente pronominale, dove persona è quell'elemento che entra a far parte di una relazione allora anche i non-umani possono essere considerati persone.

Con prospettiva teorica diversa, ma con approccio simile a quello di Gell, Bruno Latour e la cosiddetta Action-Network-Theory (ANT) riconoscono l'azione sociale distribuita e possibile soltanto se umano e non-umano si relazionano in assemblaggi e le relazioni si mantengono su una equità che permette l'interscambiabilità dei ruoli. Esempio risulta Pandora's Hope³³⁰ dove Latour studia la complessa rete di relazione tra pistola e omicida, dove intenzioni, potenzialità e strumento si intrecciano in una relazione interdipendente come possibilità e della stessa agentività.

La metafora del *cyborg* usata da quella branca chiamata antropologia fenomenologica descrive il corpo come luogo di sperimentazione, d'essere-al-mondo. Abbraccia l'intera esperienza, eco-sistema. “i nostri corpi non sono oggetti per noi. Piuttosto il contrario: essi sono parte integrante del soggetto percipiente”³³¹. L'antropologia fenomenologica, quindi, porta a compimento un empirismo radicale: non si ha, come si vedrà nell'*ontological turn*, una definizione prospettica della realtà “oggettiva”, tale per cui essa assume diverse dimensioni e qualità a seconda del soggetto che la esperisce, dimensioni che si autoescludono quando si passa da una prospettiva all'altra e, quindi, da un corpo all'altro. Per fare un esempio caro al pensiero amazzonico ripreso da Viveiros De Castro, una pozza di sangue lasciata dal cadavere di un armadillo è birra di manioca per il giaguaro e sangue per noi e per gli altri armadilli. Non sarebbe possibile la compresenza tra sangue e birra, senza il venir meno del senso di prospettiva. Per l'antropologia fenomenica, al contrario, quella pozza di sangue comprende sia il sangue così come lo intendiamo noi, sia la birra di manioca, così come la intende il giaguaro, ma al contempo non si riduce a quelle due prospettive: la realtà fenomenica è

³²⁸ Mauss M (1923-24) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, L'Année sociologique, tr. It. di Franco Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche*, Einaudi, Torino 1965

³²⁹ Mauss M. (1998) *Art and Agency, An Anthropology Theory*, Claredon Press, Oxford.

³³⁰ Latour B (1999) *Pandora's Hope : Essy on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge MA

³³¹ Csordas T.J (1990) *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, *Ethos*, 18, 1, p.36

indeterminata. Lo è sia perché non c'è l'intervento del linguaggio ad esplicitarla, sia perché tutte le esperienze hanno uguale peso proprio per quella caratteristica fondamentale di fusione ed ibridazione dell'esperienza stessa. La differenza tra *l'ontological turn* e l'antropologia fenomenologica è sottile ma cruciale: “il metodo fenomenologico è soprattutto una comprensione diretta e descrizione in profondità- un modo di accordare peso uguale a tutte le modalità dell'esperienza umana (..) e decostruire i rivestimenti ideologici che assumono quando sono teorizzate (..) è lo studio scientifico dell'esperienza. Essa è un tentativo di descrivere la coscienza umana nella sua immediatezza vissuta, prima che sia soggetta ad elaborazione teorica o sistematizzazione concettuale. Nelle parole di Paul Ricoeur, la fenomenologia è un'investigazione sulle strutture dell'esperienza che precede l'espressione linguistica ad esse connessa.”³³² L'intersoggettività diviene così lo strumento di accesso all'esperienza dell'Altro e, quindi, come risorsa metodologica dell'etnografo: la condivisione della condizione dell'essere-al-mondo diventa la condizione e la possibilità dell'intersoggettività. Anche *l'ontological turn* si fonda sull'analisi delle prospettive, tuttavia, l'antropologia fenomenologica viene presentata da Valentina Gamberi con un carattere fluido, con una continuità dialettica tra intersoggettivo e soggettivo, che manca nell'approccio ontologico.

Attraverso l'esposizione del concetto di ontogenesi e organismo esposti rispettivamente da Toren³³³ e Ingold³³⁴, Gamberi mostra come non si tratta, come nel caso della svolta ontologica, di definire l'ontologia dell'essere, quanto di analizzare come l'essere al mondo si adatti rispetto ai cambiamenti e alle interazioni con gli Altri. Toren e Ingold ritengono che interrogarsi a proposito dell'ontologia è una falsa premessa: essa si esprime nel momento stesso in cui agisce sulla realtà e si riconfigura continuamente. L'indeterminatezza dell'essere assume un carattere dinamico e processuale.

Gli esponenti dei New Materialisms³³⁵, invece, rifiutano qualsiasi distinzione tra umano e non-umano, vivente e non-vivente partendo dal presupposto che la realtà -e, quindi

³³² Jackson M. (1996) *Introducion. Phenpmenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique*, in Jackson *Things As They Are. New Direction in Phenomenological Anthropology*, Indiana University Press, Bloomington, pp.1-50

³³³ Tonen C. (2012) *Imagining the World that Warrants Our Imagination. The Revelation of Ontogeny*, Cambridge Anthropology, 30, 1, pp.64-79

³³⁴ Ingold (2000) *The Perception of the Environment. Essy on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London

³³⁵ Bennett J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duka University Press, Durham NC

aggiungerei l'essere- sia costituita interamente di materia, che è continuamente agitata di forze e, quindi, pienamente dotata di agentività. Emerge da questo approccio un'ontologia dinamica e relazionale: la forza vitale che promana dalla materia e lega le componenti più eterogenee tra loro. Da questa prospettiva si apre un nuovo modo di intendere l'agentività, considerata ora una proprietà ecologica, come una proprietà della rete di interdipendenza tra materiali vivi, che pone, al contempo, nuove forme di discorso politico e giuridico, in cui, come nel caso della pistola di Latour, sono gli aggregati spuri ed ibridi, non delle categorie specifiche di soggetti, a costruire il soggetto. Gamberi nella sua analisi mostra come la dimensione della soggettività qui invece venga annullata nella distribuzione uniforme di forze. Kirksey e Helmreich³³⁶ risposero con la proposta chiamata "etnografia multi-specifica", ovvero con l'estensione della relazione etnografica a soggetti non umani. Tuttavia questa prospettiva presenta la grande difficoltà di non poter eludere la prospettiva umana dalla quale l'etnografia si imbastisce: gli etnologi sono esseri umani che si relazionano con altri umani o non-umani in quanto umani.

L'OT parte da una visione alternativa del concetto di persona: la condizione di persona coincide con la capacità di occupare un punto di vista, ovvero di essere un organismo situato in un dato ambiente con specifiche idiosincrasie. In secondo luogo fa propria l'idea dell'antropologia fenomenologica dei mondi morali locali o *Lebenswelten*, o il concetto di mondializzazione, o attraverso una rilettura del concetto di *Umwelten* del biologo von Uexküll. La svolta ontologica nasce quindi dalla necessità di superare l'impostazione antropologica fondata sulle rappresentazioni e sul simbolico e deve essere compresa secondo questa chiave di lettura. Così Marilyn Strathern nel suo *The garden of the gift*³³⁷ invita gli antropologi ad operare una torsione cognitiva: deve essere decostruita l'impostazione tipicamente occidentale "così come è esperita da coloro che incontriamo sul campo". L'esempio del dono elaborato da Mauss³³⁸ nel contesto malesiano diventa esemplificativa di come le logiche di causa ed effetto collassino e la relazione risulti sempre in divenire, e si dà immediatamente dell'atto

³³⁶ Kirksey E. e Helmreich (2010) *The emergence of Multispecies Ethnography*, in *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp.545-575

³³⁷Strathern M., (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Malesia*, University of California Press, Berkeley

³³⁸ Mauss M (1923-24) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année sociologique*, tr. It. di Franco Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche*, Einaudi, Torino 1965

pratico. Henare, Holbraand, Wastell, autori di *Thinking Through Things*³³⁹ hanno messo in evidenza come l'antropologia si è trovata impreparata: l'antropologo andava sul campo mosso da teorizzazioni che l'esperienza empirica avrebbe confermato o disconfermato. Per questi limiti evidenziati gli antropologi della svolta ontologica fecero propria la massima di Husserl di “tornare alle cose stesse”³⁴⁰: togliamoci i paraocchi scientifici e facciamo parlare l'esperienza così come si presenta a noi quando entriamo in campo”³⁴¹ dove la “cosa” viene svuotata dal bagaglio teorico precedente emancipandosi, non parlando più in veste di rappresentante di concetti ma come costituente essa stessa di un concetto che si trasforma continuamente. In questo modo si crea un'unità simbiotica assoluta tra impianto teorico e metodologico: i concetti descritti nelle monografie non sono dati estrapolati dal campo, ma sono la carne -per esprimerci in termini di merleau-pontyani- del campo stesso. Chiedersi cosa sia teoria e cosa sia realtà pratica non solo è una domanda falsa, reitera questi preconcetti tipicamente occidentali che impediscono di avere una comprensione di “ciò a cui gli ‘altri’ assunti potrebbero assomigliare”³⁴².

Partendo da una critica simile Tim Ingold in *The Perception of the Environment*³⁴³ descrive come il corpo risulti un organismo della mente: il mondo è posto in continuità fisica con il corpo che, azionato dalla mente, modifica il primo. In questo senso si ha una materialità bruta, sia essa il corpo o il mondo esterno, che viene vivificata da una razionalità. Troviamo quindi da una parte una continuità materiale e dall'altra una discontinuità metafisica, dove secondo diversi gradi di razionalità -fatto coincidere con l'anima giudeo-cristiana- si producono continue oscillazioni tra intelligenza e brutalità. È quello che Philippe Descola ha ravvisato come parte di un più generale approccio occidentale alla natura e al mondo fenomenico: il naturalismo³⁴⁴. Lo

³³⁹ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge.

³⁴⁰ Husserl (1900-01) *Ricerche logiche*, tr.it Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano 1968

³⁴¹ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp.11-52

³⁴² Strathern M., (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Malesia*, University of California Press, Berkeley, p.4

³⁴³ Ingold T(2000) *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London, New York

³⁴⁴ Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021

stesso animismo risulta agli occhi di Ingold -e con lui di De Castro³⁴⁵ una forzatura rispetto a quello che realmente avviene tra i popoli definiti come “animisti”. Nel modello animista si ha una continuità metafisica data dall’attribuzione della propria razionalità-anima a chi presenta una discontinuità metafisica. Il principio alla base del naturalismo (imposizione di una razionalità su una materia bruta) non viene realmente trasceso nell’animismo. Se si considera, invece, le concezioni della persona nelle società mal definite come “animiste”, si osserverà che non si ha una discontinuità tra mente e corpo, razionalità e materia, quanto un’indistinzione tra quella che è la soggettività-razionalità e l’ambiente esterno: la prima si trova immersa nel secondo. C’è un unico tessuto connettivo che è esso stesso vita: non si ha una sovrapposizione di vitalità da parte di un’intelligenza esterna, quanto un unico materiale-vita che si differenzia in diversi materiali-vite attraverso un processo di ontogenesi³⁴⁶ ed è per questo motivo che Ingold è fortemente contrario al concetto di agentività: esso presuppone, secondo il suo modo di vedere, un’attribuzione o aggiunta esterna, continuando a reiterare l’idea di una materia inerte. L’operazione dell’autore diviene perciò livellatrice rispetto all’umano e al non umano e, compito dell’antropologia diventa quello di descrivere l’interpretazione dei diversi materiali-vite all’interno del loro processo (ontogenico).

Gli esponenti della svolta ontologica partono invece da un assunto diverso, ovvero dalla capacità creativa insita nella differenza. Pur interrogandosi sulla materialità in sé e sulla materia-forza vitale l’intento è quello di capire come queste si trasformino in diverse materialità-vite. Il processo è quindi esattamente l’inverso per Ingold che parte dalle differenze per evidenziare la connessione intima ed essenziale; mentre gli antropologi della svolta partono da quest’ultima per seguire i processi di individualizzazione o, come direbbe Strathern, di “reificazione/oggettivazione”³⁴⁷. Se la realtà è un tessuto connettivo che si differenzia ramificandosi, il passaggio da un ramo all’altro prevede un cambiamento, ontogenico per Ingold, ontologico per *l’ontological turn*. A differenza del vecchio modello interpretativo, secondo cui la differenza era da porsi a livello

³⁴⁵ Viveiros De Castro (2015) Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso tra. It. Brigati in Brigati, R. e Gamberi, V. (a cura di) (2019) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet pp.275-298

³⁴⁶ Ingold T. (2006) *Rethinking the Animate, Re- Animating Thought*, Ethnos. Journal of Anthropology, 7, 1, pp.9-20; (2007) *Materials against Materiality*, Archaeological Dialogues, 14, 1, pp.1-16 ;(2013) *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Routledge London

³⁴⁷ Strathern M., (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Malesia*, University of California Press, Berkeley p.221

cognitivo, del tutto disgiunto dal “materiale” né in Ingold né nell’OT c’è l’idea della traduzione: la realtà fenomenica è la stessa ma la si intende in modo “culturalmente” (intellettualmente, cognitivamente, teoricamente, tutti i piani tra loro equivalenti) diverso, per cui bisogna trovare gli strumenti cognitivi (metafore, aggiustamenti linguistici) che traspongono la lettura altra dalla stessa realtà in termini comprensibili. La realtà è per Ingold, come per Viveiros de Castro e Holbraad fenomenica, in intima connessione, se non coincidente, con la razionalità-corporeità del singolo. Per cui essa varia al variare del soggetto, dalla sua esperienza. Si passa così dal regno della traduzione a quello della metamorfosi³⁴⁸: capire l’altro e la sua visione del mondo significa dissipare la nostra costruzione di realtà a livello sistematico e strutturale. Arrivare alla metamorfosi significa far compire una torsione all’accezione comune di corpo: esso non è più un involucro materiale, organo della mente, ma è un insieme di affezioni, propensioni, disposizioni, sentimenti -siamo nel dominio della fenomenologia, in particolare della biologia teoretica di von Uexküll, per quanto non sempre riconosciuto esplicitamente dai protagonisti della svolta. Il biologo, ripreso anche da Kohn, parte infatti dall’assunto che ciascuna specie abbia determinate predisposizioni -o un *Bauplan*- che costruiscono un ambiente confacente all’organismo stesso, le cosiddette *Umwelten*. Diviene quindi necessaria una metamorfosi ontologica. Abbiamo già visto come metamorfosi significhi anche “prendere i nativi sul serio”, non dibattendolo su una credenza, ma su quale sia la miglior modalità per entrare in un’empatia, che sia trasformativa, con l’altro. Si ha in questo modo un’unità fenomenologica che permette la trasformazione della prospettiva, e grazie a ciò permette di vedere una realtà diversa. In questo modo entra in gioco il prospettivismo, così come spiegato da Viveiros de Castro³⁴⁹: si ha un ‘unità fenomenologica perché la condizione di soggetto è data dall’occupare un determinato punto di vista. Si vede come la riflessione di Ingold sia poi stata elaborata diversamente dalla svolta ontologica: al carattere processuale della materia vivente, senza una suddivisione esplicita in *Umwelten*, si sostituisce la differenza come strumento di comprensione, creazione e, a contempo, dialogo.

³⁴⁸ Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Feb.-March 1998, Hau Masterclass Series, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quidlibet, Macerata 2019 p.132

³⁴⁹ Ivi.

Significativo a questo proposito è il parallelo che Viveiros de Castro istituisce tra l'approccio ontologico e la maschera³⁵⁰: essa – come evidenziato dalla letteratura specialistica sull'argomento³⁵¹, che stranamente de Castro non cita, permette a chi la indossa di diventare il personaggio che la maschera raffigura. La maschera indossata si comporta come una membrana che filtra le istanze dell'Io e dell'indossatore, creando così una “delega ontologica”. Non una trasposizione nella realtà che si vuole evocare ma una rievocazione: l'indossatore sperimenta su se stesso il mondo abitato dal suo personaggio, attua una “genuina impersonificazione”, un fatto reale, concreto. Questa dimensione sperimentale permette, per usare un termine deleuziano, la ripetizione creativa del mondo altro, determina anche il carattere inventivo della cosa-concetto o realtà fenomenica-concetto: non si ha il raggiungimento di una realtà obiettivamente vera, quanto una possibilità dell'esistente che rimette in discussione, arricchendolo, il nostro mondo.

Questo breve preambolo della germogliatura di questi argomenti e dibattiti è volto a chiarificare alcuni concetti ed ad allestire una valutazione della relazione di Kohn con la cosiddetta svolta ontologica. Gli autori citati in questa carrellata sono tenuti insieme da un filo rosso che coincide con il tentativo di mostrare la svolta ontologica come idea, per quanto ramificata, stratificata e differenziata. Come è facilmente intuibile, sarà proprio l'assenza di un vero e proprio incontro sul e nel campo, quanto una torsione progressiva e sempre più stretta del ragionamento dell'antropologo-etnografo, a determinare la critica più dura alla svolta ontologica, e al contempo la sua caratteristica peculiare. In questo Kohn si differenzia, in molte interviste, come alla presentazione del suo libro a Bologna quest'anno, ricordando che il suo approccio di ricerca è stato completamente stimolato dalla ricerca stessa. Il lavoro di Kohn è forse il più sorprendente, data l'immersione etnografia e data la grande capacità di porsi domande, visti gli elementi su cui faceva ricerca, tanto da spingersi oltre a qualsiasi proposta fino ad oggi data. La mondiazione opera con Kohn nel senso in cui le diverse prospettive sulla realtà non restano su piano cognitivo-rappresentativo ma hanno una tracciabilità ontologica. “il buono e il bello (...) sono insiemi polimorfi di sfumature di senso e di

³⁵⁰Ivi p.122 e succ.

³⁵¹ Campione (2002) *Maschere. Identità plurali*, Edizioni Punto A e ISCAA, Cagliari; Lommel A. (1972) *Masks. Their Meanings and Fuction*, Fedele Editions, New York; Poppi C. (1981) *La maschera e lo specchio*, Mondo Ladino, I, 4, Istituto Centrale Ladino, Vigo (TN)

potenzialità di essere che trovano una loro traducibilità in atto con organismi che ne riflettono la sfaccettatura”³⁵² commenta Gamberi.

Il mutamento augurato da questo filone di pensiero non è, ancora una volta, un cambio rappresentazionale, ma un mutamento qualitativo. Come sostiene Viveiros de Castro in “il nativo relativo”³⁵³, mutando la riflessione deleuziana, l’Altro rappresenta una possibilità di essere: comprendere l’Altro significa, come già visto, dissipare la nostra struttura interna, permettere all’alterità di trasformarci e di trovare nuove forme di relazionalità che prima non ci appartenevano. In questo senso Kohn completa la riflessione di de Castro, concentrandosi sulle relazioni inter-specifiche. Assodato il punto che ciascuna specie vivente ha un suo determinato punto di vista e che capire il punto di vista dell’Altro significa trasformare il nostro corpo per occupare il suo stesso punto di vista, come si traduce tutto questo sul piano della vita quotidiana e non semplicemente a livello teorico, inferendo da materiali etnografici di seconda mano? Kohn, non a caso, a differenza di de Castro fornisce una dettagliata etnografia dei Runa dell’Amazzonia ecuadoriana, di come interagiscono con i cani e come cercano di modificare alcuni dei loro determinati comportamenti aggressivi lavorando proprio sui confini di prospettive: è facendo loro assumere sostanze psicotrope che i cani possono mettersi in comunicazione con gli spiriti padroni e, al contempo, mediante una traslazione tipica del sogno, comprendere cosa devono o non devono fare. L’autore non si ferma, tuttavia, a questo punto e cerca di formulare un linguaggio inter-specifico che conservi il carattere di sdoppiamento e spersonalizzazione dato dal cambio di prospettiva come, per esempio, l’utilizzo della terza persona singolare per rivolgersi al cane.

Kohn è inoltre uno degli autori che rintraccia esplicitamente una connessione con la biologia teorica di von Uexküll ed oltre a questo pone all’attenzione del lettore la problematica possibilità di non saper più leggere le diverse prospettive o assumere un punto di vista: in tal senso, l’umano o non-umano che perde questa capacità indispensabile per poter interagire con l’ambiente esterno viene paragonato ad una persona affetta da autismo. Come nell’autismo non si è in grado di provare empatia per

³⁵² Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 p. 37

³⁵³ Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. *Il nativo relativo*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 107-144.

l'altro, e quindi, di mettersi al suo posto, così chi non riesce ad occupare un punto di vista sviluppa problematiche affini al disturbo.

Per aver idea in che cosa consista un'analisi ontologica dell'etnografia, è necessario analizzare brevemente *Thinking Through Things* (TTT)³⁵⁴ che rappresenta un vero e proprio manifesto dell'*ontological turn*. Per quanto formalmente sia soltanto la prefazione, in essa emerge, per la prima volta, una presa di coscienza rispetto alle caratteristiche del movimento, in particolare l'equivalenza tra concetti e cose manifestata attraverso la ricorsività. Parallelamente il saggio di Holbraad³⁵⁵ che, anch'esso esemplare per comprendere la trattazione, in termini esperienziali concreti di ricerca ontologica dell'etnografia rivela la sua esperienza presso i divinatori a Cuba. Holbraad spiega in che termini una polvere utilizzata per il rito di divinizzazione sia potente e cosa questo significhi a livello delle pratiche rituali. Quest'analisi delucida quale sia il metodo, se così possiamo esprimerci, ontologico, riprendendo le fila di ciò che è stato il risultato, anch'esso, di un intervento ad una conferenza nella quale Viveiro de Castro³⁵⁶ ha cercato di difendere la svolta ontologica rispetto a quanti l'hanno criticata. In primo luogo l'antropologo brasiliano traccia una traiettoria storica che ha portato alla nascita della svolta ontologica: la crisi della rappresentazione antropologica, da una parte, l'avvento dei *Science and Technology Studies*, dall'altra. Rivendica inoltre il diritto di non storicizzare il nativo per poter lavorare creativamente sui contenuti che emergono dall'incontro etnografico. L'etnografo, o l'antropologo che sostituisce quel ruolo, si ferma e attorno a lui si muove il nativo e con lui i suoi concetti-cose, che costituiscono, se è il caso di dirlo, il "*food for thought*" del primo: "ho la sensazione che il disagio o il rifiuto puro e semplice nei confronti della retorica della svolta ontologica venga in gran parte da questa restrizione della libertà concessa all'analista: la libertà di star fermi, di non muoversi, di permettersi il lusso eliocentrico di far girare

³⁵⁴ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge.

³⁵⁵ Holbraad, M. (2007) *The Power of Powder. Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifà*, in A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell, (a cura di) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge, 2007, pp. 189-225; trad. it. *Il potere della polvere. Molteplicità e movimento nella cosmologia divinatoria dell'ifà cubano*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 225-274.

³⁵⁶ Viveiros de Castro (2019) *Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) Macerata, Quodlibet

(ontologicamente) l'osservato intorno all'osservatore"³⁵⁷. Che questa posizione sia fortemente discutibile è stato, come vedremo, argomento su più fronti. Questo testo è qui usato per mettere al corrente delle più diffuse giustificazioni che gli esponenti della svolta ontologica si danno ed avere una visione il più possibile completa delle querelle metodologiche, epistemologiche ed etiche che infiammano il dibattito antropologico odierno.

La svolta ontologica si caratterizza per aver portato alle estreme conseguenze l'operato negli ultimi decenni nell'antropologia: l'uguaglianza tra umano e non-umano e la relazione che si instaura tra antropologo e il nativo. Non solo le idee e riflessioni del nativo hanno lo stesso peso del primo, ma esse hanno una propria "consistenza" ontologica. Non sono previste liquidazioni di credenze native sul piano delle metafore e rappresentazioni, esse vengono "prese sul serio", quindi intese come le intendono i nativi, come una forma dal tutto particolare di integrazione e fusione del pensiero con l'esteriorità materiale. Utilizzando un esempio già citato, la polvere di *babalawo* usata a Cuba, non è semplicemente un medium del concetto di potenza o di efficacia, ma è potenza ed efficacia e, capire questi concetti significa utilizzare la polvere. Ecco perché prendere sul serio gli amerindi e in generale le persone con le quali si entra in relazione di tipo etnografico, implica un ripensamento nelle nostre cornici intellettuali occidentali: esistono realtà in cui le polveri sono potenti e in cui l'acqua non riscaldata o non proveniente da una bottiglia sigillata non provoca diarrea se bevuta³⁵⁸. Questa rivalutazione dei nostri preconcetti non è un semplice relativismo, ma, come abbiamo già avuto modo di far notare, una costruzione di mondi paralleli: relativizzare significa porre in dubbio una realtà che viene comunque pensata come oggetto, mentre ontologizzare significa moltiplicarla e diversificarla all'infinito, questo, almeno, secondo le intenzioni degli antropologi della svolta, Kohn incluso.

L'impressione complessiva delle loro cogitazioni, tuttavia, è in discrasia rispetto a tale programma di intenti: l'Altro spesso sembra mancare del tutto. Per quanto considerata un principio cardine della trasformazione ontologica, la differenza viene presentata come se fosse il frutto del ragionamento dell'antropologo-etnografo. Su questo punto il

³⁵⁷ Ivi. p. 393

³⁵⁸ Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. Il nativo relativo, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 138

lavoro di Kohn è una grande e ammirevole eccezione: anche nel caso specifico prima citato di tra padrone e cane, l'autore presenta la relazione tra lui e Hilario, il padrone del cane che ha dato vita alla riflessione. È sotto questa luce allora che Kohn prende distanze dall'attualizzazione dei dubbi, per esempio, esposti da Ingold³⁵⁹, se l'antropologia avesse ancora bisogno dell'etnografia. Sembra infatti totalmente consapevole Kohn di quello che quest'ultima posizione possa rappresentare: l'altro diventa un pungolo teorico facendo posto ai materialisti, da una parte, e allo sbugiardamento dell'impianto cartesiano dall'altro, così presentando una nuova fallacia epistemocentrica -forse ancora più pericolosa di quella in cui era caduta l'antropologia interpretativa. In questo modo i desideri dell'altro, le sue paure, la sua vita quotidiana spariscono del tutto, o vengono considerati in un'ontologia spersonalizzante. Paradossalmente, radicalizzando la riflessione, anche l'antropologia sul campo diventa puramente astratta parlando di corpo come bando di affezioni; ma dove sono queste affezioni nella descrizione che gli antropologi fanno delle loro metamorfosi?³⁶⁰

L'impressione è quella di trovarsi davanti ad un esercizio filosofico, teorico come il primo manifesto del movimento esplicita, invece che a una descrizione etnografica; cosa che spiegherebbe perfettamente, a posteriori, come ricorda Gamberi, il boicottaggio del seminario sopracitato da parte degli antropologi dell'Università di Bologna.

Come già osservato precedentemente, la comprensione di ontologie altre e la trasformazione delle nostre non può avvenire asetticamente e, come ricorda Žižek è un grande errore ripetuto da molti esponenti della svolta quello di estraniare la riflessione ontologica da quelle che sono le contingenze del lavoro di campo. Un qualsiasi studioso, sia antropologo, scienziato sociale o filosofo, per restare nell'ambito delle scienze umane, deve essere parte integrante della realtà, essendo coinvolto in modo molto pratico-materiale a essa. Questa realtà si dà come inevitabilmente distorta, in quanto il suo accesso è possibile soltanto attraverso un'apertura soggettiva e parziale. Non siamo quindi elementi neutri o vuoti specchi ma potenzialità³⁶¹ che definiscono i processi storici, politici e culturali, gli stessi che hanno portato a quella particolare idea

³⁵⁹ Ingold T.(2008) *Anthropology is Not Ethnography*, Proceedings of the British Academy, 154, pp.69-92

³⁶⁰ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 41

³⁶¹ Slavoj Žižek (2015) *Figures of Negativity: A Critique of Object Oriented Ontology and New Materialism*, lezione registrata alla Princeton University, Aprile, <https://english.princeton.edu/events/critique-object-oriented-ontology-and-new-materialism>

di relazione etnografica. Lo spostamento del baricentro dall'esperienza, come nel caso dell'antropologia fenomenologica, all'ontologizzazione dell'esperienza, ha comportato lo scarto di tutte quelle sfumature ed ambiguità che sono imprescindibili per una consapevole decolonizzazione della disciplina antropologica, tanto augurata. Etnograficamente parlando si tratta di restituire all'etnografia la sua esperienza empirica e fenomenologica, quello che Chia chiama co-presenza³⁶² : il sapere, e quindi i poteri che stanno dietro ad esso e che lo legittimano o meno, viene costantemente negoziato nella relazione etnografica. Fare campo diventa una co-costruzione nuova, qualcosa che non può essere semplicemente compresa come somma delle soggettività dell'etnografo e di quella dei nativi, ma diventa esso stesso un laboratorio rispetto a quelle che sono dinamiche di potere, una costante criticità nei confronti dell'egemonia, cosa che, paradossalmente, molti rappresentanti della svolta ontologica portano ad esacerbare. Ne è la prova il fatto che determinate ontologie o filosofie dei rapporti tra diverse specie viventi e non viventi non vengono contestualizzate come affermazioni pronunciate da determinati esponenti di una società. Per di più la comunità stessa, nelle descrizioni degli antropologi della svolta ontologica, diventa una qualcosa di uniforme e compatto, in opposizione a quella visione occidentale che da tempo avevano messo i saperi antropologici in discussione tanto da discutere anche sul concetto di società/gruppo omogenea/o, nel senso che non esiste una comunità, quanto relazioni tra soggetti che possono e devono comprendersi attraverso un'analisi di tipo processuale. Il concetto di comunità, proprio perché vincolato da un'idea organica, statica, della società e del suo supposto territorio, è euristicamente limitato e va invece sostituito con quello di "pratica di appropriazione", secondo la quale, appunto, una soggettività o un gruppo di soggetti agisce rispetto ad un determinato stato di cose per ottenere una propria dimensione e spazio di rivendicazione. Proprio per queste caratteristiche pericolosamente statiche dell'ontologia così come formulata dagli autori della svolta, alcuni antropologi, come per esempio Venkatesan³⁶³, si sono chiesti se, effettivamente, *l'ontological turn* non sia in realtà un nuovo modo per indicare le culture altre, tornando quindi a quelle visioni dicotomiche dell'antropologia pre-interpretativa che si era cercato di trascendere negli

³⁶² Chua L (2015) *Troubled Landscapes, Troubling Anthropology: Co-Presence, Necessity, and the Making of Ethnographic Knowledge*, Journal of Royal Anthropological Institute, 21, 3, pp. 641-659

³⁶³ Venkatesan, Soumya et. Al. (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture, in Critique of Anthropology*, 30, (2), pp.152-200

ultimi decenni.³⁶⁴ Un esempio efficace di questo importante limite dell'OT lo troviamo in un saggio di David Graeber³⁶⁵, scritto in risposta ad alcune osservazioni critiche del suo lavoro da parte di Viveiros de Castro. Graeber evidenzia qui come l'uso di un termine omogeneo per descrivere una sedicente comunità dei Merina dal Madagascar, presso i quali da anni conduce la sua etnografia, sarebbe scorretto o addirittura forviante in quanto gli informatori interpellati da Graeber si definiscono a partire dalla posizione sociale occupata come singoli individui, dall'esatta posizione geografica del loro insediamento. Il termine *fanafody*, o medicina, è estremamente complesso da impiegare in espressioni collettive come "il *fanafody* dei Merina", in quanto è il risultato di un continuo processo, in senso diacronico, di ibridazione con pratiche esterne e tale dialogicità si mantiene anche nella stessa descrizione che emerge dalle interviste etnografiche: "nel XVII secolo, a quanto pare, il *fanafody* includeva anche le scritte in arabo. Nel XVII e XIX, all'apice della tratta degli schiavi, gli amuleti erano tipicamente composti da due elementi: legni pregiati, collane da commercio o ornamenti in argento (questi ultimi ottenuti dalla fusione dei talleri di Maria Teresa o monete simili). Sia le collane che l'argento in origine arrivano in Madagascar come denaro straniero" Scrive Graeber³⁶⁶. Seguendo questa linea Valentina Gamberi mette in luce una conseguenza diretta dell'errore epistemologico, ma anche etico, degli autori della svolta ontologica: reiterare una forma di colonialismo, come acutamente osservato anche da Zoe Todd³⁶⁷ è dal momento che la relazione etnografica specifica viene trascesa per parlare in senso generale di ontologie, per poi arrivare ad una migliore comprensione di quella occidentale, senza quindi esplicitare la propria posizione politica rispetto agli informatori sul campo; si ha spesso la sensazione, leggendo gli scritti relativi alla svolta ontologica, di trovarsi di fronte ad una forma leggermente più raffinata di bottino o razzia coloniale. L'altro, in molti casi, viene, paradossalmente, livellato su un presente etnografico, così come enucleato in Fabian³⁶⁸, per descrivere un'ontologia che il più delle volte viene presentata come statica: la preponderanza data, per esempio, alle

³⁶⁴ Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.44

³⁶⁵ Graeber D (2015) *Radical Alterity is just Another Way of Saying "Reality"*, *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2, pp.9-10

³⁶⁶ Ivi p.10

³⁶⁷ Todd, Z. (2016). *An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' is just another word for colonialism*. *Journal of Historical Sociology* 29, 1, pp.4-22

³⁶⁸ Fabian (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press

analisi di miti “fondativi” invece che alla produzione di accademici con origini in comune con i nativi- si pensi alla stessa Todd, discendente di indiani canadesi- fa sì che la divisione tra “Noi” e “Loro” non venga mai trascesa, continuando così la tradizione del “buon selvaggio”, reificante e stereotipante.

Riprendendo il confronto tra de Castro e Graeber, nella lezione inaugurale dedicata a Marilyn Strathern, tenutasi nel 2014 a Cambridge col titolo *Who's afraid of the ontological wolf?*, Viveiros de Castro rimproverava a David Graeber di avere presentato una descrizione non sufficientemente buona del mondo magico merina e del potere di alcuni loro oggetti perché si era deciso fin dall'inizio che i feticci, per come li concepivano i Merina, non potevano realmente esistere³⁶⁹. Una “descrizione sufficientemente buona” avrebbe dovuto, secondo Viveiros de Castro, lasciare una via di fuga ai Merina in termini di autodeterminazione della realtà. I vizi di un simile atteggiamento interpretativo (à la Graeber, per intenderci) porterebbero, sì, ad una riconciliazione dei Merina con Marx – come afferma non senza ironia Viveiros de Castro – al prezzo però di una perdita: quella di non veder problematizzati gli assunti ontologici occidentali, che da questo rapporto di senso ne uscirebbero più forti e solidi che mai. L'illustre ingresso nella Storia dei Merina avverrebbe sotto il segno dell'ennesima sconfitta, perché i poteri magici, per come li concepiscono i Merina, non possono esistere.

“Se si decide fin dall'inizio che cosa possa realmente esistere, non perde di senso qualunque aspirazione antropologica di descrizione della società osservata e dei suoi rapporti con altre società (e con altre nature)?”³⁷⁰ E ancora, pensare che il potere magico merina per come viene concepito dai Merina – pur nella evidente co-presenza sul campo di interpretazioni al male di altra natura – non possa davvero esistere non significa, di fatto, decretare già in modo univoco e cristallino che cosa non ci fa paura? Quale mondo

³⁶⁹ Il passaggio di Graeber criticato da Viveiros de Castro è il seguente: «*Of course it would also be going too far to say that the fetishistic view is simply true: Lunkanka cannot really tie anyone's intestines into knots; Ravololona cannot really prevent hail from falling on anyone's crops*».

D. Graeber, (2005) *Fetishism as social creativity: or, fetishes are gods in the process of construction*, in “*Anthropological Theory*” p. 430. Commenta Viveiros de Castro: «*'It was already decided from the very beginning', as Deleuze and Guattari might have said, that fetishes could serve only to represent necessary illusions conjured up by living in society*». E. Viveiros de Castro, *Who's afraid of the ontological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate*, in “*Cambridge Anthropology*”, 33, 1, 2015, pp. 2–17

³⁷⁰Taliani S. (2017), *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre pp. 305-336

non temiamo? Quali tentennamenti dell'esistenza non ci sfiorano né, già lo sappiamo, ci sfioreranno mai?

Graeber specifica che quando i Merina parlano di “medicina” ricorrono ad un concetto pan-malgascio, che viene esteso tanto ai trattamenti locali quanto ai farmaci dato nei dispensari sanitari: *fanafody*. Mentre i loro riferimenti agli spiriti degli antenati differiscono notevolmente sull'isola, da parte a parte, di quartiere in quartiere³⁷¹; per di più, in Madagascar, altre due “alterità” dialogano costantemente con le “realità” e le esperienze di vita: c'è, infatti, un termine per designare tutto ciò che è portato da fuori (*vaza ha*) e che si distingue da quanto è specificatamente “arabo” (*silamo*). Si chiede, dunque, Graeber nella sua risposta a Viveiros de Castro con quante “ontologie” convivano i Merina: “*In the presence of genuine alterity, we must speak not of people who have radically different beliefs about, or perceptions of, a single shared world, but of people who literally inhabit different worlds. We must accept the existence of “multiple ontologies”*”³⁷². L'accettazione di “molteplici ontologie” si estenderebbe fino a comprendere la coesistenza di “più mondi possibili” tra i Merina stessi, gli Occidentali e altri gruppi ancora; ma a questo punto Graeber si chiede se si stia usando correttamente il termine “ontologia” o se piuttosto esso sia diventato in antropologia tanto sinonimo di “cosmologia” quanto, molto più lascivamente, di “cultura”: “*The meaning of the term is in no way self-evident. Many anthropologists have come to use it very loosely, as little more than a synonym for “culture” or “cosmology”*”³⁷³ In definitiva David Graeber mette in luce molti punti critici della posizione ontologica assunta dagli autori della “svolta”. In *Fragments of an Anarchist Anthropology*³⁷⁴ Graeber sostiene che concentrarsi esclusivamente sulle ontologie rischia di distogliere l'attenzione dalle questioni politiche e sociali cruciali. Questa enfasi sull'essenza ontologica potrebbe portare gli antropologi a trascurare le disuguaglianze di potere, le strutture di dominio e i conflitti materiali che influenzano le vite delle persone, trascurando il contesto storico e politico in cui si sviluppano le concezioni del mondo delle diverse società. Egli sostiene che è invece fondamentale comprendere come queste concezioni siano

³⁷¹ Passaggio: “*If there was a tacit ontology underlying [fanafody], presumably, it must be island-wide. Ideas about ancestors, on the other hand, varied considerably in different parts of the island*”

³⁷² Graeber D. (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, p. 10 e 18

³⁷³ Ivi. p. 14

³⁷⁴ Graeber, D. (2004). *Fragments of an anarchist anthropology*. University of Chicago Press.

modellate e ridefinite nel corso del tempo attraverso processi di lotta, negoziazione e cambiamento. L'essentialismo, inoltre, è il pericolo ravvisato nell'operazione della svolta portando a semplificazioni e generalizzazioni che trascurano la complessità e la fluidità delle esperienze umane. Le "grandi domande ontologiche", all'interno dell'antropologia, hanno preso troppo spazio, a scapito dell'analisi delle pratiche quotidiane e delle esperienze concrete delle persone nelle loro comunità. Graeber sostiene che concentrarsi sulle ontologie il rischio è quello di un'eccessiva astrazione, trascurando l'importanza delle azioni, delle relazioni sociali e delle dinamiche interne alle società umane, con la facilità di incorrere in forme di universalismo -assumendo che certe ontologie e modelli concettuali siano applicabili in modo trasversale a tutte le società umane. Il richiamo, ancora una volta, è quello di non negoziare le differenze contestuali e le specificità locali tanto che nel suo articolo *There Never Was a West*³⁷⁵ richiama la presa di posizione che l'antropologia dovrebbe assumere in sede di lotta politica e sociale concreta, contro il presunto "apoliticismo" associato alla svolta ontologica. Persiste una certa arroganza e rozzezza con cui l'uomo del ventiduesimo secolo guarda al mondo magico dei suoi contemporanei e cerca di comprendere certi fatti spirituali. Lo spazio etnografico si fa angusto e scivoloso. Un passo di troppo e si cade nella spirale di accuse e scuse, dove lo stesso ricercatore viene coinvolto e suo malgrado intrappolato. Un passo indietro e non si torna a casa che con delle storielle³⁷⁶. Se si decide di seguire il nostro interlocutore nelle sue paure più intime e di rispondere alla sua richiesta di fare qualcosa di fronte alla "magnificazione del mondo"³⁷⁷ inevitabilmente ci si espone a dei rischi metodologici: dalla reificazione all'acceramento, dal contagio, alla suggestione, al relativismo. Alcuni di questi rischi gli

³⁷⁵ Graeber, D. (2014). *There Never Was a West: Or, Democracy Emerges from the Spaces In Between*. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 1-43.

³⁷⁶ «*Prétendre, [...], qu'on veut entendre parler de sorcellerie paysanne et y rester étranger, c'est se condamner à d'entendre que des déclarations objectivistes, à collectionner des historiettes fantastiques et des recettes de désenvoûtement – soit, à relever des énoncés que le sujet de l'énonciation désavoue formellement*». Favret-Saada J.(2017), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris 1977, p. 37 in Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre p. 317

³⁷⁷ Riprendo il contrario dell'espressione weberiana "*entzauberung*" nella traduzione di "demagificazione" che ne ha dato Jean-Pierre Grossein, argomentando la scelta di traduzione a discapito del più noto "disincanto", nell'Introduzione (dal titolo "*Leçon de méthode wébérienne*") alla recentissima edizione francese dei *Concepts fondamentaux de sociologie*. M. Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Gallimard, Paris 2016. Come suggerito in Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre 2017: 317

antropologi devono correrli, perché è l'unico modo per uscire dall'effervescenza della rappresentazione a detrimento della cosa. È difficile restare di fronte all'esperienza della crisi – cioè della scelta – senza arretrare o impallidire o, peggio, imporre il senso dispotico dettato dal pensiero razionale a questa declinazione dell'essere. Il problema metodologico deve essere sviluppato insieme a quello ermeneutico: resta, infatti, irrisolta la questione egemonica tra interpretazione etica ed emica, non aventi le due eguale valore nelle scienze sociali.

“Tutto è deciso fin dall'inizio” è una frase che Viveiros de Castro riprende da Deleuze e Guattari³⁷⁸, quando in Millepiani gli autori la usano è per sottolineare l'“esaltazione riduttrice”³⁷⁹ di Freud di fronte al tema centrale del famoso sogno del cosiddetto Uomo dei Lupi. Freud interpretò la scena onirica imponendo al paziente un'arditissima ipotesi: egli suppose che si trattasse di una rielaborazione della “scena primitiva” o “primaria” (*l'Urszene*) a cui il paziente all'età di un anno e mezzo circa doveva aver assistito a un coito a tergo tra la madre e il padre-lupo, vestiti soltanto della loro bianca biancheria intima. Per Deleuze e Guattari, ciò è potuto accadere perché Freud non conosceva altro lupo che quello “edipizzato”. Ignorando cosa altrimenti potesse significare quell'esperienza, non poteva che ristabilire un'istanza dispotica – quella delle parole a discapito delle cose, della rappresentazione sull'esperienza – e ritornare a quanto gli era più familiare: a ciò che già conosceva e che doveva a tutti i costi difendere sotto i colpi minacciosi che Adler e Jung sferravano, in quegli stessi anni, alla teoria della sessualità infantile. Facendo dei sette o sei lupi della scena, prima cinque, poi tre, poi ancora due ed infine un unico padre-lupo-cagnolino-docile, egli decise fin dall'inizio che gli animali non potevano far altro che rappresentare il coito tra i genitori e l'esperienza precoce che il bambino ne fa -o come oggetto di desiderio sedotto e abusato, o come spettatore involontario ma desiderante.

È l'esperienza del “divenire-lupo”, secondo Deleuze e Guattari, che è stata spurgata dal racconto dell'Uomo dei lupi: è quel rischio peculiare che l'umano corre nell'atto di assumere la posizione del molteplice; quel deterritorializzarsi per uscire fuori di sé; quel divenire-animale e vedere sfumare i contorni dell'umano, dunque del simile, per perdersi in una metamorfosi dall'esito incerto. Niente a che fare con la rappresentazione

³⁷⁸ Deleuze G. e Guattari F. (2006) *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma (orig. 1980) p. 73.

³⁷⁹ Ivi, p.59

(“del lupo, col credersi un lupo”) perché a ben vedere è piuttosto di un grido rivolto al mondo che si tratta: “aiutatemi a non divenire lupo (o, al contrario, a non fallire in questo divenire)”³⁸⁰. L’esperienza del paziente Sergej diventa in *Millepiani* assimilabile a quella delle tante persone-animali che si incontrano negli spazi della cura e si appellano al riconoscimento delle loro molteplici identità, dei loro disumani sforzi per non soccombere e riuscire ad allargare le ipotesi di vita³⁸¹; non senza una sofferenza tanta è la pena di fallire e di restare intrappolati in una trasformazione incompiuta. Ma Freud, concludono gli autori, conosceva solo il “divenire-animale” addomesticato, assimilato, docile: quello prigioniero delle sue stesse libere associazioni che non includevano tra le possibilità di vita la trasformazione dell’uomo in animale.

La frizione allora si svolge sulla questione se e come l’antropologia, specie se praticata esclusivamente all’interno dei circuiti accademici, sia ancora in grado di trovare nella sua peculiare metodologia lo strumento per agire verso una consapevole distruzione delle ineguaglianze che interessano la società post-capitalista nella quale ci troviamo³⁸². Un’antropologia “in prima linea” direbbe Chakraborty³⁸³ sembra l’unica alternativa convincente, dove l’immersione del dialogo possa invadere tutta la struttura dell’antropologo, e che esso, in una costante sinfonia di ascolto e analisi filosofica riesca ad avvicinarsi il più possibile all’Altro, chissà se combattendo assieme, a questo punto, battaglie politiche in larga scala.

Cosa può salvarsi della svolta ontologica? E quali direzioni può prendere l’antropologia nei prossimi decenni? La svolta ha incluso lo spettro delle dinamiche poste all’attenzione della disciplina, degli animali, dei non umani, ai materiali non animati, e questo non è che un grande merito e vantaggio per la comprensione. La proposta di “lasciar parlare le cose” o i fenomeni per come accadono senza andare sul campo pregni di preconcetti teorici è anch’essa una ricchezza metodologica-etica acquisita. La svolta, nei suoi limiti, riportandoci alle “cose stesse” deve essere in grado di restituire anche, e

³⁸⁰ Ivi, p. 63

³⁸¹ È Sansot che parla di «hypothèses de vie qui élargissent la vie». P. Sansot (2005), *Paysages de l’existence*, InFolio, Gollion in Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre 2017 p.320

³⁸² Gamberi V, (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.46

³⁸³ Chakraborty P. (2018) *Anthropology’s front-lines: Notes on crisis, coloniality, and violence*. <https://footnotesblog.com/2018/06/17/guest-post-anthropologys-front-lines-notes-on-crisis-coloniality-and-violence/>

soprattutto le relazioni, per questo i lavori di Eduardo Kohn e Bruce Albert risuonano con vibrazioni più alte rispetto ai progetti accademici che sembra si perdano per rincorrere ontologie che il più delle volte rispecchiano le elucubrazioni degli antropologi prendendo in questo modo “delle farfalle bellissime da imbalsamare”, riprendendo in modo velato le espressioni usate da Viveiros de Castro. L’obiettivo diventa quindi, seguendo i risultati di questa analisi della svolta, quello di incentivare un’antropologia che non cristallizzi la realtà nella descrizione di varie ontologie o compia torsioni del pensiero senza interpellare i *partner* principali della relazione. È concentrandoci sulla consapevolezza dell’indeterminatezza della realtà che è possibile prendere in considerazione differenti posizionamenti e prospettive, ed è forse proprio il potere delle ambiguità e delle diverse sfaccettature che si apre un potere creativo ed agentivo da entrambe le parti coinvolte; una parcellizzazione in bolle autosufficienti si è dimostrato quindi un metodo inappropriato.

3.2 Siamo tutti nativi, siamo tutti antropologi, siamo tutti filosofi

Il titolo di questo capitolo è ispirato dalle citazioni, rispettivamente di Clifford Geertz, Roy Wagner e una parafrasi da Eduardo Viveiros de Castro perché qui si evidenzieranno e analizzeranno alcuni paradossi della svolta ontologica, con l’intento però, di tenere insieme queste prospettive, lasciando un’apertura strutturale che permetta a tutte le posizioni di convergere in una postura di ascolto e riflessione.

Il percorso di analisi sulla svolta si è aperto, non a caso, con una introduzione sui germi storici, perché una delle domande più frequenti quando parliamo di svolta ontologica è “svolta sì, ma verso dove?” per rispondere a questa domanda non è solo necessario capire la direzione ma anche la provenienza. Roberto Briganti, durante un’intervista dichiara che per certi versi è più importante il continuare a camminare, a procedere filosoficamente, restando l’implicito l’assunto che in ogni direzione si vada, valga la pena andare avanti. Una buona svolta non deve far perdere nulla, anzi, dobbiamo sentir di aver guadagnato da questo repentino cambio, tanto vale la pena sperimentare. Una nuova teoria, o un nuovo strumento (materiale o concettuale o entrambe le cose) per

essere convincente, deve mostrare di poter svolgere gran parte dei servizi che svolgevano le forme precedenti; i suoi risultati devono collimare almeno in parte con quelli abituali e con gli scopi generali dell'attività a cui serve, e in più dev'essere possibile ottenere risultati inusitati e sorprendenti. Una buona svolta, in definitiva, deve non solo alimentare nuove speranze, non solo appagare o dissolvere parte di quelle vecchie, ma anche lasciare qualche spazio all'insperato.

Ai nostri giorni il *mainstream* filosofico, ancora largamente dominato dal paradigma analitico, specialmente in area anglosassone, non potrebbe esser più lontano dalle idee teoriche sottese alla corrente antropologica dell'OT³⁸⁴. I filosofi che si accostano alla svolta ontologica, provenendo dalle tradizioni accademiche oggi dominanti ne saranno probabilmente abbastanza sconcertati non riconoscendo le proprie stesse parole d'ordine. L'OT si serve infatti di termini fortemente carichi di filosofica, "ontologia" primo tra tutti non è che un esempio, ma li usa in modo autonomo così da richiedere una sorta di addestramento per orientarsi. Non solo, ma abbiamo qui un'antropologia che rivendica non per sé stessa, ma per i propri oggetti di studio, uno status filosofico a pieno titolo. Non più cosmologie, termine che di per sé è già una messa a distanza, né tantomeno mitologie, ma ontologie, sistemi di pensiero³⁸⁵. Il pensiero selvaggio è diventato grande e sembra osi chiedere un posto al tavolo di Plotino, Spinoza e Leibniz. Per capire e approfittare del messaggio profondo della svolta ontologica, un filosofo ha dunque bisogno di fare l'abitudine a un linguaggio nuovo, che si serve disinvoltamente di termini filosofici in modi che a un filosofo possono apparire strane, forse addirittura irritanti. La stessa associazione dei termini ontologia e cose, strategica per la svolta, dimostrato dall'insistenza su temine *things* fin dal titolo del libro-manifesto del movimento stesso *Thinking Through Things*³⁸⁶ e accentuato ulteriormente nel volume programmatico di Holbraad e Pederson del 2017, risulta stridente. L'ontologia ha a che

³⁸⁴ diversa è la situazione in area francese, si veda Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 299-354

³⁸⁵ Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Univeristy of Cambridge, Feb.-March 1998, Hau Masterclass Series, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quidlibet, Macerata 2019

³⁸⁶ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge.

fare non con le cose ma con l'essere delle cose, viene da replicare. Si tratta di un approccio radicalmente essenzialista, che tende a non separare i significati dai loro significanti materiali: i significati non sarebbero solo veicolati dalle cose, ma sarebbero invece identici con esse. Punto nodale di questa prospettiva è evidentemente lo spostamento del focus "dalle questioni di conoscenza e di epistemologia a quelle di ontologia"³⁸⁷. E certe cose non hanno essere, sicché la trattazione del loro status non pertiene all'ontologia ma alla teoria dell'oggetto, suggerisce Brigati nella sua trattazione³⁸⁸. Quest'ultima questione è trattata da varie prospettive, la trattazione di quali siano gli oggetti animati, vivi e pensanti per Kohn come per altri, non è facile perché anche un sasso, una polvere o addirittura un'assenza sono protagonisti di queste storie. Allora la categoria di oggetto pertiene all'ontologia? Vero è che le ontologie vanno da tempo proliferando in filosofia, già nei primi anni Ottanta ricordiamo gli studi di Barry Smith, Kevin Mulligan e Peter Simons; recentemente l'ontologia, sostiene Brigati, sembra avere il dono dell'ubiquità in filosofia analitica³⁸⁹ e in settori come la filosofia del diritto, ma è anche divenuta chiave nella ricostruzione storico-filosofica, in particolare segnando un rinnovato interesse per gli incroci tra pensiero analitico e contemporaneo³⁹⁰. Ontologia si trova anche in altre scienze umane: sociologia, storiografia, teoria letteraria ed altri. Lo notava pochi anni fa lo stesso Viveiros de Castro: "in realtà, il termine ontologia si trova un po' dappertutto oggi: dalle riviste di scienze politiche al gergo dei programmatori"³⁹¹. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, la direzione di marcia appare diversa se non opposta a quella della svolta proposta dagli autori. Brigati infatti denota come in filosofia si prendono le distanze dal rifiuto dell'ontologia (o l'implicita ontologia negativa) caratteristico del relativismo, del costruzionismo sociale, del decostruzionismo in voga negli anni Ottanta, ma per dirigersi, o tornare, a una concezione realista, oggettivista e in prevalenza naturalistica.

³⁸⁷ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Pensare attraverso le cose*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., p. 193. Da Luca Illetterati (2013), *Naturalismo non naturalistico, pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, *Filosofia Politica* 3/2023, pp. 391-410

³⁸⁸ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 299-354

³⁸⁹ Una sintesi si trova in Varzi A. (2005) *Ontologia*, Laterza

³⁹⁰ Si veda Chiaradonna R, Faciognanò F, Trabattoni F. (eds) (2018) *Ancient Ontologies. Contemporary Debates*, numero monografico di *Discipline Filosofiche*, 28, I, Quodlibet, Macerata

³⁹¹ Viveiros De Castro (2015) Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso tra. It. Brigati in Brigati, R. e Gamberi, V. (a cura di) (2019) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet p.285

Un caso esemplare in questo senso potrebbe essere quello di John Searle³⁹², la cui polemica con Derrida segnò l'inizio della guerra al decostruzionismo dichiarata da gran parte dei filosofi angloamericani³⁹³- un angolo italiano potrebbe essere il “nuovo realismo” invocato da Maurizio Ferraris e altri³⁹⁴. Ma ecco un nuovo colpo di scena: questa presa di distanza è dichiarata anche dall'*ontological turn*, con un'insistenza quasi pari a quella dei filosofi. “Eravamo abitati a considerare l'antropologia quasi come l'ultima roccaforte del relativismo, e quest'ultimo come parte integrante del discorso antropologico” dice Briganti³⁹⁵. Allora come può la svolta ontologica prendere distanze tanto dal relativismo quanto dal naturalismo? È evidente già solo dalla domanda come l'attuale svolta in antropologia abbia un potenziale straniamento molto maggiore delle altre precedenti ondate del pensiero antropologico e il filosofo che si addentra nel suo discorso teorico deve prepararsi a trasvalutare molte delle sue costruzioni concettuali predilette. Risulta quindi necessario a questo punto collocare la proposta dell'OT nel quadro delle scienze umane e della relazione tra esse, una relazione complessa e talvolta conflittuale, nella misura in cui l'umano e la sua “posizione nel cosmo”, per riprendere il famoso titolo di Scheler³⁹⁶, sono l'oggetto che queste scienze contribuiscono a definire e che nello stesso tempo si disputano. Antropologia e filosofia non sono le sole discipline nella disputa, la biologia evoluzionista ha occupato uno spazio umanistico con crescente autorità già dalla pubblicazione di *The Descent of Man* di Darwin³⁹⁷. Da questo punto di vista il ritorno al naturalismo in filosofia³⁹⁸ rappresenta uno dei due attacchi attualmente in corso contro un paradigma non sempre dichiarato nella sua valenza meta-disciplinare, ma che ha costituito a lungo una piattaforma di coesistenza pacifica tra le discipline che convergono sull'umano. Questa piattaforma è chiamata

³⁹² Searle J. (1995) *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York tr.it, Andrea Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996; (2001) *Reationality in Action*, The MIT press, Cambridge, MA, tr.it, Eddy Carli, Mario Velenino Bramè, *La razionalità dell'azione*, Raffello Cortina, Milano 2003

³⁹³ Cfr. Gardini (2002) *Derrida e gli atti linguistici: oltre la polemica con Searle*, CLUEB, Bologna

³⁹⁴ Ferraris (2013) *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari

³⁹⁵ Brigati R.(2007) *La ricerca dell'incertezza. Prolegomeni al realismo*, in Brigati R. e Frega R (a cura di) *Relativismo in gioco: regole saperi politiche, n.monografico di Discipline Filosofiche*, 17, 2, Quodlibet, Macerata pp.7-30

³⁹⁶ Scheler (1928) *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. It. Guido Cusinato, Angeli, Milano 2004

³⁹⁷ Darwin C.,(1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, New York: Appleton. Vol. 1

³⁹⁸ Papineau D.(2016) *Naturalism*, in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 Edition ; di ortodossia filosofica parla Rea M.C (2002) *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Clarendon Press, Oxford

modello Natura/Culture e, l'altro attacco contro di esso proviene proprio dalla svolta ontologica.³⁹⁹ La chiave per comprendere il successo di questo modello è già insita nella declinazione al singolare del primo termine e al plurale del secondo: questo ha consentito una sorta di compromesso che, per un lungo periodo, ha funzionato. Infatti il naturalismo, per quanto arduo da definire, è legato pressoché implicitamente all'idea che la natura sia una. In questo senso ogni naturalismo è o tende verso il monismo ontologico; per dirla con Henare, Holbraad e Wastell “fedele alle sue origini monoteistiche (...) la nostra è un'ontologia comportata da una ontologia”⁴⁰⁰. È per questo che il naturalismo ha potuto, almeno per qualche tempo, installarsi confortevolmente nel primo termine della coppia del modello. Risulta necessario aprire una parentesi: la situazione è ben complessa ed è forse riduzionistico scrivere “confortevolmente”, perché per un verso dire che il naturalismo è legato all'idea dell'unità della natura è una formulazione del tutto eufemistica; il naturalismo non è nemmeno vicino all'idea che possa essere altrimenti. Il monismo non è quasi mai una tesi dichiarata, quanto piuttosto uno dei presupposti dati per scontato dal naturalismo. Eppure esso ha lasciato prosperare al suo fianco anche ciò che si trova dall'altra parte, il polo culturale e questo perché l'idea stessa di natura – e dunque il naturalismo- non è a sua volta naturale: ha una storia e si è affermata a spese di alcuni rivali.⁴⁰¹ Quello che conta in questa trattazione è la considerazione che tra questi rivali c'era la cultura stessa, o meglio l'idea della natura culturale dell'essere umano.

La metonimia da cui occorre partire è il fatto che la nostra è una cultura che distingue tra natura e cultura, tra natura unica e universale e una peculiarità di culture che popolano il mondo naturale e che sono, in sostanza, punti di vista sulla natura o “visioni del mondo”. Allora il naturalismo gioca un ruolo equivoco in questa relazione: è ciò che ha scatenato la scissione tra natura e culture, ma allo stesso tempo ne è il garante, “ha accettato il contrappeso del polo culturale e nondimeno non ha mai cessato di erodergli

³⁹⁹ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 299-354

⁴⁰⁰ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge. p.203

⁴⁰¹ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 299-354

terreno” commenta Brigati.⁴⁰² Il modello Natura/Culture risulta il frutto di un vecchio accomodamento, ben prima che nascesse l’antropologia culturale moderna c’era bisogno di un sistema che tenesse insieme il determinismo causale (tendenzialmente insito nel naturalismo occidentale) e la libertà umana (richiesta specialmente dalla religione ebraico-cristiana). La soluzione: c’è una natura, unica e universale ma gli umani sono (gli unici esseri) liberi e capaci di interpretarla in modi diversi, e persino di formulare e riformulare diversamente la propria stessa natura, questi modi sono le culture, inevitabilmente plurali- ma anche innocuamente tali, dal punto di vista del naturalismo.⁴⁰³

Assunto che gli umani si presentano come una varietà molto più spiccata degli altri viventi e che ciascuna specie vegetale o animale ha caratteri morfologici che la rendono identificabile essendo già la sua natura, non appare un problema il fatto che vi siano una pluralità di culture.

Una delle prime occorrenze del termine “natura” presenti nella letteratura europea⁴⁰⁴ è il passo dell’Odissea⁴⁰⁵ in cui Hermes mostra a Odisseo la *physis* dell’erba *moly* caratterizzata da radice nera, fiori bianchi ecc. Questi caratteri esteriori risultano indicativi della specie. Gli umani invece manifestano innumerevoli “culture” mettendo in bella mostra la varietà delle forme. Ma per costruire un concetto forte di natura umana soddisfacendo la tendenza monistica del naturalismo basta trasformare questa apparenza fenomenologica alla pluralità delle culture in apparenza, parvenza dunque di una cosa se non illusoria, quantomeno superficiale. Ecco che le manifestazioni culturali saranno ricategorizzate come superficiali, esteriori, mentre si ribadirà che sotto queste incrostazioni c’è la stessa e unica natura di fondo, uguale per tutti e per formare le colonne portanti, e vincenti, del naturalismo, si aggiunge all’unicità della natura il carattere della profondità collocando questa natura essenziale in uno spazio separato e intoccabile dalle sue manifestazioni superficiali e mutevoli.⁴⁰⁶

⁴⁰²ivi, p.305

⁴⁰³ivi, p.306

⁴⁰⁴ Hadot (2004) *Il velo d'Iside. Storia dell'idea di natura* trad. it. D. Tradizzo, Einaudi 2005, ripreso da Descola(2005)

⁴⁰⁵ Odissea X, 302-306

⁴⁰⁶Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 306

Il dispositivo metaforico-nozionale di profondità/superficie è caratterizzato dal concetto di natura fin dagli albori, sotto la forma di essenza/attributo. In epoca moderna il naturalismo lo ha ripreso e rimodulato da modelli già pronti, come quello di costante/variabile prestatogli dalla fisica, o quello suggerito dalle teorie sociali come il marxismo di struttura/sovrastruttura, oppure quello di grammatica profonda/grammatica di superficie della linguistica di Chomsky. La forma cruciale però, per questa trattazione sotto cui è presentato questo meccanismo metaforico è senza dubbio quella che proviene dalla biologia, che per questo aspetto relazionale non ha cambiato forma nemmeno dopo la svolta darwiniana, che anzi, l'ha stabilizzata. La struttura genetica è il dato costante, duro, innato, dotato di potere causale determinante e le peculiarità culturali e anche etico-ideologiche diventano manifestazioni di questo sostrato, fenomeni determinanti. Niente di sorprendente nel fatto che queste manifestazioni siano diverse, esse sono infatti la risposta determinata da quella invariata di fondo ai diversi problemi ambientali, alle accidentalità della storia. Nessun naturalista negherebbe l'intreccio genoma/ambiente o genetica/educazione influenti nelle condotte umane, ma il rapporto tra i due correlati è appunto modellato su quello tra profondità/superficie e le sue tacite implicazioni.

Chiaramente, nonostante tutto ciò un posto per la cultura è rimasto. Il naturalismo è riuscito ad abbracciare un paradosso fondamentale: quello di essere un monismo che nasce dall'introduzione di una dicotomia e la ribadisce nel suo statuto dicotomico ogni volta che "naturalizza" qualche posizione della realtà, come è avvenuto in maniera crescente nel corso del tempo. In questo modo la stessa dicotomia natura/cultura è alla base delle discipline umanistiche, in primo luogo della classica filosofia della cultura nella tradizione europea, quella di Cassirer, per esempio. Innegabilmente la filosofia della cultura è stata praticata, nella nostra storia, in prospettiva fortemente etnocentrica, se non altro nel senso che ci si interessava solo marginalmente delle altre tradizioni, tutt'al più destinandole a branche altamente specializzate, come l'orientalistica. Il tacito patto allora è quello che le discipline umanistiche prendessero "sul serio" la seconda parte della dicotomia, quella meno seria, soft, superficiale, la cultura, mentre la natura era lasciata all'interesse delle scienze naturali, dure. Una netta distinzione

metodologica, codificata anche da Dilthey tra Otto e Novecento, suggellava proprio questo patto: “noi spieghiamo la natura, mentre comprendiamo la vita psichica”⁴⁰⁷.

Il compromesso si gioca quindi su due piani, due territori, due metodi ed una fondamentale incommensurabilità degli scopi intellettuali delle due imprese, da un lato esplicativi, dall'altro “comprendenti”⁴⁰⁸. Si affidava così la natura alla scienza, che cercando spiegazione dei fenomeni finisci attraverso un metodo quantitativo e sperimentale, mentre la cultura veniva esplorata attraverso l'ermeneutica -metodo dell'interpretazione sistematizzato già da tempo nello studio dei testi biblici. Questa è la divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito che i filosofi hanno coltivato perlopiù con un implicito etnocentrismo ma che, tutto sommato, depurata per quanto possibile da questo fattore è stata trasferita anche all'antropologia. L'ermeneutica infatti è stato il paradigma di riferimento ancora con Geertz, a questo proposito basti pensare al titolo del suo scritto *Interpretazioni di culture*⁴⁰⁹ in cui spicca il plurale dell'ultimo termine, quasi a garantire il pluralismo dell'approccio e il rifiuto di una prospettiva eurocentrica e, se si vuole, il nocciolo della svolta ontologica è l'affermazione che tale prospettiva rimane comunque nel primo termine, interpretazione.

Va da sé che il predominio del naturalismo in filosofia non è stato in contrastato ed è da notare che i filosofi più spesso invocati in antropologia si collocano certamente tra coloro che hanno con più forza resistito a tale predominio, ad esempio, tra i riferimenti dei saggi presi in analisi troviamo James, Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Deleuze, Spinoza e Bergson. Tuttavia questa resistenza non necessariamente comporta un attacco al modello Natura/culture, anzi semmai coincide spesso con una sua conferma difensiva. Almeno ai fini di sopravvivenza i non-naturalisti sono in parte disposti a tollerare la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, come pure la distinzione tra monismo naturale e pluralismo culturale -con ciò non si nega, beninteso, l'esistenza di concezioni radicalmente estranee a tale distinzione⁴¹⁰. Nell'anti-naturalismo contemporaneo è certamente presente e forse prevalente l'idea

⁴⁰⁷ Dilthey W.(1894) Trad. it. Brigati R. *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, pp. 131-281. Unicopli, Milano, 1979

⁴⁰⁸ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 p.308

⁴⁰⁹ Geertz C.(1973) tr.it Bona E. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1988

⁴¹⁰ Si veda, per esempio “l'universo pluralistico” di James W.(1909) *A Pluralistic Universe*, Langmans, Green and Co, New York, ma il potenziale visionario dell'ontologia di James non è stato messo a frutto per scardinare il modello Natura/culture.

che la natura non sia o non sia sempre qualcosa di oggettivo, cioè che almeno in parte essa sia il frutto di una costruzione culturale e sociale. Questa è la classica posizione del costruzionismo sociale, su cui si è attestata anche una buona parte delle scienze sociali contemporanee. Queste hanno cercato di riprendere terreno dalla naturalizzazione ma tutto sommato nemmeno questi sforzi sono arrivati a mettere in questione la ripartizione dei territori tra monismo della natura e il pluralismo delle culture, perché di fatto il costruzionismo sociale è stato per lungo tempo semplicemente applicato al territorio storicamente assegnato alle scienze dello spirito: la società, la cultura, non la fisica, la chimica o l'anatomia. Così, se ci si limita a dire che, poniamo, il genere è un costrutto sociale, ma non ci si occupa del corpo stesso e lo si lascia nella sua presunta datità, si compie all'inverso la stessa operazione di tolleranza che il naturalismo fa quando lascia sopravvivere al suo fianco le manifestazioni culturali.⁴¹¹

Il sociale diventa qui il contrassegno di ciò che Vico avrebbe chiamato lo "storico", o più semplicemente l'umano, e il peso per averlo sottratto alla naturalizzazione è quello di farne un territorio separato. Non importa se ora il privilegio epistemologico (la profondità) spetta al piano storico-sociale *verum factum*: in ultima analisi non si esce dal dualismo nemmeno per la via vichiana.⁴¹² Enzo Paci scriveva che per Vico "la vera realtà dell'uomo (è) realtà sociale"⁴¹³ e nel contempo "l'uomo non è né natura né spirito, non è né immanenza né trascendenza: è un punto d'incontro (...) l'uomo è il cogito di Cartesio"⁴¹⁴ La grande divisione diventa allora semplicemente quella tra umano e non umano.

Ora, come precedentemente illustrato, la pace, almeno da una ventina di anni, tra scienze naturali e scienze umane è stata messa in crisi, da entrambe le parti. C'è la massiccia strategia d'espansione messa in atto dal naturalismo filosofico e dalle scienze dure ma l'attacco proviene anche dall'antropologia sotto forma appunto di svolta ontologica. La novità allora è che la svolta ontologica non ha tra le sue priorità la critica del naturalismo, com'era il caso per il costruttivismo e in generale per il programma delle scienze dello spirito. Anzi, in un senso profondo, una delle conseguenze dell'OT potrebbe essere proprio la riorganizzazione dell'idea di natura. È importante notare

⁴¹¹ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.309

⁴¹² *ivi*

⁴¹³ Paci E. (1949) *Ingens sylva*, n.ed., Bompiani, Milano 1994 p.36

⁴¹⁴ *Ivi*. p.33

anche, però, che il termine stesso di natura, come è il caso anche di “nativi” non hanno ancora trovato alternative convincenti per rendere con una parola il loro concetto proposto lasciando aperte le possibilità di trasmettere idee accantonate con l’intenzione probabilmente opposta; eventuali alternative proposte, una delle quali potrebbe essere *dwelling* di Ingold non si sono ancora stabilizzate e il più spesso è da chiarire per un filosofo o antropologo quello che intende per natura. A tal proposito, per esempio, Viveiros de Castro osserva “la sola nozione autenticamente ontologica di natura che io conosco è quella di Wagner (...) in *The Invention of Culture*, proprio perché include la variazione delle nature in parallelo con quella delle culture”⁴¹⁵. In ogni modo quello che emerge è il tentativo di una riorganizzazione dell’idea di natura in un’accezione non più dualistica né basata sulla separazione tra umano e non-umano, ma nondimeno in grado di “restituire gli esseri umani al mondo della vita organica”, riprendendo le parole di Ingold⁴¹⁶.

Sono per la svolta ontologica la biologia di Uexkull, esplicitamente segnalata da Kohn nel suo libro, la teoria della percezione di Merleau-Ponty, emersa soprattutto in autori come Holbraad e Willerslev⁴¹⁷ e la psicologia ecologica di Gibson⁴¹⁸, evidenziati nella valutazione teoretica di Briganti come sfondo a questo tentativo⁴¹⁹. In ogni caso, nella prospettiva ontologica, ciò che va superato, almeno nella stessa misura, è l’idea di cultura intesa come sistema organizzato di visioni e interpretazioni che vertono sulla realtà. Ormai, dopo la svolta, non basta più il pluralismo culturale, è superato dal pluralismo ontologico.

Nel senso più profondo, la svolta ontologica è un attacco contro la piattaforma su cui si era stabilizzata la *pax* di cui parlavamo, vale a dire il modello che contempla uno stesso modo oggettivo visto da prospettive soggettive diverse. Sulla critica del modello natura/culture convergono tutti gli autori legati all’*ontological turn*, i quali possono

⁴¹⁵ Viveiros de Castro (2019) *Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) Macerata, Quodlibet p.287

⁴¹⁶ Ingold T.(2000) *Sogno di una notte circumpolare* in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) Macerata, Quodlibet p.55

⁴¹⁷ Holbraad M, Willerslev R. (2007) *Afterword. Transcendental Persepectivism: Anonymous Viewpoint form Inner Asia*, Inner Asia, 9, pp.329-254

⁴¹⁸ Ingold, T. (2001). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.

⁴¹⁹ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell’antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 310

mostrare invece distinzioni più o meno sottili o più o meno esplicite sulla *pars construens*. Il tipo di antropologia da cui gli autori della svolta vogliono distaccarsi avrebbe potuto affrontare uno schema di descrizione come quello proposto da Brigati:

“S L’oggetto-fonte F rappresenta X per un gruppo G. questa relazione di rappresentazione si può mettere in luce attraverso un processo d’interpretazione, cioè di comprensione delle intenzioni o significati propri di G e sottostanti alla produzione di F. La materia di cui è fatto F è irrilevante, o marginale, rispetto ai significati che gli vengono conferiti. La relazione di rappresentazione può essere ignota a G, oppure in certi casi i membri di G, se richiesti di fornire una spiegazione di tale rappresentazione, danno varie versioni, X1, X2 ecc., che andranno a loro volta interpretate per giungere a X.”⁴²⁰

Seppur sommario e forse caricaturale Brigati raccoglie in questo capoverso buona parte del tipo di enunciato che la svolta intende rinnegare, è facile riconoscere in esso gli assunti fondamentali del modello Natura/Culture, infatti qui la materia, assegnata senza esitazione alla sfera della natura, è una e i significati sono molteplici. Ancora una volta il presupposto è che il mondo naturale che abitiamo sia lo stesso per tutti ma che innumerevoli siano i modi di vederlo e di attribuirgli significato. Ne segue che un oggetto materialmente identico come un albero può assumere significati completamente diversi da una cultura all’altra. Ribadendo che c’è solo una natura, la fattualità della specie in questione, e una pluralità di sguardi e rimandi che F può effettuare, dette culture. È da notare come Brigati attentamente non abbia in S esplicitato il tipo di significato che F esprime, questo perché lo spazio del significato può essere riempito in modo diverso da diversi programmi di ricerca antropologici, per lo più legati a tradizioni nazionali: ad esempio, ciò a cui la fonte può rimandare, con le parole di De Castro “la cultura, come nella tradizione disciplinare americana (...) l’organizzazione sociale, come nella tradizione britannica (...) la natura umana, come nella tradizione francese”⁴²¹. Nell’ambito dei vari programmi di ricerca, la missione dell’analisi antropologica è quella di scoprire la natura di x e costruzionismo britannico, culturalismo americano e strutturalismo francese sono dunque le tradizioni da cui la

^{iv}ivi p.311

⁴²¹ Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. Il nativo relativo, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.117

svolta ontologica dichiara di demarcarsi. Quello che più conta, aldilà del modo di affrontare le relazioni con le varie proposte è questa natura fondamentale incognita di x, e, reciprocamente, il ruolo di “attrezzo” per la cognizione⁴²²-viene in mente il termine inglese *prop*, così com’è usato nel vocabolario teatrale- che viene assegnato a F. Marily Strathern coglie questo aspetto in una frase citata da Henare et al. “se si prende il contesto sociale come quadro di riferimento in relazione al quale comprendere i significati, (...) allora la spiegazione di tale quadro naturalizza o rende superflue le illustrazioni, che diventano esemplificazioni o riflessi dei significati che sono prodotti altrove”⁴²³. F allora non esiste per sé ma soltanto in sé. Può essere un artefatto o un oggetto di natura, la cosa è indifferente da questo punto di vista perché in entrambi i casi il ricercatore li ha trovati. Vale a dire che, se è un artefatto, per ipotesi sono comunque altri che l’hanno fatto, e perciò esso non rientra nel circuito del *verum factum* del ricercatore, “è un oggetto di scena, un oggetto che era messo in scena fin dall’inizio e di cui lo spettatore capirà forse il significato solo all’ultimo atto” commenta Brigati a tal proposito. L’operazione cognitiva dell’antropologo, cioè la scoperta dell’incognita x, avrà allora due effetti: recuperare F all’interno del *verum factum* e riportare G (gli altri) nello stesso spazio umano (di soggettività) in cui si trova l’antropologo stesso, in breve ridurre l’alterità dell’altro. Evidentemente il secondo effetto è ciò che permette di ottenere il primo, ricorda Brigati: se F è stato fatto o ha ricevuto il proprio significato da soggetti “come noi”, allora le loro intenzioni rientrano in un dominio di possibilità che non ci è estraneo. Esempi ne sono gli amuleti o un’alleanza. Possiamo così installarci al posto di G e rimettere in scena la pièce comprendendo F come se l’avessimo fatto noi. In questo modo la soggettività di G è recuperata, la reificazione dell’altro è scongiurata e un fatto umano è stato compreso senza bisogno di naturalizzarlo cedendo terreno alle scienze.⁴²⁴

Questo quadro interpretativo, lungi dal voler essere comprensivo della complessità dell’antropologia interpretativa e tantomeno dalle scienze umane dentro il paradigma comprendente, vuole invece restituire, almeno parzialmente, quello che gli autori

⁴²² Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell’antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.312

⁴²³ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge trad. it. *Pensare attraverso le cose*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 p.194

⁴²⁴ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell’antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p 313

dell'OT restituiscono della questione. Viveiros de Castro scrive, è l'immagine “della conoscenza antropologica come risultato dell'applicazione dei concetti estrinseci all'oggetto: sappiamo in partenza che cosa sono le relazioni sociali, o la cognizione, la parentela, la religione, la politica e così via, e ansiamo a vedere come tali entità si relazionano in un certo contesto etnografico; come si realizzano, ovviamente, dietro le spalle degli interessati”⁴²⁵ Cosa è allora che non va in questo modello della conoscenza antropologica? De Castro risponde niente, e tutto⁴²⁶. È esplicito che in questo modello “facciamo tutto noi”: nostra è l'esigenza di comprendere (la x come incognita) e nostre sono le categorie grazie alle quali l'alternativa viene ridotta. “tutti sanno com'è un amuleto o un'alleanza”, tutti noi lo sappiamo. Questa è la forza e insieme la debolezza di questo modello. In esso il soggetto cosciente non rompe mai con sé stesso, definisce un oggetto senza esserne definito e gli applica categorie che estrae dal proprio bagaglio teorico anziché dall'oggetto così com'è categorizzato degli informatori, che vorrebbero essere l'obiettivo indiretto del suo atto di coscienza. Il soggetto dunque designa un altro soggetto, un Altri, solo per revocarne l'alterità subito dopo, e questo rivela che fin dall'inizio muoveva da una teoria dell'alterità, per quanto implicita: la soggettività che riconosce l'altro la propria.

I teorici della svolta ontologica, o almeno tra i più rappresentativi, hanno rifiutato il concetto di rappresentazione proprio in risposta contrastiva a questo modello interpretativo. Non stiamo parlando dell'interpretazione in antropologia, ma a tutto campo: interpretare, secondo gli autori di *Thinking Through Things* significa “estendere categorie già familiari per illuminare circostanze meno familiari”⁴²⁷, non costituisce dunque alcuna attività euristica, di creazione di nuovi concetti. La questione della traduzione è un'altra grande tematica a questo riguardo, un linguaggio “altro” può essere tradotto in un linguaggio “nostro”? in tal caso risulta inevitabile che l'asimmetria politica tra il discorso del nativo e quello scientifico si riproduca e sarà indubbiamente il discorso nostro ad assorbire l'altro, non viceversa. Filosoficamente ci è ben chiaro che interpretare non è tradurre, men che meno tradurre un linguaggio più debole o più forte.

⁴²⁵ Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. Il nativo relativo, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 112

⁴²⁶ Ibidem

⁴²⁷ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge trad. it. *Pensare attraverso le cose*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 p.198

Heidegger aveva scritto chiaramente: “il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l’interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la specificità del proprio tema”⁴²⁸.

Brigati riflettendo su questa posizione la definisce lapidariamente una raffigurazione di “un’ossessione narcisistica”. Che ogni interpretazione debba essere *ex praecognitis et praeconcessis* non significa che il suo procedimento sia sempre e solo induttivo o comunque *e notioribus*. Meno tecnicamente, il fatto che l’interpretazione poggi su categorie e ipotesi precedenti non implica che queste siano di dignità epistemologica superiore, cioè siano “assiomi, come dice Holbraad, contribuendo ad aumentare l’ambiguità, né che siano intangibili, né che l’incontro coll’oggetto sia inevitabilmente incontro con una ripetizione.

Insegna Kohn come accanto all’induzione almeno dovrebbe essere presa in considerazione l’abduzione, intesa, nel senso di Peirce, come possibilità d’inventare ipotesi esplicative nuove per spiegare osservazioni nuove. Ma soprattutto, nessuna interpretazione può essere considerata perfettamente auto-referenziale e auto-conchiusa. In nessuna disciplina “comprendente” e interpretare significano concentrarsi su una fonte chiudendosi all’ascolto del contesto, né solo di quest’ultimo ma di quante altre informazioni possono concorrere a formare l’interpretazione. Per giunta spesso leggendo scritti degli autori dell’OT sembra non concepiscano affatto che le interpretazioni possono essere multiple, mancando l’avvertimento di Ricoeur per cui non può esserci alcuna comprensione a partire da una sola interpretazione. È dall’analisi della differenza interpretativa che si produce conoscenza, ed è proprio in questo spazio che viene alla luce un’ontologia plurale. Il circolo ermeneutico non è mai uno, con le parole di Ricoeur “di più, noi scorgiamo qualcosa dall’essere interpretato soltanto in un conflitto delle ermeneutiche rivali: una ontologia unificata è tanto inaccessibile per il nostro metodo quanto un’ontologia separata; ciascuna ermeneutica scopre ogni volta

⁴²⁸ Heidegger (1927) *Essere e tempo*, tr. It, Martini A., Longanesi, Milano , 2006 S 32, pp. 194-195

l'aspetto dell'esistenza che la fonda come metodo"⁴²⁹. Non a caso Brigati propone per gli esponenti della svolta una lettura ravvicinata dell'ermeneutica, così da poter auspicare una convergenza tra le loro idee. Partendo dal fatto che la fusione di orizzonti è un'operazione pienamente ontologica, tale da mettere capo alla produzione di un qualcosa di concreto condiviso e non aggirandosi tra intuizioni astratte del pensiero altrui, tantomeno alla traduzione dell'altro in pensiero del nostro.

È necessario qui fare attenzione per non incorrere in un fraintendimento causato dalla familiarità delle categorie applicate per i filosofi; gli antropologi dell'*ontological turn* non stanno parlando di filosofia, stanno cercando di rendere più fruttuosa una pratica di conoscenza. Malgrado le loro stesse dichiarazioni, i fautori dell'OT non mettono in questione il concetto di interpretazione, ma la pratica dell'analisi antropologica così come pensano sia istanziata nella loro disciplina. Lamentano che questo si svolga "dietro le spalle degli interessati", ma lascia l'oggetto analizzato (quello chiamato precedentemente F) in una sorta di limbo ontologico in cui ha l'ambiguo statuto di un attrezzo per l'analisi. Sembra allora che l'impatto dell'etnografia sulla pratica stessa per molti autori citati sia inferiore a quello che potrebbe essere. Il punto non è quale sia il miglior concetto di interpretazione, il più articolato o completo, se quello filosofico o quello degli antropologi in questione: il punto è che finché a interpretare sarà un soggetto unico e predesignato il risultato sarà meno denso e più povero e minori saranno le occasioni "euristiche", da intendere come occasioni di cambiamento e crescita di conoscenza.

La richiesta veicolata a gran voce dagli autori della svolta ontologica è quella di una svolta pratica, e non di una nuova teoria. Da qui nasce un grande equivoco perché, con ogni evidenza, l'OT è un movimento teorico che reclama una svolta sul piano etnografico. Lo ammette francamente Morten Pedersen: "la svolta ontologica è sempre stata innanzitutto un progetto teoricamente riflessivo, il quale si concentra sui modi in cui gli antropologi potrebbero impostare correttamente le proprie descrizioni etnografiche. La sua ambizione è di elaborare un nuovo metodo d'analisi a partire dal quale le domande etnografiche classiche possano essere ripresentate in una nuova chiave"⁴³⁰. Questo rappresenta il paradosso costitutivo della svolta, già evidenziato

⁴²⁹ Ricoeur R.(1969) *Il conflitto delle interpretazioni*, tr.it. Colombo G., Jaca Book, Milano 1977 p.33

⁴³⁰ Pedersen M.A (2012) *Common nonsense: a review of certain recent review of the "ontological turn"*, *Anthropology of this Century*, Oct. 5

precedentemente, ma se si legge l'OT con una disposizione a cogliere quel che ha da insegnare, si vedrà che la sua richiesta non è una nuova teoria dell'umano, anzi non una richiesta teorica in generale. La richiesta è di uno *décalage* del soggetto conoscente e dal non procedere più in base al presupposto che ci sia una conoscenza da ottenere. La filosofia con ciò non risulta assola, perché il presupposto stesso che ci sia una conoscenza da ottenere ha caratterizzato per intero il progetto filosofico della modernità. Cosa succederebbe se iniziassimo ad agire come se questa conoscenza non ci fosse? Non sarebbe questa la condizione migliore per cogliere una nuova conoscenza, se mai fosse possibile conoscere qualcosa di nuovo? L'eredità kantiana ci ha lasciati con una conoscenza che è sempre conoscenza del possibile, non nel senso del possibile logico ma di possibile categoriale: se conosciamo qualcosa è perché rientrava nelle nostre capacità di cognizione. In qualche modo gli antropologi della svolta ci chiedono di rompere con questa tradizione. Allora la scommessa da parte della filosofia è cercar di assumere quell'atteggiamento che propone Henare chiedendo "che succede se si lascia questo stupore (di fronte all'alterità ontologica) in uno stato di sospensione, resistendo all'impulso di darne una spiegazione che lo faccia sparire [*explain it away*]?"⁴³¹

Questo è solo un altro modo di porre la domanda fondamentale dell'antropologia. La sorpresa e l'anomalia sono i suoi elementi costitutivi. Nietzsche afferma nell'aforisma 374 della *Gaia scienza*⁴³² che non possiamo guardare oltre l'angolo per credere quali altri tipo di intelletto potrebbero esistere e in generale ogni indagine antropologica è un tentativo di fare proprio questo. Per l'antropologia interpretativa, questa era una sfida aperta, risolvibile solo, e mai completamente, con una parziale co-costruzione del sapere. L'operazione può riuscire o non riuscire, ma il tentativo va fatto. Per l'antropologia ontologica, non si tratta più di costruire un sapere intorno ad altri tipi di intelletto. Si tratta di ridefinire e ristrutturare il nostro campo intellettuale e concettuale inseguito all'incontro con altri spazi. Anche qui l'operazione può riuscire o non riuscire, ma, se riesce, il risultato non sarà un nostro sapere costituito in collaborazione con l'altro, ma la nostra ricollocazione, per quanto parziale, nel mondo dell'altro.⁴³³

⁴³¹ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge trad. it. *Pensare attraverso le cose*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 p.192

⁴³² Nietzsche F(1887) *La gaia scienza*, tr.it. Masini F., Adelphi, Milano 1965

⁴³³ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.318

Dovrebbe risultare più chiaro ora perché né l'ermeneutica né il costruzionismo sociale soddisfino più questa nuova corrente: perché quel tipo di pratica comprendente non si lascia sorprendere, non crea differenze, asperità, anomalia, bensì le appiana, nella misura in cui continua ad applicare categorie ormai troppo collaudate. Ogni differenza viene ridefinita come una differenza di punti di vista, dunque in linea di principio componibile, purché non si trovi un punto di vista più elevato che li ricomprenda. Gli esponenti della svolta ontologia chiedono invece di riscrivere la storia delle scienze comprendenti a partire dall'incomprensione: dalle anomalie, dalle differenze e dalla loro irriducibilità a differenze culturali. "Ogni volta che si presenti la differenza in termini di cultura, non si può evitare la conclusione che la gente che si studia sia un po' sciocchina" arriva a dire Holbraand⁴³⁴.

Il motore della discussione è l'alterità, anzi più esattamente la differenza. È ciò che trattava il modello S, se non come un residuo, almeno come una distanza da tentare idealmente di coprire e se la differenza è solo culturale, insomma, vuol dire che non è sostanziale, o meglio ontologica, e la distanza non può essere così impossibile da coprire. Questa è la rassicurazione che gli autori dell'OT vogliono scardinare.⁴³⁵ Sotto questa luce risulta comprensibile la proposta pratica nella rivendicazione di un essenzialismo radicale che gli autori avanzano. Brigati, per fare un paragone dal punto di vista "tattico" riflette su come la svolta ontologica è essenzialista nello stesso modo in cui lo è stato il pensiero della differenza nella storia del femminismo (almeno secondo certe interpretazioni), o lo è tuttora il discorso anti-abilista del movimento disabili. È un uso calcolato di quello che James chiamava *vicious intellectualism*, la comprensione di un oggetto unicamente in base alla sua definizione o ridefinizione.

Viveiros de Castro, sulla scorta dell'Altrui deleuziano, costruisce la categoria dell'Altro. È la sua alterità che conta, solo la sua alterità. Dall'alterità si parte, non la si trova mediante analisi; e ciò che è altro non può che essere altro. Quando l'altro dice che il suo corpo è diverso dal "nostro"⁴³⁶, questa diversità -per il puro fatto che è affermata

⁴³⁴ Holbraad, in Venkatesan, Soumhya et. Al. (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture*, in *Critique of Anthropology*, 30, (2), p.198

⁴³⁵ ⁴³⁵ Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.318

⁴³⁶ Si veda il paragrafo I corpi degli indios in Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. Il nativo relativo, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 107-144.

dall'altro – soverchia qualunque comunanza biologica che la nostra scienza possa accertare. Se l'ontologia nativa è nativa, allora ipso facto è altra, e le sovrapposizioni con altre ontologie diventano secondarie: la differenza è la nuova profondità e la comunanza la nuova superficie? È forse un rovesciamento delle categorie? Risulta interessante notare come la replica dell'antropologia sociale “non ontologica” sottolinei esplicitamente il “progetto comune” in cui sono coinvolti nativi e antropologi⁴³⁷. Ogni impresa interpretativa si basa sull'assunto che ci sia qualcosa in comune tra il conoscente e il conosciuto, in questo caso tra l'antropologo e il nativo; o meglio, se non c'è qualcosa in comune, bisogna presupporlo sotto forma di circolo ermeneutico, dunque correndo dichiaratamente il rischio di circolarità. Gli autori dell'OT evitano questo rischio mettendo in scena un punto di partenza assoluto: il nativo come puro altro. Insomma, per riprendere il paragone di poco fa: l'OT sta al costruzionismo in antropologica come il pensiero femminista centrato sul corpo sta al costruzionismo di genere. In entrambi i campi, con tempi ovviamente diversi, si è avvertita l'esigenza di mettere qualche cosa al posto di categorie, non importa quanto vuote o piene. *Bodies matter*, dice Judith Butle, e l'idea fatta valere da Viveisos de Castro a proposito dei corpi dei nativi non è lontana da qui. In antropologia tutto questo si è concretizzato nel tentativo di opporre al costruzionismo - a torto o ragione come una dissoluzione dell'identità- un paradigma in cui la differenza non si sciogla nel magma delle costruzioni simbolico-sociali e in cui la voce indigena possa farsi sentire: in a *different voice*, per riprendere il titolo classico di Carol Gilligan⁴³⁸

Questo paradigma permette che nuove identità emergano e di considerare come questi individui, nella complessità delle identità che abitano e quindi, parallelamente, nella complessità delle oppressioni che subiscono vengono finalmente riconosciute. Tale processo di riconoscimento, se vogliamo intersezionale, è un processo potentissimo perché ci permette di riconoscerci e quindi capire anche quante identità noi stessi abitiamo. Questo cambia indissolubilmente il modo di attraversare il nostro mondo sociale ma ci permette anche di riconoscere l'altro da noi e quindi, a questo punto, di farci una domanda: quanto, di questo potere che esercitiamo influisce in maniera

⁴³⁷ Si veda l'intervento di Macheal Carrithrs in Venkatesan, Soumhya et. Al. (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture, in Critique of Antropology*, 30, (2)

⁴³⁸ Gilligan C. (1982) *Una voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trd.it. Bottini A. Feltrinelli, Milano 1987

negativa sulla vita degli altri e quanto questo potere è determinato da una sottrazione da vite altrui? A questo punto diventa prescrittivo cominciare ad agire non solamente per conquistare i propri (sacrosanti) diritti ma anche per smettere di fruire di diritti che sono stati ricavati a scapito di altri.

Accanto e inseparabilmente a questa valorizzazione pragmatica dei discorsi, l'OT evidenzia inoltre la valorizzazione semantica delle cose. Così può essere letto l'essenzialismo radicale proclamato dalla svolta, nel senso che "le cose portano il proprio contesto dentro di sé", come scrive Holbraad citando Strathern⁴³⁹, o anche con le parole di Henare che "le cose possono essere trattate come significati *sui generis*"⁴⁴⁰.

È tutto racchiuso qui il senso dirompente di usare il termine ontologia, e di usarlo al plurale: non ci sono molteplici significazioni delle stesse cose, ma mondi multipli. Primo tra gli esempi la descrizione del multi-naturalismo di Viveiros de Castro. Le cose godono dunque di una pienezza semantica a mondi di qualunque donazione di senso operata dalla coscienza analitica. Le ontologie stanno in piedi da sole e precedono lo sguardo scientifico che le penetra.

Se i mondi multipli non sono i "monti vissuti" degli psicotici, del tipo di quelli che analizza la psichiatria fenomenologica-esistenziale⁴⁴¹, nemmeno i discorsi che li descrivono sono deliri schizoidi. Sono piuttosto informazioni a pieno titolo fornite dalle fonti che hanno, da un punto di vista pragmatico, uno statuto "incorreggibile"⁴⁴². Per certi versi, dunque, la proposta della svolta ontologica è di ripartire da quella che Geertz chiamava *thinness*, la qualità letterale dei resoconti nativi delle cose rendendosi conto "che gran parte di ciò che dicono i loro informatori è inteso letteralmente, per quanto strano ciò possa suonare a occhi istruiti"⁴⁴³.

I discorsi dei nativi s'iscrivono in questo modo nel registro del senso comune, non della conoscenza esoterica, né, per altro verso, dell'auto-etnografia. Quando gli informatori descrivono una cosa, non stanno descrivendo una credenza, tantomeno la propria credenza. Come Briganti, si potrebbe dire col primo Wittgenstein, che i loro enunciati

⁴³⁹ Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge trad. it. *Pensare attraverso le cose*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.250

⁴⁴⁰ Ivi, p.194

⁴⁴¹ Un esempio: La Daseinsanalyse di Binswanger.

⁴⁴² Brigati, R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.321

⁴⁴³ Geertz C. (1973). *Interpretazione di culture* tr.it Bona E, il Mulino, Bologna 1988, p.89

mostrano la propria forma logica; e, con il secondo Wittgenstein, che non sono solo enunciati del senso di proposizioni-in-sé: sono inseparabili da una forma di vista e comprensibili solo in relazione ad essa.

L'appello è di non separare cosa e discorso, e in tal mondo di restituire alle cose il potere di formare lo sguardo che le osserva, o, se si vuole, di produrre il proprio contesto. Non vi è la polvere *achè*⁴⁴⁴ e poi, separata da essa, il conteso in cui può essere inserita: “non ci sono dapprima i pecari e gli umani, ognuno per conto suo, e poi sopravviene l'idea che i pacati sono umani: al contrario, i pecari, gli umani e la loro relazione sono dati simultaneamente”⁴⁴⁵ dice Viveiros de Castro. *Achè* è già quel contesto. Vero che le cose che attraversano i contesti possono porre un problema teorico per l'OT, bisogna però riconoscere quantomeno che è il mondo che hanno trovato per non confinare l'oggetto di studio al ruolo d'attrezzo per la comprensione di chi (l'antropologo) non sta giocando il ruolo in cui *achè* possiede il proprio potere, ma ne sta giocando un altro, che si concluderà nelle sale da convegno delle accademie o sulle pagine dei libri. È il mondo in cui i fautori della svolta invitano gli antropologi a riconoscere il primato di quel gioco sul proprio, e forse a ridefinire il proprio gioco di conseguenza.⁴⁴⁶

“Fino a che punto e in quale direzione dobbiamo cambiare i nostri concetti prima di poter dare il nostro assenso alle affermazioni inizialmente bizzarre dei nostri informatori?” si chiedono gli autori di TTT⁴⁴⁷. Se l'OT chiede di partire da quella chiamata *thinness*, lo fa per arrivare alla *thickness*, a un nuovo tipo di descrizione in cui le cose stesse escono dallo statuto spettrale di attrezzi per la conoscenza e assumono un ruolo attivo nei confronti di questa. In questo modo, riprendendo lo schema sopra proposto, la cosa (F) riprende consistenza ontologica man mano che il nativo riprende la voce di soggetto: i due movimenti non sono separabili, né può essere altrimenti, se l'appello rivolto agli antropologi è di non sovrapporre o tantomeno sostituire la propria voce a quella dei nativi. Il che non è da confondere, perché non significa che gli antropologi non abbiano niente da dire o da fare, abbiamo visto che l'effetto che la cosa fa agli antropologi e al loro sistema concettuale (e dunque anche ai filosofi) è il nuovo

⁴⁴⁴ Cfr. Holbraad(2007) in *Metamorfosi*

⁴⁴⁵ Viveiros de Castro (2002), in *Metamorfosi* p.135

⁴⁴⁶ Brigati(2019) in *Metamorfosi* p.322

⁴⁴⁷ Henare et. Al.(2007) In *metamorfosi*, p.212

terreno su cui si propone di giocare il gioco antropologico. Si presenta, nella maniera più radicale, ciò che Holbraand chiama “un perdurante interesse per l’impatto che il contenuto dell’etnografia può agire in direzione della trasformazione dell’attività stessa dell’antropologia”⁴⁴⁸.

Risulta evidente come la retorica della svolta si alterna spesso con la continuità anche perché, in un certo senso, la svolta sembra essere l’ultimo atto dello smantellamento dell’apparato teorico dell’antropologia evoluzionista ottocentesca e primo novecentesca⁴⁴⁹. L’osservazione partecipante può essere letta come una mossa metodologica che mira a vedere, per quanto possibile, con gli occhi del nativo. Vedere però, nella purezza sembra la stessa illusione positivista. Una teoria, un pre-organizzazione c’è, volenti o nolenti. L’essenziale, e forse la carta vincente, è esserne consapevoli così che quel pre di fronte a comprensione o organizzazione possa essere il vero bersaglio di analisi. Da questo punto di vista *l’ontological turn* fa un passo ulteriore che, senza necessariamente essere quello finale o giusto, spinge a lato quel (nostro) vedere che era al centro e inevitabilmente trapassava la materialità della situazione nativa, per rifarsi direttamente alla teoria sociologica o culturale importata da occidente. La svolta invoca l’abbandono dell’epistemologia in favore dell’ontologia. Sarebbe un equivoco pensare che non si tratti di ricerca conoscitiva in quanto ogni ontologia è sempre anche un’epistemologia e ogni epistemologia è ancorata a una ontologia;⁴⁵⁰ piuttosto la conoscenza qui vuole comportare un dislocamento in una serie di mondi (in questo senso ontologie) in cui l’antropologo non è più il conoscente privilegiato ma colui che si dà a questo processo di metamorfosi per prendere una posizione più aperta e comprensiva. “Ogni ontologia nativa è per definizione opaca, anziché trasparente come supponeva il metodo di trapassare con lo sguardo”⁴⁵¹ scrive Brigati nella sua critica. Ma per l’OT tale imperscrutabilità si può, non tato penetrare, quanto superare, nel senso di lasciarla alle spalle, “nella misura in cui ci si lascia guidare totalmente dalla fonte”⁴⁵².

⁴⁴⁸ Holbraad M.(2012) *Truth in motion: The recursive anthropology of cuban divination*, University of Chicago Press, Chicago p XVIII

⁴⁴⁹ Per un approfondimento si veda Brigati(2019), in *Metamorfosi*, p.323

⁴⁵⁰ Illetterati L.(2013), *Per un naturalismo non-naturalistico. Pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, Filosofia Polotica

⁴⁵¹ Brigati(2013) in *Metamorfosi* p,324

⁴⁵² Ivi.

Lo scopo dell'antropologia diventa quello di costruire l'ontologia nativa, prendendola sul serio, di lasciarla quindi essere e di svilupparne le conseguenze; solo così può entrare nel mondo del nativo e può cederne la parola. Di fatto una delle voci più sorprendenti nell'antropologia amazzonica di oggi è quella di Davi Kopenawa, sciamano e pensatore yanomami che ha trasmesso il suo sapere con l'intento di parlare a "noi-altri" del loro mondo e delle esigenze che riscontrano con il confronto di questi due mondi ⁴⁵³- vedremo alcuni dettagli nel capitolo successivo.

Viveiros de Castro nel suo *Nativo relativo*⁴⁵⁴, eccezionalmente rispetto agli autori della svolta ontologica, fa riferimento a Wittgenstein sviluppando, senza necessariamente portarla a termine la sua lezione delle Note sul "Ramo d'Oro" di Frazer; a Frazer viene rimproverato un errore teorico: quello di aver già una griglia di spiegazione, condensato nella progressione magia-religione-scienza, in cui sussume i fenomeni. Scrivendo: "un simbolo religioso non poggia su una opinione. E l'errore corrisponde unicamente all'opinione"; "credo che l'uomo primitivo si contraddistingua perché non agisce in base a opinioni (cfr. invece Frazer)"; "qui l'assurdo è che Frazer rappresenta le cose come se questi popoli avessero una concezione assolutamente falsa (anzi folle) del corso della natura, mentre essi danno solo una strana interpretazione dei fenomeni. Cioè, se mettessero per iscritto la loro conoscenza della natura, essa non si distinguerebbe in modo fondamentale dalla nostra. Solo la loro magia è diversa"⁴⁵⁵ La loro magia, o come sottolinea de Castro, potremmo dire i loro concetti. Alle altre correnti l'OT rimprovera di non aver interamente superato quell'orizzonte teorico: quale che sia la densità raggiunta con i metodi dell'antropologia post-positivista, una pratica che non parte dalla *thinness*, che non si smarca completamente da quel passato.⁴⁵⁶

Prendere sul serio allora vorrebbe dire "prestar fede" a ciò che dicono gli amerindi? Credere che il loro pensiero esprima una verità sul mondo? Niente affatto risponde Viveiros de Castro, ritenendo la domanda mal posta. Per credere o non credere a un

⁴⁵³ Davi Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010).

⁴⁵⁴ Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. *Il nativo relativo*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, p.129 vedi per es. nota 33

⁴⁵⁵ Wittgenstein L (1967) *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, tr.it. De Waal S, Adelphi, Milano 1995 pp. 21,33,37

⁴⁵⁶ Brigati (2019)*La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in *Metamorfosi* p.325

pensiero bisogna prima immaginarlo come un sistema di credenze. Ma i problemi autenticamente antropologici non si pongono mai in termini di credenze, ci insegna de Castro, in senso psicologico, né nel senso logistico del valore di verità. Non si tratta quindi di prendere il pensiero altrì come un'opinione né come un insieme di proposizioni, i soli oggetti possibili di giudizi di verità. Sono ben noti, lo ricorda lo stesso antropologo, i danni che ha fatto l'antropologia nel definire in termini di credenza la relazione dei nativi al proprio discorso: la cultura diventa una specie di teologia dogmatica⁴⁵⁷. Nel trattare questi discorsi come opinioni o insieme di proposizioni la cultura diventa una teratologia epistemica, fatta di errori, illusioni, ideologie e pazzie. Come afferma Latour "la credenza non è lo stato mentale ma un effetto della relazione tra i popoli"⁴⁵⁸ ed è proprio da questo tipo di effetto che de Castro ci mette in guardia, che non sia quello che pretendiamo di produrre.⁴⁵⁹

Con le parole di de Castro "Né spiegare, né interpretare, ma moltiplicare e sperimentare" possono essere ascoltati, per esempio gli insegnamenti di Davi Kopenawa, sciamano amerindo. Roy Wagner, fin dai tempi di *The Invention of Culture*, è stato tra i primi antropologi a radicalizzare la constatazione dell'equivalenza tra antropologo e nativo, derivante dalla loro comune condizione culturale. Proprio per il fatto che ci si può accostare ad una cultura altra solo in termini antropologici, Wagner ne concludeva che la conoscenza antropologica si contraddistingue per la sua "oggettività relativa"⁴⁶⁰. Questo quindi non vuol significare un'obiettività carente, soggettiva o parziale, bensì intrinsecamente relazionale. "L'idea di cultura", scrive, "pone il ricercatore in una posizione di eguaglianza con le persone che studia: entrambi appartengono a una cultura. Poiché ogni cultura può essere intesa come una specifica manifestazione (...) del fenomeno dell'uomo, e poiché non è stato scoperto nessun metodo infallibile per classificare le diverse culture e ordinarle in tipi naturali, noi assumiamo che qualsiasi cultura, in quanto tale, è equivalente a qualsiasi altra. Questo assunto è chiamato relatività culturale. La combinazione di queste due implicazioni

⁴⁵⁷ Si veda Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. Il nativo relativo, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 107-144.

⁴⁵⁸ Latour B. (1999) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte; trad. it. Politiche della natura, Milano, Raffaello Cortina, 2000., p.15

⁴⁵⁹ Viveiros de Castro E.(2015) il nativo relativo, in metamorfosi p.129

⁴⁶⁰ Wagner R., (1991) *The Fractal Person*, in Maurice Goldelier, Martin Strathern (eds.), Big Men Great Men. *Personifications of Power in Malesia*, Cambridge University Press, Cambridge, p.2, tr. It. p.16

dell'idea di cultura -il fatto che noi stessi apparteniamo a una cultura (oggettività relativa) e che dobbiamo assumere che tutte le culture siano equivalenti (relatività culturale) -conduce a una proposizione generale concernente lo studio della cultura. Come suggerisce la ripetizione di una stessa radice, la comprensione di un'altra cultura implica la relazione tra due varietà del fenomeno umano: tende alla creazione di un rapporto intellettuale fra di esse, a una comprensione che le includa ambedue. L'idea di relazione è importante qui perché è più appropriata al collegamento di due entità, o punti di vista equivalenti, di quanto non siano nozioni come analisi o esame, con le loro pretese di oggettività assoluta”⁴⁶¹.

Non si tratta quindi di affermare la relatività del vero, ma la verità del relativo, direbbe Deleuze. Non a caso de Castro riprende questo brano, è degno di nota che Wagner associa la nozione di relazione e quella di punto di vista ed è esattamente questa idea di una verità del relativo che definisce ciò che Deleuze chiama “prospettivismo”. Questo prospettivismo, come quello di Leibniz e Nietzsche, quanto quello di Tukano e dei Juruna⁴⁶², non è un relativismo, significando un'affermazione della relatività del vero, ma di un relazionismo, attraverso il quale afferma che la verità del relativo è la relazione.

Prendere sul serio i nativi vuol dire prendere sul serio il loro senso comune, lo “stato di roccia” di cui parla Wittgenstein.⁴⁶³, si tratta di fermarsi in esso, sostarvi prima di analizzarlo con sguardo interpretativo. Con una differenza a doppio taglio cruciale: che Wittgenstein lo prendeva sul serio in quanto senso comune, mentre almeno alcuni rappresentanti dell'OT reclamano che sia preso sul serio in quanto filosofia. Questa richiesta è rischiosa in quanto, da un lato, permette che i discorsi dei nativi siano messi in questione, e mettere in questione è esattamente ciò che non si fa con il senso comune – o meglio, se si arriva a farlo significa che ha già perso lo statuto di senso comune. Dall'altro lato, però, non sempre i teorici della svolta si mostrano effettivamente

⁴⁶¹ Ivi. pp. 2-3, tr. It. pp. 16-17

⁴⁶² Tribù che vive nell'Amazzonia Colombiana, studiati da de Castro, Descola ed al.

⁴⁶³ Wittgenstein L (1967) *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, tr.it. De Waal S, Adelphi, Milano 1995, S 217. Forse è utile specificare che lo strato wittgensteiniano non è una fondazione della conoscenza, come può esserlo il cogito cartesiano. È piuttosto il termine della conoscenza, ciò che rimane quando le spiegazioni si esauriscono. Non si edifica niente su questo fondale, né è possibile, o sensato, analizzarlo.

disponibili ad aprire i “sistemi nativi” a questa critica filosofica, dando piuttosto l’impressione, forse “tatticamente”, di farsene custodi ⁴⁶⁴.

Seppur non necessariamente irrimediabile, l’ambiguità della svolta ontologica è innegabile. Se l’OT ha una forza non consiste nel delegittimare la critica filosofica delle ontologie e degli annessi sensi comuni, altrimenti si getterebbe via un secolo di archeologia del sapere e di critica del naturalismo occidentale. La sua forza consiste piuttosto in due mosse. La prima, forse più evidente di Descola, consiste, con le parole di Brigati “nel rafforzare la critica della nostra ontologia sulla scorta degli stimoli provenienti dalle ontologie aliene”. Affondando le radici in una tradizione che passa da Montagne, Rousseau e Lévi-Strauss, Descola ha potuto proseguire con la critica del naturalismo ed inoltre di poter guadagnare una comprensione complessiva delle ontologie umane, in cui non tanto il naturalismo, ma la dicotomia natura/cultura viene ricategorizzata come peculiarità occidentale.⁴⁶⁵ Il secondo merito, riconosciuto soprattutto nei contributi di Viveiros de Castro, è l’invito a chiederci dove porti il senso comune nativo. Sicuramente a esplorare prima di criticare. Seguendo questa esplorazione, da più prospettive, dai Yanomami come dai Runa sembra imprescindibile notare anche un impegno etico di cambiamento di attitudine non solo nei confronti dei discorsi, ma anche e soprattutto nei confronti di un rispetto pratico di quello che è la natura, intesa come madre della selva e della vita. Non è tanto risolvere l’ontologia e nemmeno di cercare una posizione ontologicamente neutra o uno sguardo da nessun luogo -come forse Viveiros rimprovera a Descola di tentare-, ma di riprendere il filo dell’ontologia nativa e vedere cosa consente di fare.

In quest’ottica risulta meglio comprensibile perché Martin Holbraad proponga, al posto di *ontological turn*, il concetto di ricorsività: “pensare intorno alla differenza” dichiara l’autore “in questa concezione, equivale a pensare diversamente: a trasformare le proprie più fondamentali presupposizioni alla luce delle differenze che le vincono [*that trump them*].” Così, prendendo in prestito il termine usato da Marilyn Strathern,

⁴⁶⁴ Brigati R. (2019) in *Metamorfosi*, p.325

⁴⁶⁵ Descola, Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D’Orsi 2021

Holbraad chiama “analisi ricorsiva questo compito di vittoria-su-di-sé [*self-trumping*] che spetta a un’antropologia etnograficamente guidata”⁴⁶⁶.

È chiaro che i termini ricorsività, auto-superamento, vittoria su di sé hanno a che fare con un’etica. La richiesta teorica di un passo indietro riferita al soggetto conoscente kantiano-cartesiano si declina in questo senso in anche in una raccomandazione per il ricercatore di una nuova deontologia disciplinare.

3.3 Voltarsi indietro per guardare avanti

L’abbandono dell’epistemologia reclamato dalla svolta non va preso come una mossa epistemologica in quanto l’OT non va in cerca di una nuova fondazione della conoscenza. Partire dalla letteralità non vuol dire accettare l’ontologia nativa come nuovo senso comune, nuova ontologia risolta -cosa che equivarrebbe a ripetere l’errore di Frazer a rovescio. Anzi, vuol dire invece collocarci in una posizione ontologicamente non risolta dove il percorrere dei mondi nativi possono lasciare effetti su di noi. Sia in Holbraad e soprattutto in de Castro queste possibilità che si vengono ad aprire sono formulati in termini deleuziani-guattariani della produzione di nuovi concetti. Forse questo è solo uno dei possibili esiti filosofici, un risultato filosofico che non si dovrebbe temere di rimettere in circolo nella discussione filosofica. La ricorsività deve darsi il compito di far venire allo scoperto tanto i nostri presupposti antecedenti all’incontro con l’alterità quanto le nostre elaborazioni susseguenti. Solo attraverso questa apertura alla critica, la svolta ontologica potrà rispondere alla vocazione etico-politica che sembra ravvisare.

Che effetti avrà questa retroazione ricorsiva? Non è facile da dire, i tesi chiave dell’OT sono in gran parte programmatici e non sempre sviluppano le conseguenze del programma enunciato. La nozione di verità in movimento è certamente un prodotto di questa ricorsività. Per citare alcuni testi cardine del pensiero della svolta ontologica, un’idea può darcela il confronto istituito da Holbraad, sia nel suo saggio sia nel lavoro

⁴⁶⁶ Holbraad M.(2012) *Truth in motion: The recursive anthropology of cuban divination*, University of Chicago Press, Chicago , p.46

con Heneare e Westell, con alcune classiche intuizioni di Marcel Mauss sul dono. A Mauss viene riconosciuto di aver “preso sul serio” pratiche e artefatti e di averne forse per primo sperimentato gli effetti ricorsivi: “Masuss esaminava i *taonaga maori*, tra l’altro, per esplorare il potenziale teorico” scrivono gli autori del manifesto⁴⁶⁷. Tra le conseguenze di questa sperimentazione viene ravvisata l’identificazione tra persona e cosa nella pratica del dono, con la conseguente produzione di un nuovo concetto. Secondo questi autori però la produzione del concetto in questo caso resta “ibrida” in quanto non raggiunge una creazione concettuale “vera e propria”, cosa che viene riconosciuta invece a un’altra malesiana come Marilyn Strathern: “Mentre Mauss si arrende e arriva tutt’al più a dare solo delle indicazioni circa il fatto che c’è in gioco un terzo concetto, si può dire che Strathern, producendo il concetto di dividuo, raccolga esattamente quella sfida”⁴⁶⁸. È indubbio che la creazione concettuale “vera e propria” sia molto difficile, tanto che, seguendo la riflessione di Brigati, risulta difficile valutare come l’idea di “dividualità” non sarebbe pur sempre un ibrido ottenuto dalla modificazione della nozione occidentale per mezzo di quella oceanica. Togliendo il carattere conchiuso e invisibile (l’in) e sostituendolo con un carattere distributivo e divisibile, Strathern consegue l’operazione su un carattere non qualunque in quanto nella cultura occidentale risulta una proprietà specifica e definente dell’individuo, ma non della persona; tanto che parliamo di persona giuridica per entità che non sono meno distributive di quelle in esame - senza contare che l’etimo della parola rivela l’idea di persona non meno intercambiabile e ben poco individuale, anche nella cultura europea antica⁴⁶⁹. Mauss nel dare un nome all’ibrido esprime un pudore metodologico, esemplificano il rifiuto di sovrapporre categorie inadeguate a quelle native, ma anche una consapevolezza del fatto che ogni concetto che si potrà produrre sarà comunque un ibrido; cosa che Holbraad e gli altri autori non concederebbero. Alla stessa stregua Mauss si astiene dal fare un passaggio per astrazione a una “categoria superiore” quella, con le parole di Brigati, di “persona in senso comprensivo”⁴⁷⁰. Questo passaggio lo farà invece, quasi paradossalmente, un relativista come Geertz dicendo: (un qualche tipo di concetto di persona) “esiste in forma riconoscibile in tutti i gruppi sociali. Le idee

⁴⁶⁷ Henare et al.(2007) *Metamorfosi*, p.214

⁴⁶⁸ Ivi. p.218

⁴⁶⁹ Cfr. Mauss M. (1998) *Art and Agency, An Anthropology Theory*, Claredon Press, Oxford
da Brigati, *Metamorfosi*, p.328

⁴⁷⁰ ibidem

riguardo a ciò che può essere persona saranno talvolta un po' strane, e anche più di un po', dal nostro punto di vista.” Continuando successivamente “Ma almeno una qualche concezione di cosa sia un essere umano individuale, in contrapposizione a una roccia, un animale, un temporale o un dio, è, per quanto riesco a scorgere, universale.”⁴⁷¹ Quella di Geertz è una creazione concettuale in direzione universalistica; ciononostante, pur compiendo un'operazione logicamente lecita, Geertz crea una categoria soltanto intellettuale, puramente teorica, priva di una base etnografica e addirittura di una popolazione di riferimento. L'universalismo della persona non esiste ontologicamente da nessuna parte del globo, nessuna cultura sembra avere questa idea di persona astratta. Alla luce di questo sembra poter dire che la presenza o meno di una produzione concettuale non è sufficiente di per sé a discriminare tra ricerca euristica e non. Ma nel contempo è possibile che si trovi lo spunto per dare un senso più profondo alla contrapposizione apparentemente artificiale tra euristica e analitica proposta nel manifesto *Pensare attraverso le cose*⁴⁷². La differenza decisiva è quella tra la produzione di concetti che hanno un *ubi consistam* unicamente nella teoria, deterritorializzati, per usare un vocabolario deleuziano, i concetti sono prodotti e radicati nell'etnografia. Non è l'aspetto di creazione concettuale a distinguere i due approcci, si possono infatti creare concetti anche per astrazione, anzi, questa risulta la genesi standard dei concetti nell'epistemologia classica; né l'approccio di Strathern o di Mauss è euristico perché creano, compiendo l'operazione intellettualmente inversa, all'astrazione. La concretizzazione ottenuta esplicitamente da Strathern (e prefigurata almeno implicitamente da Mauss) è euristica perché non è un'operazione solo intellettuale.⁴⁷³ È da tenere in conto però che il rischio d'intellettualismo sarebbe presente anche per un'antropologia che riuscisse, paradossalmente, nell'impresa di riprodurre esattamente l'ontologia nativa, ricorda Brigati.

In questo quadro è ammirabile il rifiuto di Strathern di presentare la propria concettualizzazione come la fotografia del sistema del nativo⁴⁷⁴. Una tale fotografia sarebbe altrettanto deterritorializzata in quanto, dal materiale evidenziale, mancherebbe la catena di passaggi che hanno portato a costituirlo nel vissuto dell'analista. “Sarebbe

⁴⁷¹ Geertz C. (1973). *Interpretazione di culture* tr.it Bona E, il Mulino, Bologna 1988, p.59

⁴⁷² Henare e al. (2007) TTT

⁴⁷³ Brigati (2019) *Metamorfosi*, p. 329

⁴⁷⁴ Si veda la nota n.16 del testo *Pensare attraverso le cose* di Henare et al. e il rilievo di Gell ivi citato.

un'ontologia comprata fatta"⁴⁷⁵ commenta Brigati tale questione. Sarebbe la scoperta di un mondo già esistente ma separato. Allora il paradosso sarebbe inevitabile e sarebbe esattamente lo stesso paradosso che gli autori criticano all'antropologia precedente: un mondo di enti specialmente-presenti o intramondani, ciascuno con il suo significato esplicito, sarebbe un sistema ontico più che ontologico. Non conterrebbe infatti per il suo essere, ma per la proprietà dei suoi enti.

Rinunciando a questa illusione di scoperta, Strathern compie una mossa analoga a quella che si ha nella relazione psicoanalitica, dove ciò che conta è il materiale prodotto nella dinamica del transfert. Ecco perché la concettualizzazione di Strathern è radicata nel proprio "territorio": è un particolare, non un universale, nasce dell'unicità di quell'incontro e certo sarebbe diversa se l'etnografia fosse stata condotta da qualcun altro o in un altro momento.⁴⁷⁶ Nell'incontro etnografico si produce qualcosa che non era già là; un prodotto, non un trovato, che non esisterebbe se l'etnografia non si fosse trovata corporalmente in quel tempo e in quel luogo.

Tornando alle conseguenze filosofiche sopracitate, se, come insistono i suoi fautori, un prodotto concettuale come la "dividualità" non va inteso semplicemente come il punto di vista dell'antropologo sull'ontologia o il mondo malesiano, o il suo modo di darne conto; se, allo stesso tempo, respingiamo l'epistemologia in cui il conoscente e il conosciuto sono radicalmente separati, allora bisogna liberarsi del concetto di mondo come dato. I termini dell'equazione epistemologica, in quella che Dewey⁴⁷⁷ chiamava *spectator theory of knowledge*, sono tre: il conoscente, il conosciuto e la relazione che li lega, ovvero la relazione di rappresentazione. Il soggetto si rappresenta il mondo standone a distanza. Ora invece, la svolta ontologica ha contribuito a ripensare il soggetto come non separato dall'oggetto inducendo a rivedere la loro relazione in senso non più distale, non più rappresentazionale, ma piuttosto come un incontro produttivo. Come è possibile, allora, lasciare inalterato il secondo polo? È l'ontologia stessa che non può più restare un trovato, e non importa se stiamo parlando di ontologie occidentali, melanesiane o amazzoniche.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Brigati(2019) *Metamorfosi*, p.329

⁴⁷⁶ ibidem

⁴⁷⁷ Dewey J (1929) *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Gifford Lectures, London

⁴⁷⁸ Brigati (2019) in *Metamorfosi*, p.330

La prospettiva che questi autori hanno aperto, volenti o nolenti, è filosoficamente molto interessante. Il fatto che abbiano intavolato un modello di conoscenza che non sia riconoscere, respingendo direttamente proprio quella che per il neopositivismo era l'unica modalità di conoscenza possibile⁴⁷⁹. Se è così, però, bisogna accettare che gli unici modi che ci sono conoscibili sono quelli che vengono all'essere nell'incontro, etnografico in questo caso specifico; ma si potrebbe, anzi si dovrebbe estendere il paradigma per coprire ogni forma di *embeddedness* del soggetto nell'ambiente, o sono conoscibili i mondi del cui essere poniamo il problema, per utilizzare un vocabolario heideggeriano. Se esistono sistemi di cose native, l'unico modo che abbiamo di conoscerle è di non lasciarle essere in sé stesse, come enti intramondani, in ciò che sono e come sono.⁴⁸⁰ Solo in questo modo, seguendo il ragionamento di Brigati, possiamo evitare di trasformare l'antropologia in un atlante di metafisiche alternative, sistemi di enti il cui l'essere non è problematizzato, e le cui cose possono essere conosciute solo in senso intramondano.⁴⁸¹

Siamo dunque di fronte ad un'ontologia che non dà per scontato l'essere delle cose. È un'ontologia come domanda, non come risposta. Come dicono Holbraad e Pedersen “percorrere la svolta ontologica equivale a porre domande ontologiche senza accettare un'ontologia come risposta”⁴⁸². La questione non è demandata all'epistemologia né ad altre filosofie. È ampiamente chiaro, infatti, che questi autori non intendono cercare risposte neppure in luoghi in cui le hanno cercate le scienze sociali classiche, su piani definibili come “sociale, culturale, politico, morale, estetico, economico, mentale, biologico, affettivo”⁴⁸³.

Si tratta allora di domande ontologiche senza dare alcun tipo di risposta. Quello che risulta appropriato, se non del tutto necessario di fronte a queste domande è una reazione, un cambio riflessivo nelle pratiche. È da tenere a mente che non tutti gli autori sono coerenti su questa linea. Ad esempio a volte affermano che si tratta di “cambiare” i “precedenti assunti ontologici riguardo a ciò che potrebbero essere tali cose”⁴⁸⁴. Il termine cambiare, qui, è quantomeno inadatto in quanto suggerisce un cambiamento che

⁴⁷⁹ Secondo la famosa formula di Schlick M. (1925): conoscere è riconoscere.

⁴⁸⁰ Come per Heidegger qui per intramondani si intendono gli enti che sono “sottomano” (trad. Marini) o “semplicemente presenti (trad. Chiodi) nel mondo. Cfr. Heidegger (1927), S 14.

⁴⁸¹ Brigati (2019) in *Metamorfosi*, p.331

⁴⁸² Holbraad e Pedersen (2017), p 11; cfr, *ivi*, p IX

⁴⁸³ *Ivi*, p.10

⁴⁸⁴ *Ivi*, p.12; dove le “cose” sono le emergenze ontologiche incontrate nell'etnografia

rimane sullo stesso piano, cioè semplicemente un'altra risposta ontologica. E tuttavia il punto è cruciale, e gli autori dell'OT, con le parole di Brigati, “dovrebbero avvertire l'urgenza di affrontarlo, prima di andar incontro a una vera e propria crisi dei fondamenti”⁴⁸⁵. Si tratta quindi di ammettere, senza inversioni di marcia, che domande come “i gemelli sono uccelli?” o “il pane eucaristico è carne?” non hanno soluzioni nel campo dell'essere -o meglio, nel campo dell'ente. Appare vitale, per la rilevanza stessa dell'OT, specificare quali cambiamenti nelle pratiche disciplinari tali domande dovrebbero invece mettere in moto.

Alla filosofia spetta il compito di riaprire la riflessione in termini di “filosofia prima”, che, potendo contare su una consapevolezza resa più acuta sia dalla critica del naturalismo offerta dell'OT, sia dai suggerimenti circa la pluralità dei mondi, suggerimenti che aiuteranno a rendere vivide e pregnanti idee che già circolavano in filosofia allo stato di speculazione astratta. Un ostacolo a questo esito *win-win* potrebbe venire da interpretazioni rigide del concetto di mondi multipli, ma questo, se non altro garantisce che ci sia materia di discussione.

La svolta ontologica respinge quindi, in ultima analisi, ogni modo di “salvare i fenomeni”⁴⁸⁶, per riprendere un'espressione platonica usata da Viveiros de Castro, che contenga l'applicazione del funtore diadico “...è in realtà...” e lo respinge sia se applicato sul piano metalinguistico sia nel linguaggio. Quest'ultima clausola porta direttamente a due considerazioni connesse. Per prima l'OT respingerà tutti i tentativi di ridescrivere asserzioni come, ad esempio, “i gemelli sono uccelli” come dettata “in realtà” dai rapporti economici, o dalle strutture sociali, o biologiche, o psichiche, e così via; così che nessun metalinguaggio si sostituisca al linguaggio -o meglio, al discorso nativo. Le condizioni di possibilità di quell'asserzione sono ontologiche, direbbero Holbraad e Pedersen⁴⁸⁷, ma non tali da rimandare ad una ontologia ulteriore, metalinguistica, rispetto a quella in cui tale asserzione ha corso reale nelle pratiche dei discorsi. Quell'asserzione è dunque possibile e sensata a condizione che i gemelli, attenendoci al nostro esempio, in qualche mondo, in qualche ontologia, siano uccelli.

Parallelamente però nemmeno il discorso del nativo può essere preso come sostituto metalinguistico di sé stesso, che vorrebbe dire assumerlo come proprio inveramento o

⁴⁸⁵ Brigati R.(2019), in *Metamorfosi*, p. 332

⁴⁸⁶ Viveiros de Castro (2012) tr.it. p.118

⁴⁸⁷ Holbraad e Pedersen (2017), p.10

come auto-risposta ontologica. Brigati, nella sua lettura suggerisce sia questo il senso per cui Holbraad e Pederson non assumono l'ontologia come risposta⁴⁸⁸. L'asserzione non è dettata dal fatto che i gemelli sono "in realtà" uccelli, dire questo equivarrebbe pur sempre a ridescrivere l'asserzione oltrepassando il mondo in cui quell'asserzione stessa è possibile e sensata per puntare verso un altro modo, in qualche modo dietro a questo, più vero e che non coincide con il primo, inteso il mondo nativo parlante, ma ne costituisce il fondamento. Questa funzione manda ciascun enunciato ontologico nativo su un enunciato ontologico universale come fosse una mappa del mondo nativo in un mondo che possiede realtà superiore. In questi termini diventa chiaro, se non ovvio, che i fautori della svolta ontologica non possono accettarla. Il fondazionalismo e l'universalismo che l'OT respinge restano da respingere anche quando si applicano al discorso nativo reduplicandolo. Il funtore "...è in realtà..." non lascia mai intatto il primo correlato in quanto per lo meno ne cambia il livello linguistico. In questo senso la spiegazione non può essere "i gemelli sono uccelli significa in realtà che i gemelli sono uccelli" perché sarebbe di nuovo una decodificazione perlopiù priva di profondità. "I gemelli sono uccelli" non è quindi un enunciato in codice per dire che i gemelli sono uccelli.

A questo punto possiamo passare alla valutazione riguardante la relazione tra le proposte della svolta ontologica e la filosofia, iniziando dalla presentazione di un problema interno che nasce da degli assunti-chiave sopra presentati. Le "cose che attraversano i mondi" è forse il principale problema interno individuato all'interno delle riflessioni dell'OT. Sono quei concetti che sembrano avere un certo grado di svincolo dal contesto, contrariamente a quanto prevede la svolta ontologica. Questo problema nasce, come accennato, da due assunti-chiave che caratterizzano l'intero movimento.⁴⁸⁹ Il primo ad essere evidenziato è l'anti-rappresentazionalismo, inteso anche come invito metodologico a mantenere la centralità delle cose senza confonderle con simboli di qualcosa d'altro, o come modi di veicolare i punti di vista o concezioni del mondo. L'appello è in sostanza quello di non ridurre artefatti e materialità a meri puntelli per l'applicazione analitica di categorie disciplinari già pronte, come quelle precedentemente esposte nel capitolo antecedente. Il secondo assunto portato in luce è

⁴⁸⁸ Brigati R(2019), p. 333 *Metamorfosi*

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

l'esigenza di mantenere, la "perseità" delle ontologie;⁴⁹⁰ questa esigenza risulta particolarmente evidente nel multi-naturalismo di de Castro, come in TTT e quello che li contraddistingue è che i mondi multipli non possono necessariamente dissolversi in tanti "veli di Maya" senza consistenza. Questo perché l'efficacia concettuale delle cose è legata internamente all'ontologia di riferimento e ciò discende direttamente da quel rifiuto di Natura/Culture di cui abbiamo parlato. Se non c'è un sostrato ontologico vero e universale su cui s'incontrano "visioni del mondo" diverse, ma piuttosto "mondi multipli", ontologie a pieno titolo e distinguibili una dall'altra, evidentemente non si può assumere che le cose passino intatte da un'ontologia all'altra, come gettoni neutri che assumono di volta in volta un valore a seconda del tavolo su cui vanno sparsi.⁴⁹¹

Ora, l'obiezione che ne deriva proviene dall'esistenza di cose che, in senso più che plausibile, passano effettivamente da un mondo all'altro mantenendo il proprio significato; o, volendo usare un vocabolario ermeneutico, cose che sono "viste come" diverse da punti di vista diversi. La stessa svolta fornisce molti esempi di questo genere di cose che perdono il loro statuto nel trasferimento inter-mondano, e di cui quindi è giustificato dire che diventano cose diverse, un esempio esplicativo possono essere le maschere rituali che in altre dinamiche diventano oggetti da collezione museale. Ma ci sono cose che si comportano diversamente, ed è una questione di cui l'OT dovrà occuparsi per essere interamente percorribile teoricamente. Per percorrere questa osservazione riprendo qui l'esempio che portano Gamberi e Brigato nelle loro dissertazioni, essendo esso un esempio del "nostro" mondo, dettaglio che vuole evidenziare la molteplicità anche del nostro vissuto. Il caso quindi cita l'ostia consacrata nel rito euristico come elemento di riflessione. Si tratta di un oggetto il cui statuto ontologico è problematico a più livelli: il primo è ovviamente il fatto che per alcuni risulta un artefatto, se non addirittura un contrasto culturale, mentre per altri è un'importante realtà trascendente. Mettendo da parte la divisione tra religiosità o meno, è interessante considerare gli aspetti intra-religiosi. Secondo la dottrina cattolica della transustanziazione, infatti, l'eucaristia non è il simbolo del corpo di Cristo in quanto una volta consacrato, il pane è la carne ed il vino è il sangue di Cristo. Fin qui la questione

⁴⁹⁰ ibidem

⁴⁹¹ Ivi, p.334

sembra situarsi pienamente nel campo ontologico.⁴⁹² Per il cattolicesimo romano pane e vino sono carne e sangue nella sostanza, anche se si presentano sotto altre apparenze accidentali -il motivo per cui l'ostia ci appare come un pezzo di pane rappresenta "la nostra debolezza", scrive Brigati, considerando che un pezzo di carne sanguinante causerebbe ribrezzo e non ci accosteremmo alla comunione. È una dottrina teologica, ma con enormi effetti pratici: gruppi ritenuti eretici o altri che consideravano l'ostia come un simbolo furono processati per questo⁴⁹³ e i calvinisti, per i quali il rito euristico è solo una commemorazione dell'Ultima Cena, giustificarono la Riforma anche in relazione a questo aspetto, e così via. Di fronte alla transustanziazione è sempre possibile, naturalmente, una risposta teologica. La mossa dell'altra fazione è individuabile allo stesso livello: noi abbiamo una teologia diversa, migliore e loro sbagliano. Viceversa, uno storico delle religioni, o un antropologo, non può dire che per i cattolici romani l'ostia è un simbolo che rappresenta il corpo del Signore; se lo dicesse, mostrerebbe di non conoscere i fatti. Ma per mostrare l'insipienza di un tale storico non c'è bisogno, appunto, di assumere un atteggiamento ontologico perché sarebbe semplicemente una fallacia storica. Difatti sarebbe falso anche dire l'inverso, cioè che per i riformati l'ostia non è un simbolo. In questo senso Brigati sostiene che non è in gioco alcuna svolta. Se è così, però, l'OT deve almeno precisare la sua affermazione circa l'identità tra cosa e significato, e il suo rifiuto del rappresentazionalismo. A quanto pare, ci sono cose che sono simboli, cioè rappresentano qualcos'altro, e cose che non lo sono. Sembrerebbe un'ammissione innocua per la svolta perché apparentemente ci potrebbe concludere che questa è un'affermazione ontologica quanto qualunque altra. Per i lollardi l'ostia è un simbolo, per i cattolici è carne, come la polvere *aché* è potere.

A questo punto però il compito dell'OT diventa quello di porter render luce a questa differenza senza che questa diventi una questione di vedute e senza perderla ignorando la relazione storica tra queste differenti posizioni. La strategia più probabile sarebbe quella di dire che non sono appunto vedute ma ontologie, trattandosi quindi di due cose diverse nei due casi, una è una cosa-carne, l'altra una cosa-simbolo. Ma così non sarebbe resa giustizia all'aspetto storico intrinseco, perché quell'ostia era la stessa cosa

⁴⁹² Motivo per cui anche Valentina Gamberi, coerentemente, usa lo stesso esempio nel suo articolo "Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?"

⁴⁹³ Per ricordarne uno: i lollardi del XIV secolo.

per entrambi, altrimenti non ci sarebbe state eresia o divergenza teologica. Se fossero semplicemente state due cose distinte non si sarebbe aperta la questione ma un'etnografia, per quanto retrospettiva e dunque inevitabilmente immaginaria, se avesse potuto chiedere agli informatori sul campo, sia cattolici romani sia i lollardi avrebbero detto che l'ostia era la stessa cosa. Come, allora, prendere sul serio entrambi, senza risolversi a dire che hanno credenze diverse intorno al medesimo oggetto e che lo interpretano in modo diverso?

Emerge un problema nella teoria della svolta ontologica nella relazione soggetti-cose, perché se ad ogni differenza che si presenta nelle credenze postuliamo che ci siano due cose diverse, l'intera impresa teorica appare artificiale. Non abbiamo accesso a questa differenza cosale se non attraverso le stesse credenze e le pratiche che le esprimono; in questo senso l'idea che le cose portino con sé il proprio significato minimizza inevitabilmente la rilevanza ontologica di ciò che di fa con le cose. Sembra non si possa allora parlare di cose distinte, anche nel caso dell'ostia, ma anche assumendo che si possa, come potremmo definire questo esame? Porterebbe irrimediabilmente ad un lavoro di interpretazione delle intenzioni. Schiacciando le credenze sulle cose si perde la relazione che non può essere sostituita da una relazione diretta tra le cose e le pratiche, perché viene tagliata fuori l'intenzionalità che sottende le pratiche stesse. Beninteso, non che tale intenzionalità è un dato di assoluto o modo universale della coscienza. Forse si dovrà smettere di fare domande sulle intenzioni, quando si raggiungerà lo strato di roccia e, con Wittgenstein, si dovrà dire "noi facciamo così". Ma alla fine di un lavoro, appunto, non come postulato di partenza.⁴⁹⁴

Nella sua *Metafisica cannibile*, Viveiros de Castro ci invita ad "assumere le idee indigene come concetti", considerando che "i concetti sono oggetti o eventi intellettuali, non statuti o attributi mentali"⁴⁹⁵. Sembra partire da un'entità non problematizzata, le idee, occultando, ancora una volta, il carattere pragmatico delle enunciazioni. Sotto questa luce, a dispetto dell'intento dichiarato di usare il pensiero nativo come strumento per "sperimentare con il nostro", ritroviamo, per ridefinire lo statuto dei concetti, l'aggiunta di altre metafisiche intellettualistiche accanto a quelle che credevamo esserci

⁴⁹⁴ Brigati R.(2019) p.337

⁴⁹⁵ Viveiros de Castro E.(2002), p.122 in *Metamorfosi*

lasciati alle spalle. In questo senso la critica di Viveiros de Castro⁴⁹⁶ al inter-agentivo di Ingold e alle impostazioni fenomenologiche- esperienziali centrate sulla pratica, si presentano come un'occasione mancata. Il nobile intento del prospettivismo di superare l'antropocentrismo in modo radicale opponendosi alla pretesa di uno "sguardo da nessun luogo" si vanifica nel voler essere uno sguardo da un luogo altro e questo può significare il ritorno di interpretazioni sul materiale etnografico con categorie scientifiche importate dall'esterno. Significa pensare intorno a, e non attraverso, le ontologie indigene.

La pretesa di portare "le cose stesse" in prima linea nella ricerca antropologica diventa estremamente problematica, seguendo queste valutazioni. Vero che le cose sono cose, ontologicamente, ma ciò che troviamo nelle principali teorizzazioni degli autori dell'OT non sono, né potrebbero essere, le cose: sono le idee che gli antropologi si sono fatti delle cose. Tagliare fuori i significati in antropologia, come in ogni altro discorso risulta un tentativo problematico perché, come ben descrive Holbraad, se *l'archè* è un significante che è anche un significato, cioè un concetto e una cosa, una polvere come un potere; resta l'analisi che la trascende, anche solo dichiarando che si sta parlando di una cosa e non di una rappresentazione.

Nonostante queste criticità e restando concentrata sull'*anthropos*, il richiamo della svolta ontologica è potente perché l'uomo non sia più separato dal suo processo di vita in un ambiente. I soggetti dell'antropologia sono soggetti che formano rappresentazioni e all'antropologia non interessa tanto il carattere rappresentazionale, quanto il loro carattere di processo vitale. Le rappresentazioni non sono operazioni cognitive che dividono la realtà in due: mondo reale e il mondo simbolico o semantico; perché solo un soggetto fuori dal mondo potrebbe reduplicarlo lasciandolo intatto: invece le forme di vita modificano continuamente il mondo, anche la loro attività simbolica. I soggetti dell'etnografia formano rappresentazioni interagendo in continuità con il mondo. Kohn spiega come questo stesso mondo vive attraverso soggetti che formano rappresentazioni e si rappresenta in essi. Allora l'antropologia si sta spingendo a lasciare la triangolazione semantica soggetto-rappresentazione-mondo, aprendosi ad un mondo

⁴⁹⁶ Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Feb.-March 1998, Hau Masterclass Series, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quidlibet, Macerata 2019

della vita nel quale ogni atto simbolico è un atto reale. Questo esito essenzialistico è in qualche misura insito nei propri termini: ontologia. Annemarie⁴⁹⁷ Mol presenta una domanda a Marilyn Strathern sintetizzando la problematicità: “Come disfarsi dell’idea che vi siano dei “pacchetti” culturali, coerenti all’interno e differenti da ciò che sta fuori?”. Morten Pederson propone una soluzione a questo problema puntando in direzione diversa dagli essenzialisti dichiarati, nella misura in cui fa un salto logico al livello dell’ontologia dell’antropologia stessa. Questa meta-ontologia si ispira alla svolta ontologica cercando di includere tutto ciò che si incontra nel lavoro di campo: dal credere agli spiriti ai dubbi intorno ad esse.⁴⁹⁸ Includendo il conflitto di “cosa c’è nel mondo” in questa meta-ontologia, e cioè passando a una considerazione diacronica di questo, il prezzo più alto rimane la messa a distanza del mondo nativo. Ancora una volta, rispetto al progetto di lasciar emergere ricorsivamente le “cose”, avviene una ricollocazione dell’analista in uno spazio laterale, forse addirittura dietro agli attori. L’equilibrio da cercare allora rimane quello di essere presso e nel mondo nativo nello stesso momento.

⁴⁹⁷ Mol A (2002) *The body Multiple: ontology in medical practice*, Duke University Press, Durham-London, p.80

⁴⁹⁸ Pedersen M.A (2012) *Common nonsense: a review of certain recent review of the “ontological turn”*, *Anthropology of this Century*, Oct. 5

4 Diplomazia Cosmica

4.1 Patto ecologico

Questo lavoro ruota intorno alle domande: come pensare nell'epoca in cui ci troviamo? Chi sono i soggetti interpellati da questa domanda? Potremmo pensare insieme per affrontare la grande sfida ecologica? Per pensare insieme rispetto a questa sfida sono stati interpellati sciamani che propongono nuove forme di pensiero adatte a questi tempi. Secondo l'idea espressa dal leader sapara Manari Ushigua, interlocutore di Eduardo Kohn nelle sue ultime ricerche, lo stesso interscambio di idee è una forma di guarigione reciproca (*pariyaumanda ambinakuna*). È la medicina che ci offriamo reciprocamente, perché è tramite il dialogo che ci orientiamo a vicenda. “La terra non ne può più, è stanca, siete troppi. Se non cambiate, la terra stessa, le acque, i terremoti vi uccideranno” sono le parole di Manari. Se vogliamo continuare a vivere dobbiamo imparare a vivere e pensare in maniera nuova, solo attraverso questa ricerca possiamo dire che iniziamo a toccare un futuro. “Questo futuro è già qui. I cambiamenti climatici ci spingono a iniziare a vivere questo futuro ora.” È un appello di presa di responsabilità teorica e pratica allo stesso tempo.

Come pensano le foreste è una speculazione di carattere metafisico che, nonostante i limiti visti, cerca di creare gli strumenti concettuali per effettuare una svolta intellettuale radicale -un *tiam*, in kichwa. Intravedere l'urgente necessità di mettere in moto un'altra forma di pensiero per il bene degli esseri, umani e non umani, che fanno parte di questa vasta rete vivente significa intervenire politicamente. Ricomporre la frammentazione ecologica non può essere solo un esercizio teorico; il *sumaku kaway* è un concetto che proviene dal mondo spirituale e ci insegna l'importanza di essere in equilibrio con il mondo della foresta, allora l'abituale traduzione “buon vivere” nasconde l'esigenza di prestare attenzione alle singolari proprietà e qualità della vita stessa -il *kawasay*- per trovarvi un modo di vivere bene. Si tratta di un orientamento etico che proviene dal mondo vivente e sembra possibile intravedere questo orientamento in una foresta quando riusciamo a pensare con essa, così da riflettere il modo in cui la stessa foresta pensa. I pensieri generati dalla foresta giungono in forma di immagini, e un'immagine,

che sia nitida o confusa, buona o cattiva, possiede la qualità ontologica di una totalità semplice la cui qualità olistica è, in termini formali, armoniosa, o *sumak* in kichwa. L'invito è quello di connetterci a questi pensieri silvani e apprezzare come si riflettono nel nostro modo di pensare, e per fare questo dobbiamo pensare attraverso le immagini. Ecco perché, come sottolineano gli amazzonici come Manari e Kopenawa, è così importante entrare nel mondo onirico di associazioni a immagini. Il *sumuak kaway*, in questo senso, è un appello a trovare un cammino per vivere bene, ricorrendo alla speciale maniera in cui la foresta, nella sua densità di esseri, ha la capacità di manifestare l'armonia topologica di qualsiasi totalità semplice. Imparare a pensare con le foreste, in questa prospettiva, è il primo passo per “rendere ecologici” i nostri comportamenti etici. Questa etica non può che essere in contrasto con l'etica “modernizzante” e frammentata che ha segnato noi e tutto il nostro pianeta nelle ultime generazioni, che riconosce (almeno in teoria) il buon vivere solo degli esseri umani al costo di trasformare il resto degli esseri in oggetti -in frammenti- la cui unica funzione è quella di servire come mezzi per quest'obiettivo.

Attraverso il metodo etnografico di “lasciar parlare” e “prendere sul serio”, connettendo l'ascolto profondo proposto dalla svolta ontologica, non solo sono cambiati i soggetti dell'etnografia estendendosi al non-umano, ma è stato possibile anche ridefinire l'umano. In questo senso è stata possibile un'apertura cosmica: aprendoci a questa forma di pensiero silvestre, lo stimolo è quello di cercare le parole e i concetti per lavorare con essa in modo tale che possa operare una reale trasformazione. In questo senso “una diplomazia” per come la definisce Latour⁴⁹⁹, cosmica: attraverso il metodo etnografico, basato sull'osservazione partecipante, siamo giunti a una cornice concettuale tramite cui diversi attori, siano essi sciamani, biologi o avvocati, possono comprendere i loro rispettivi mondi in modo nuovo, grazie a una serie di concetti emergenti che nascono da ognuno di questi mondi, ma che non possono essere ridotti a nessuno di essi. “L'importante è che la conoscenza nasca dalla pluralità. Solo così sapremo fin dove vogliamo camminare”, suggerisce Manari. L'obiettivo di questa diplomazia cosmica è comprendere le modalità per cui siamo parte di uno stesso mondo

⁴⁹⁹ Latour, Bruno, (2012) *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte

emergente, e così riconoscere che il bene di questo mondo emergente e condiviso è quello che ci unisce e ci guida nella comune lotta per conservare la fonte di questa emergenza: la foresta vivente che ci dà vita. Lo specifico sforzo di diplomazia cosmica qui è diretto verso quell'insieme di conoscenze che formano la base della metafisica occidentale, da cui nascono le scienze naturali e umanistiche, e che plasmano la visione politica ed economica che ha portato a questo lento cataclisma ecologico di portata planetaria. L'antropologia diventa così un fermento di dialoghi con diversi esseri e l'antropologo è costretto a ripensare il suo ruolo in modo radicale.

A questo proposito troviamo nel *post scriptum* di Bruce Albert, autore già citato per la straordinaria opera scritta a quattro mani con lo sciamano Yanomami Davi Kopenawa *La caduta del cielo*⁵⁰⁰, la sua riflessione intorno a quelle che sono state le possibilità per scrivere questo libro. Racconta, evocando le origini e i suoi primi passi dell'itinerario etnografico, avendo come principale premura quella di mettere in evidenza il contesto in cui è stata raccolta e redatta l'eccezionale testimonianza di Davi Kopenawa. Questo scritto, esordia, “non significa affatto che abbia tentazione di abbandonarmi, tardivamente agli accessi introspettivi di un postmodernismo che, con il pretesto della decostruzione, finisce per seppellire la voce dei suoi interlocutori sotto una stancante chiacchiera critico-narcisistica”. D'altro canto però non trova accettabile coltivare (più), con il pretesto di oggettività durkheimiana, l'escamotage soggettivo dal punto di farne un altro modo per “trascurare le vie di accesso”, per riprendere un'espressione di Lévi-Strauss⁵⁰¹, a ciò “che abbiamo l'abitudine di chiamare campo”⁵⁰². Questa testimonianza, chiamata da lui “ego-storia”⁵⁰³ contribuiscono a chiarire le situazioni e le peripezie che hanno portato all'incontro dei due autori, alle affinità che hanno condizionato l'appassionato ascolto che si son dedicati, così come le scelte che hanno presieduto alla loro restituzione in forma scritta. Questa testimonianza risulta preziosa in quanto dà luce alla controparte che ha riscosso fiducia così potendo raccogliere la testimonianza di Davi Kopenawa, che si è aperto con tanta intensità ai suoi ricordi di vita e alle sue riflessioni più intime.

⁵⁰⁰ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010).

⁵⁰¹ Riguardo ai racconti degli esploratori; Lévi-Strauss (1960) p.37

⁵⁰² È tra questi due scogli di scrittura che la collezione “Terre Humaine”, coro di voci non sottomesse, prosegue da più di mezzo secolo la sua esigente navigazione di lungo corso, come “un'arco di parole” che resiste con eccellenza e generosità alla messa sotto silenzio delle minoranze

⁵⁰³ Gheerbrant A (1952) *L'expédition Or énoque- Amazone*, Gallimard, Paris

Dopo un primo destabilizzante incontro con il popolo yanomami⁵⁰⁴, dove l'alterità culturale e gli interrogativi etici e politici si erano presentati travolgenti, Bruce Albert studia a lungo come conciliare una conoscenza non esotizzante del mondo yanomami. Seguendo l'analisi degli annessi e connessi del funesto teatro dello "sviluppo" amazzonico e la riflessione sulle implicazioni della presenza di se stesso, come etnografo e come attore-osservatore in seno a questa situazione di colonizzazione interna. A partire dello sconvolgente caos di questa prima esperienza e grazie ai suoi sforzi di darle un senso, l'antropologo si impone tre imperativi del lavoro etnografico. Al primo posto c'è, chiaramente, il rendere giustizia in modo scrupoloso all'immaginazione concettuale degli ospiti, quindi prendere rigorosamente in considerazione il contesto socio politico, locale e globale, con cui è alle prese la società e, infine, mantenere una prospettiva critica sulla cornice della stessa osservazione etnografica. Tuttavia, al di là di questa indispensabile vigilanza epistemologica, descrive che qualcosa di ancora più fondamentale caratterizza l'intensa situazione etnografica con cui ha a che fare. Questo aspetto assumerà tutta la sua evidenza nell'occasione di collaborazione con lo sciamano Kopenawa. In quest'ottica le "laconiche e usuali considerazioni sull'adozione"⁵⁰⁵ dell'antropologo che infiorano la letteratura etnografica si mostrano come una compiacente finzione. Essere adottati dai propri ospiti, infatti, cosa può significare quando questi ultimi si trovano sottomessi alla dilagante sudditanza di un mondo inquietante di cui l'etnografo è, per loro, più o meno un emissario, per quanto grottesco o inoffensivo possa sembrare a prima vista. Bruce Albert descrive come il popolo al tempo accolse la sua "bizzarra presenza" per pura precauzione, come avrebbero fatto con qualsiasi altro visitatore straniero che non mostrasse alcuna apparente ostilità.

I primi contatti degli anziani del rio Catrimani avevano portato con sé l'abituale quantità di epidemie mortali, che vengono regolarmente imputate alla vendetta di stregoneria dei Bianchi la cui avidità sessuale o economica è stata osteggiata. Da allora, di fronte all'irruzione di ogni *napë* (straniero, nemico), è ritenuto saggio fare buon viso a cattivo gioco per poi vedere cosa sarebbe accaduto. È in questo contesto che gli interlocutori di

⁵⁰⁴ Si vedano i dettagli nel primo capitolo del Bruce A. (2019) Post Scriptum in Albert B. e Davi Kopenawa (2019) *La caduta del Cielo* trad. it 2018 p.710 e seguenti

⁵⁰⁵ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010), p.723

Albert, prossimi a loro insaputa al ruolo di informatori, accettano, non senza reticenze, di prestarsi ai tentavi di inchiesta etnografica.

Bruce Albert ci spinge ad immaginare un etnografo alle prime armi, bianco e fuori dall'ordinario che accetta la strana distanza esibita nei confronti del suo stesso universo. Lo studioso offrì medicine e supporto medico, lontano da idee di relazioni paternalistiche di sfruttamento della frontiera, finì per convincere anche i più scettici del suo carattere eccezionale tra i suoi simili. Iniziando a fidarsi, gli informatori cominciarono lentamente a vegliare come le sue attitudini potessero servire, a loro vantaggio, da tramite tra i due mondi. Ecco allora che l'etnografo avrà, se vogliamo l'onore o la possibilità di intrecciare un patto implicito di cui i materiali che raccoglierà saranno, allo stesso tempo, il prodotto e la posta in gioco.

Al di là della complicità o dell'empatia creatasi nella relazione, questa trasmissione ha come obiettivo, oltre alla persona dell'antropologo presente, innanzitutto il mondo di cui non smette mai di essere, suo malgrado, il rappresentante. Non a caso gli "informatori" sottolineano spesso le proprie spiegazioni e rivendicazioni chiedendo esplicitamente di trasmettere il concetto "ai grandi uomini Bianchi" (*napë para pëha*). Oltre i loro sforzi pedagogici, la maggiore preoccupazione dei suoi ospiti è quella di cercare di rovesciare, per quanto possibile, lo scambio ineguale presupposto di primo acchito dalla relazione etnografica. Ecco così che l'insegnamento dei presupposti informatori viene innanzitutto dispensata a fini diplomatici. Con le parole di Albert "La loro paziente educazione, in primo luogo, a farci passare del ruolo di involontari ambasciatori di un universo minaccioso a quello i traduttori benevoli in grado di far ascoltare la propria alterità e di garantire la possibilità di un'alleanza."

L'antropologo, allora, mentre crede semplicemente di raccogliere dati, viene rieducato, dal punto di vista di coloro che hanno accettato la sua presenza, per servire da interprete a favore della loro causa. Come esercizio di memoria l'autore ricorda che il termine francese *truchement* (interpretare) designava, nel XVI secolo, al tempo della Francia Antartica di Guanabara, i "giovani lasciati, volontariamente o meno, nei villaggi di Tupinambà e di altre etnie alleate dei francesi, per imparare la lingua e fungere da intermediari nelle trattative (commercianti, diplomatiche, ecc.) tra coloni e indigeni"⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Nevet (1994-1995) in Albert B (2010) Post Scriptum in Alber B e Kopenawa D(2010) La caduta del cielo, trad.ita Palmieri e Lucera, Nottetempo 2018

Siamo dunque ben lontani, con questo ritratto dell'etnologo come *truchement* rovesciato, dalla narrativa etnografica convenzionale che mette in scena degli ombrosi indigeni che finiscono per cedere i loro segreti a un etnografo diventato il loro amabile confidente; "informatori" a cui a quel punto basterebbe, per saldare ogni conto, rendere un veloce omaggio nei ringraziamenti d'obbligo di monografia.

Al contrario, il patto che Bruce Alber ha evocato assume da entrambi i lati della relazione etnografica una forma complessa, e implica per l'etnologo responsabilità ben più serie. Per i suoi interlocutori la posta in gioco consiste nell'impegnarsi in un processo di auto-oggettivazione attraverso il prisma dell'osservazione etnografica, in una forma che permetta loro di ottenere sia riconoscimento che cittadinanza nel mondo opaco e virulento che fa di tutto per assoggettarli. In cambio l'etnografo deve assumere con lealtà il ruolo politico e simbolico di *truchement* al rovescio, all'altezza del debito di conoscenza che ha contratto, ma senza per questo abdicare alla singolarità della propria curiosità intellettuale -da cui dipendono, in gran parte, la qualità e l'efficacia della sua mediazione.

È al prezzo di questo mutuo impegno e di questo complesso lavoro incrociato che i dati etnografici possono essere adeguatamente considerati tali. Questa appena descritta è quella che l'autore chiama "tabella di marcia etica", la quale non ha altra pretesa che reinventare, a uso personale, un modo di praticar l'etnografia. È evidente che il caso della collaborazione tra Alber Bruce e Davi Kopenawa è un caso atipico sotto molti aspetti, costituendo una variazione in tono maggiore del "patto etnografico"; ciò non toglie che oggi questo tipo di accordo tende ad assumere sempre più spesso la forma di un contratto esplicito, presentato agli antropologi al margine del loro primo lavoro sul campo dalle organizzazioni politiche di cui si sono dotate le cosiddette società autoctone, in Brasile come altrove⁵⁰⁷.

Nell'introduzione all'edizione brasiliana del libro i due ricevono le lodi di Viveiros de Castro. Egli ritiene che il volume, per il suo percorso di composizione, per l'organizzazione del testo e per i suoi argomenti, costituisca un evento fondamentale nella sperimentazione di nuove forme di condivisione non solo dell'autorità etnografica ma di un'agenda cosmopolitica. L'antropologo brasiliano ritiene che il libro sia il primo tentativo sistematico di intrecciare due filoni espositivi: "ad un tempo una spiegazione

⁵⁰⁷ Si veda Albert B (1997) *Saùdade Yanomami. Um manual etnolinguístico*, Museu Goldi, Belém

del mondo secondo un'altra cosmologia e una caratterizzazione dei Bianchi secondo un'altra antropologia (una contro-antropologia). [...] *La caduta del cielo* è un 'oggetto' inedito, composito e complesso, quasi unico nel suo genere. Perché è allo stesso tempo: una biografia unica di un individuo eccezionale, un superstite indigeno che ha vissuto diversi anni a contatto con i Bianchi fino a reincorporarsi nel suo popolo e decidere di diventare uno sciamano, una descrizione dettagliata dei fondamenti poetico-metafisici di una visione del mondo, di cui solo ora stiamo iniziando a riconoscere la saggezza, una difesa appassionata del diritto all'esistenza del popolo nativo, che viene inghiottito da una macchina di civilizzazione incommensurabilmente più potente e, infine, una contro-antropologia arguta e sarcastica dei Bianchi, il «popolo delle merci», e del suo rapporto malsano con la Terra”

Bruce Albert documentò, nella sua tesi di dottorato, dopo diversi soggiorni (tra il 1979 e il 1985) enormi tragedie legate a epidemie (specialmente di morbillo) e lo svilupparsi parallelo delle strade in costruzione passando poi la propria inchiesta etnografica sui riti e la cosmologia yanomami. Nel frattempo, alla fine del 1978 San Paolo conobbe una grande e importante mobilitazione politica e mediatica contro il progetto del governo brasiliano di spoliazione delle terre indigene mascherato da decreto di “emancipazione” degli Indios “acculturati”⁵⁰⁸. Questo movimento di protesta senza precedenti segnò la congiunzione tra il nascente movimento indigeno e i settori intellettuali (avvocati, giornalisti e accademici) impegnati nella resistenza alla dittatura militare, allora in fase di declino. È in questo contesto politico che l'antropologo con Claudia Andujar e Carlo Zucchini, con l'appoggio di Beto Ricardo e diversi paulisti, crearono la Comissão Pro-Yanomami (CCPY), una ONG che avrebbe lottato per quasi trent'anni in difesa dei diritti degli Yanomami, interrompendo il suo lavoro solo quando loro stessi hanno fondato una propria organizzazione: la Hutukara Associação Yanomami di cui Davi Kopenawa è il presidente dal 2000, anno della sua creazione⁵⁰⁹. La sua ragion d'essere consiste nella difesa dei territori, sociali e culturali yanomami e ye'kwana. “Noi Yanomamai abbiamo scelto il nome Hutukara poiché è ciò che ci mantiene vivi, insieme alla foresta e ai fiumi. Hutukara è ciò che ci dona vita, come è stato per i nostri antenati prima di noi.

⁵⁰⁸ Si veda Albert B (1997) *Saúde Yanomami. Um manual etnolinguístico*, Museu Goldi, Belém, p.187

⁵⁰⁹ *Hutukara Associação Yanomami* (HAY) è un'associazione a scopo non lucrativo che riunisce tutte le comunità della *Terra indigena Yanomami* omologata da un decreto del presidente della Repubblica del Brasile nel 1992. È stata fondata nel 2004 nella comunità dei Watoriki, ai piedi della Montagna del vento, la Serra do Demini, nello Stato di Amazonas, nel Nord dell'Amazzonia brasiliana.

È per questo che la difendiamo. È per questo che significa Hutukara. [...] All'inizio dei tempi, l'antico cielo -Hutukara- è crollato sulla terra e così ha formato la nuova terra-foresta su cui oggi camminiamo. È per questo che abbiamo scelto questo nome. È il nome dello stesso cielo-terra che Omama a, creatore nostro e del mondo, ha consolidato e poi lasciato ai nostri antenati sin dall'origine. Abbiamo fondato la nostra associazione con questo nome per difendere la foresta"⁵¹⁰

All'epoca del primo soggiorno dell'antropologo i due autori non si erano conosciuti. Davi Kopenawa stava svolgendo le sue mansioni, assunto dalla FUNAI, sull'alto rio Negro⁵¹¹, molto lontano dalle terre yanomami. Il loro incontro risale all'inizio del 1978 nella casa collettiva in occasione di una grande festa *reahu*, all'epoca il futuro sciamano aveva ventidue anni, vestito con una camicetta a maniche corte e jeans stretti⁵¹², taciturno e circospetto "era palesemente a disagio nel territorio della missione" commenta Albert. Data l'esperienza personale con i missionari e indotto dai capi⁵¹³ Davi Kopenawa considerava Albert Bruce al pari dei missionari, cioè un pericoloso straniero avido di ricchezze locali e intendeva premunirsi del pericolo mantenendo le distanze⁵¹⁴. Il contatto avvenne con un ammonimento da parte di Kopenawa nei confronti dell'etnografo che, impegnato nella sua raccolta dati, stava scattando foto al rito sciamanico in corso: "smettila di catturare l'immagine di questi uomini che divengono spiriti! I loro *xapiri* sono qui, anche se ne tu né io riusciamo a vederli! Confonderai i loro cammini e li farai smarrire!" Questo suo inatteso interessamento dell'interprete della FUNAI e "Indio presumibilmente acculturato" relegò il ruolo dell'etnologo da presunto difensore dell'autenticità culturale amerinda, allo status di mero turista irrispettoso. Questo momento viene descritto da Albert Bruce come di un crollo repentino di stereotipi, che disorientò la superbia etnografica, permettendogli di scorgere l'insolito sforzo dell'interlocutore per produrre un pensiero che articolasse quei due mondi tra cui non smetteva di transitare. Successivamente, nel 1983 in occasione di un soggiorno a Boa Vista, Davi Kopenawa decise di sfidare coraggiosamente i pettegolezzi xenofobi della FUNAI dei militari andando a visitare la sede della ONG

⁵¹⁰ Estratto dal documento di fondazione dell'associazione Hutakara, datato 12/11/2004. www.hutukara.org

⁵¹¹ Capitolo 13 in Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010).

⁵¹²ivi. 733 "volevo imitare i Bianchi"

⁵¹³ Si veda il condizionamento dell'avamposto Demini

⁵¹⁴ Si veda ivi. estratto a pag. 732

nella capitale della Roraima.⁵¹⁵ Questo gesto, preceduto dalla minuziosa osservazione dei suoi futuri interlocutori e maturato attraverso una lunga riflessione lasciava già presagire tutta la sagacia, insieme audace e ponderata, che in seguito avrebbe ispirato la carriera etnopolitica di Davi Kopenawa. All'epoca aveva ventisette anni, padre del primo figlio e aveva appena intrapreso l'iniziazione sciamanica che suo suocero aveva deciso di impartirgli⁵¹⁶.

La loro relazione di amicizia e di collaborazione politica si intensificherà nel tempo⁵¹⁷ e in questo modo, è nel corso di diversi episodi che hanno segnato la lotta per la difesa dei diritti yanomami durante gli anni '80 e '90, che si sono forgiate tra i due autori stima e complicità che costituiscono la base profonda del progetto che ha portato alla redazione del libro *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, un manifesto cosmopolitico⁵¹⁸. In un'intervista concessa nel 1991 al responsabile della commissione di inchiesta dell'American Anthropological Association (AAA) sulla situazione degli Yanomami in Brasile, descriveva la sua concezione del suono degli antropologi in questi termini:

“Ci sono soltanto due antropologi [che ci sostengono] uno non è brasiliano e si chiama Bruce [Albert], l'altra si chiama Alcida [Ramos]. Questi antropologi sono venuti in nostro aiuto. Ci hanno dato il loro sostegno scrivendo numerosi rapporti e diffondendoli. Bruce parla la nostra lingua e ci aiuta molto. Apprezziamo quello che fa. Lavora per gli Yanomami, aiuta gli Yanomami e divulga molte notizie sulla loro condizione. Bruce visita la nostra regione [Yanomami orientali], mentre Alcida si reca ad Auris [Yanomami settentrionali]. Quando arrivano nelle comunità in cui soggiornano, gli Yanomami gli raccontano cosa succede, allora Bruce e Alcida scrivono quello che hanno ascoltato per poi inviare tutto ai giornalisti affinché anche gli altri Bianche vengono informati. [...] È così. Per fare tutto questo occorre gente valorosa, antropologi coraggiosi che non si accontentano di fare delle ricerche per poi andarsene. Noi Indios abbiamo bisogno di antropologi che abbiano il coraggio, di antropologi che parlino la nostra lingua.

⁵¹⁵ Ivi. capitolo 14

⁵¹⁶ Ivi. capitolo 5

⁵¹⁷ Ivi. capitoli 17, 18, 20, 14 e appendice 4

⁵¹⁸ Ivi, p. 9

Abbiamo bisogno di antropologi che ci portino notizie di quello che fanno i Bianchi, di quello che dice il governo [brasiliano], di quello che dicono i governi stranieri [...].”⁵¹⁹

Il ruolo di questi antropologi fu fondamentale nella diffusione di notizie, di presa di consapevolezza delle epidemie e delle barbarie commesse dai cercatori d’oro nel territorio yanomami. Non solo gli usurpatori portavano malattie, ma anche forti brutalità intenzionali nei confronti di tutti, donne, bambini, anziani⁵²⁰ e uomini e a tutto il territorio compreso di tutti gli elementi. Alla fine degli anni 80’ una corsa all’oro senza precedenti devastava le terre yanomami⁵²¹. La catastrofe fu epidemiologica ed ecologica ed il popolo ne fu tanto coinvolto che sembrava imminente la loro scomparsa definitiva, tant’è che una delle strategie dell’invasione dei cercatori d’oro fu quella anche di impedire qualsiasi contatto del popolo con l’esterno⁵²². Con il suocero e mentore Kopenawa aveva da tempo elaborato una profezia sciamanica sui “fumi dell’oro”, la morte degli sciamani e la caduta del cielo⁵²³. I giornalisti al tempo mostravano la considerevole estensione degli scavi dei *garimpeiros* e la sistematica devastazione dei corsi dei fiumi negli altopiani yanomami. Scioccato dalle immagini del saccheggio del cuore storico del territorio del suo popolo, viste durante una breve visita a Brasilia Kopenawa, dopo un lungo silenzio affermò, in portoghese, con solennità: “I Bianchi non sanno sognare, ecco perché distruggono in questo modo la foresta”, racconta Alcida Ramos. Così iniziò l’elaborazione dell’idea di registrare per Alber Bruce, in yanomami, le proprie riflessioni su quello che aveva appena visto. Davi Kopenawa così decide di trasmettere la sua testimonianza sulla tragica situazione del suo popolo e di lanciare un forte appello. Fece, nella propria lingua, una relazione angosciata sulle malattie e sui morti, sulle violenze e i danni causati dalla rabbiosa avidità dei cercatori d’oro. Il suo racconto era intervallato da riflessioni sciamaniche che provenivano dalle sessioni tenute con il suocero a Watoriki. Lo sciamano chiese così aiuto perché le sue parole potessero essere divulgate e per assisterlo nell’attuare urgentemente un programma di

⁵¹⁹ Tutner e Kopenawa (1991) *I fight because I am Alive*, An interview with Davi Kopenawa Yanomami, in *Cultural Survival Quarterly*, 91,p.60

⁵²⁰ Si ricorda, per fare un esempio su molti, il “massacro di Haximu” dove sedici Yanomamai, in maggioranza donne, bambini e anziani, vennero selvaggiamente assassinati dai cercatori d’oro tra l’alto Orinoco, in Venezuela, e l’altro Macajai, in Brasile. I dettagli in *ivi.*, appendice n. 4

⁵²¹ Si veda l’analisi della corsa all’oro nello Stato di Roraima in MacMillan (1995) *At the End of The Rainbow. Gold, Land and People in Brazil Amazon*, Earthscan Publications Ltd, London,

⁵²² Il divieto colpiva tutti, anche i membri della CCPY e i missionari di Catrmani; si veda Albert B. (1990) *On Yanomami Warfare: A Rejoinder*, in *Current Anthropology* 31,p.125

⁵²³ *Ivi.* p.212, 213

assistenza sanitaria. Questo messaggio, ricevuto da Bruce in Francia, costituisce l'evento fondamentale che suggellò un patto politico e "letterario" che dette poi origine al libro *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*.

A partire dal gennaio 1990 ci furono visite di diverse *équipe* della ONG francese Médecins du Monde sull'alto rio Macajai e nello stesso anno si svolsero importanti interviste, il quale testo ebbe fin da subito un grande eco, subito tradotto dal portoghese al francese e commentato con eloquenza da Claude Lèvi-Strauss nella prefazione del numero speciale della rivista *Ethnies*⁵²⁴. I temi principali vennero anche ripresi, in inglese, nell'intervista che lo sciamano rilasciò al rappresentante della commissione di inchiesta della AAA, pubblicata negli Stati Uniti sulla rivista *Cultural Survival Quarterly*⁵²⁵.

L'impatto che ebbe la divulgazione di questo primo saggio politico-sciamanico scritto a quattro mani fece prendere coscienza a entrambi delle potenzialità di questa collaborazione discorsiva al servizio della causa yanomami e non solo, progettando così il loro libro. Nel corso del 1991, le basi della relazione tra gli autori erano già state stabilite, come raccontò pubblicamente durante un'intervista a Boa Vista con l'inviato dell'AAA: "Lavoro con Bruce [Albert] perché scriva il sapere che gli sciamani ricevono da Omama e ne faccia un libro affinché tutti possano conoscerlo"⁵²⁶.

A questa dichiarazione seguirono numerose sedute di registrazione svoltesi in uffici di associazioni e accampamenti nella foresta, in case collettive e corridoi di ministeri tra Boa Vista, Toototobi, Brasilia e Watoriki. Il primo manoscritto fu redatto all'inizio del 1993 che, incentrato sull'emergenza causata dai cercatori d'oro, fu colmata con nuove testimonianze e registrazioni per coprire le lacune biografiche, cronologiche ed etnografiche. Furono intraprese, ne sono prova le note di testo, anche molti studi e ricerche complementari ma soprattutto risultano una novità l'apertura delle esperienze personali sulla vocazione e l'iniziazione sciamanica chiaramente alla base anche di tutte le elaborazioni politiche-cosmologiche precedenti. Le interviste furono discontinue ma Alber Bruce è riuscito mastodonticamente a tenere assieme tutte le sottigliezze intellettuali e poetiche della cosmologia yanomami. Quest'ultimo, descritto da Antonin

⁵²⁴ Lévi-Strauss (1993) *Présentation*, in *Chroniques d'une Conquete*, in *Ethnies*, 14. p.5-7. Nella traduzione italiana questo commento è presente nell'epigrafe.

⁵²⁵ Tutner e Kopenawa(1991) *I fight because I am Alive*, An interview with Davi Kopenawa Yanomami, in *Cultural Survival Quarterly*, 91pp.59-64

⁵²⁶ Ivi, p. 62

Artaud come “rivoltato e rovesciato dall’altra parte delle cose”, ammette nel *post scriptum* di aver rischiato di cadere in un’incompletezza cronica. Kopenawa suggerì,



Figura 4: *Urihi a, La terra-foresta*, Davi Kopenawa

con enorme risolutezza, di contenere con disegni (Figura 1) la stesura infinita sulla molteplicità degli spiriti e la forza delle loro parole.⁵²⁷ L’incontro con l’immagine si approfondì, oltre ai disegni di mano dello sciamano, ad una collaborazione con artisti fotografi da tutto il mondo. Questa sovrapposizione sperimentale di prospettive cercò di avvalersi, al servizio della causa yanomami, della celebre caratterizzazione lévi-straussiana dell’arte come ultimo rifugio del pensiero selvaggio nella nostra società⁵²⁸.

Da questo intreccio di orizzonti, non

emerge solo la lotta contro l’annientamento delle comunità locali e della foresta, non si tratta di una semplice rivendicazione territoriale. Kopenawa lancia un forte segnale d’allerta per tutta l’umanità, Bianchi compresi. Non è un appello alla sola sopravvivenza della propria gente, ma alla salvezza di tutto il pianeta, rivelando una coscienza di lotta politica degna dei movimenti ambientalisti più meritevoli.

I termini della questione vanno al di là della profezia apocalittica del cultore animistico. Trascendendo fede e ceto richiamo un medium tra mondo sensibile e il mondo di spiriti e antenati. Albert Bruce si lascia coinvolgere in un’ontologia e escatologia altra, accogliendo nel proprio orizzonte del possibile anche spiegazioni che avrebbe probabilmente considerato sovranaturali e irrealistiche attraverso una diversa lettura. Solo in questo modo gli assemblaggi di cui parla Deleuze possono realmente unire concetti limitrofi, il punto, infatti, non sta nel tradurre la caduta del cielo in termini di cambiamento climatico, ma nel tentativo di abbandonare i nostri costrutti e lasciarsi

⁵²⁷Br Kopenawa, D., Albert, B. (2023) *Lo spirito della foresta*, Nottetempo, Milano, orig.2022

⁵²⁸ Lévi-Strauss, (1964) *Il pensiero selvaggio*, Il saggiaiore, Milano, p. 240. Si veda il commento di Wiseman (2005) *La réconciliation*, in *L’Homme*, 175-176,p.405. Sulla mostra, si vedano gli articoli di G.Breerette, (2003) e di E. de Roux, (2003), apparsi nel quotidiano *Le Monde* <https://www.lemonde.fr/>, così come quello di Thomas, (2000), nella rivista *Newsweek* <https://www.newsweek.com/> .Si veda inoltre Albert B. (2014) *Yanomami: retour sur image(s)*, in *Fondation Cartier Trente Ans pour l’Art Contemporain*, Fondation Cartier pour l’art contemporain/Actes Sud, Paris, vol.2, pp.237-248

coinvolgere in una socialità *more-than-human* che non avevamo mai sperimentato prima. Nella filosofia indigena sono racchiusi smisurati concetti utili per ampliare la conoscenza, e forse questi possono essere utili per cogliere la complessità dei problemi legati al *climate change*.

4.2 Dietro le quinte della prima persona

La caduta del cielo, a differenza di molte trattazioni non è da confondere con una traduzione diretta di un racconto autobiografico che appartiene al genere narrativo o rituale yanomami, e in quanto tale passibile di uno studio antropologico centrato sull'analisi del discorso. Questo tipo di approccio, nel quale le posizioni del narratore e di chi trascrive e compie l'esegesi sono nettamente separate nel corpo del testo, e dove l'inclusione massiccia dell'enunciato del primo nel metalinguaggio del secondo è la regola, ha suscitato, a partire dagli anni '90, ricerche molto approfondite in Amazzonia. L'intento di Bruce Albert non era nemmeno l'inverso, sollecitando un "informatore privilegiato" a raccontare la sua storia per farne la sostanza di un libro costruito, secondo un progetto etnografico a lui totalmente estraneo e in cui il modo di redigere sarebbe rimasto nascosto. Questo modello classico di etnobiografia in collaborazione è alla base di numerosi racconti di vita amerindi del Nord America. La convenzione del "redattore assente" o dello "scrittore-fantasma" cerca, come è noto, di mettere in scena la finzione di un'assenza provando, di conseguenza, a nascondere l'io dell'enunciazione, quello del redattore dietro all'io dell'enunciato e quella del narratore, cercando di creare un effetto letterario iperrealista che consiste nel procurare al lettore l'illusione di un faccia a faccia senza mediazione di chi racconta.

La strategia di scrittura utilizzata in questa magistrale opera si oppone sotto diversi aspetti rilevanti ai due stili etnografici sopra menzionati. Innanzitutto, è stata redatta per iniziativa del narratore, Davi Kopenawa, che l'ha firmata come primo coautore -cosa che, di primo acchito, costituisce una differenza essenziale nel lavoro antropologico. Inoltre, la divisione del lavoro tra narratore e redattore è stata definita in modo chiaro e di comune accordo nel "patto". La redazione del testo è il risultato di una lunga

collaborazione che si basa su un contatto redazionale esplicito, sostenuto da relazioni di amicizia e da un profondo lavoro di ricerca che va avanti da più di trenta anni. L'intenzione di Davi Kopenawa ha preceduto il compimento di Albert Bruce di dare alle sue parole la più ampia diffusione possibile attraverso il modo di scrittura in uso nel nostro mondo. È stata quindi immediatamente esclusa la possibilità di dare una traduzione letterale eccessivamente inframezzata da esegesi etnografiche e linguistiche riservate a specialisti⁵²⁹ così che questo testo sia, in modo consapevole, un luogo d'interferenza e la risultante di progetti culturali e politici incrociati. Per questo il grande merito, tanto delle visioni sciamaniche ed etnopolitiche di Davi Kopenawa quanto quello dell'antropologo Bruce Albert per aver sperimentato una nuova forma di scrittura che traesse la conseguenza delle riflessioni su quello che è stato definito "patto etnografico".

Nella misura di quanto è attualmente possibile, ovvero fino a quando non compariranno una auto-etnografia e una letteratura yanomami, la strategia di Bruce Albert risulta un interessante compromesso dove la situazione gerarchica inerente alla "situazione etnografica" e alla produzione testuale che ne deriva, apre un varco nelle concezioni della scrittura etnografica per far sentire in modo più diretto coloro che non avrebbero voce nel nostro mondo. Bruce Albert si definisce, nel *post scriptum*, "redattore discreto"⁵³⁰, che, con il principale obiettivo di evitare neutralizzazioni di singole alterità delle parole di Kopenawa sommergendone "la qualità poetica e gli effetti concettuali nei meandri derealizzanti delle considerazioni teoriche deperibili e in gran parte inaccessibili al lettore comune"⁵³¹.

Questo libro, composto di racconti autobiografici e da riflessioni sciamaniche, è redatto in prima persona, quella che con vigore e espirazione porta la voce di Davi Kopenawa. Eppure, questa prima persona ingloba esplicitamente un doppio "io". La parola che si ascolta nel testo, che trae origine da un vasto *corpus* di registrazioni su nastro magnetico, è- "il più fedelmente possibile" - quella del suo autore. Ciononostante, avendo quest'ultimo poca confidenza con la scrittura⁵³², l'"io" di questa narrazione è al

⁵²⁹ Comunque presenti nel testo nelle note.

⁵³⁰ Albert B (2010) Post Scriptum in Alber B e Kopenawa D(2010) La caduta del cielo, trad.ita Palmieri e Lucera, Nottetempo 2018 P. 750

⁵³¹ Ibidem

⁵³² Si ricordano i pochi rudimenti di alfabetizzazione in lingua yanomami da parte dei missionari della New Tribes Mission negli anni '60. In seguito non è mai stato scolarizzato. Di mano propria dello

tempo stesso quello di un altro; quello di un alter-ego redattore: Alber Bruce. Questo libro è, in fin dei conti, un “testo scritto-parlato a due”⁵³³. Si tratta di un’opera in collaborazione in cui due persone provenienti da due mondi distinti -l’autore della parola enunciata, che precede ed eccede la scrittura, e l’autore della redazione, che ricompone materialmente questa oralità, fissata in un dato momento, per farla testo- si impegnano a essere uno.

Questa identità condivisa, in cui i due autori coabitano in seno allo stesso “io” che parla e che scrive, può lasciar aperto un certo dubbio rispetto alla fedeltà del testo nei confronti del materiale orale che ne è la fonte. Si potrebbe all’inverso anche considerare ogni approccio sospettoso al “doppio io” delle “etero-biografie” in prima persona come un falso problema che si basa sull’illusorio presupposto che sia possibile un’integrale trasparenza tra “io” narratore e “io” redattore. Ora, tale coincidenza non esiste nemmeno nelle autobiografie *stricto sensu* in cui l’“io” della memoria di cui si scrive e l’“io” presente che scrive sono sempre inevitabilmente dissociati. Il racconto di vita, in collaborazione o meno, implica sempre una certa molteplicità di “io”, poiché, come sottolinea con precisine Philippe Lejeune “si è sempre in molti quando si scrive, anche da soli, anche della propria vita”⁵³⁴.

Sarebbe peraltro un errore pensare che, per portare a buon fine il processo di collaborazione etnobiografica, solo l’io narratore debba diventare altro grazie all’intervento dell’io redattore che lo duplica. In realtà, deve essere vero il contrario. È infatti indispensabile che l’io dell’etnografo sia in grado di “diventare altro de sé grazie all’ebrezza delle sue facoltà morali”⁵³⁵ nella stessa misura in cui il suo “modello” ha accettato di diventarlo, affidandogli la messa in scrittura delle proprie parole.

Il lavoro di ascolto mobilitato dall’esperienza di redazione etnografica deve basarsi su un profondo grado di assorbimento e di empatia con la parola, la storia e la persona dell’autore di cui si raccoglie al testimonianza. La trasposizione delle sue parole e

sciamano troviamo nel testo molti disegni e riportate in forma originale anche testi yanomami, come: “Noi, Yanomami, difendiamo la foresta e le sue colline. Vogliamo che resti sana e intera. Vogliamo anche che Yanomami e Bianchi vivano senza combattere né guerreggiare a causa della terra, dell’oro, dei minerali. Vogliamo che tutti possano continuare a vivere insieme per lungo tempo”. O “io, uno Yanomami, do a voi, i Bianchi, questa pelle di immagine che è mia” a pag.39 l’immagine.

⁵³³ Ivi. P.751

⁵³⁴ Lejeune (1980) *Je est un autre, L’autobiographie, de la littérature aux médias*, Edition de Seuil, Paris p.235-236

⁵³⁵ Bruce A.(2010) p. 752

discorsi impone al redattore di sapersi veramente identificare con l'altro, "prendendo sul serio", per abitare la sua voce. Solo a partire da tale relazione di "depersonalizzazione lirica"⁵³⁶, nella quale l'altro questa volta è un "io", si potrà pretendere, con una certa legittimità, di riferire le sue parole scrivendole "al suo posto".

Nel caso della composizione di questo libro, è innegabile che la vecchia amicizia e ammirazione che lega i due autori abbia dato forza a una singolare esperienza di identificazione incrociata, nella quale sono divenuti altro nel tentativo di restituire la ricchezza dell'esperienza: Bruce Albert ha manifestato una metamorfosi nel tentativo di restituire la ricchezza delle parole dello sciamano, mentre Davi Kopenawa ha fatto altrettanto grazie alla fiducia che ha accordato nella forma scritta che l'antropologo ha scelto per questa restituzione. Non è precisamente questo movimento che Giorgio Agamben pone al cuore delle relazioni di amicizia quando scrive: "L'amico non è un altro io, ma un'alterità immanente nella stessità, un divenir altro dello stesso?"⁵³⁷

Infine, l'"io" narratore non viene raddoppiato esclusivamente dall'effetto autobiografico può anche essere abitato da una molteplicità di voci che compongono un vero e proprio mosaico narrativo. Tutto ciò è particolarmente vero nel caso della testimonianza di Davi Kopenawa, come egli spesso sottolinea nelle sue affermazioni, come prima cosa, al di là delle riflessioni e dei ricordi personali, le sue parole fanno continuo riferimento ai valori e alla storia del suo popolo e ci vengono riportate in quanto tali. In questo caso l'io narratore appare indissociabile da un "noi" legato alla tradizione e alla memoria di gruppo a cui cerca di dare voce. Pertanto quello che riecheggia è un "io" collettivo divenuto autoetnografo, un io abitato dal desiderio intellettuale, estetico e politico di rivelare il sapere cosmologico e la storia tragica della sua gente ai Bianchi capaci di ascoltarlo.

Lo sciamano inoltre riporta con frequenza, nella cornice di questo steso "io" narrante e usando sia il discorso diretto che indiretto, gli insegnamenti di due anziani sciamani che furono suoi principali maestri. Il primo è il secondo marito della madre, oggi deceduto, che sin dalla nascita l'ha cresciuto a Toototbi ed è stato il primo a scorgere e a incoraggiare la sua vocazione⁵³⁸. Il secondo mentore è il padre di sua moglie, che l'ha

⁵³⁶ Lejeune (1980) *Je est un autre, L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Edition de Seuil, Paris p. 239

⁵³⁷ Agamben G. (2007) *L'amico*, nottetempo, Roma p. 17

⁵³⁸ Si veda cap. 3

iniziato a *Watoriki* e sotto la cui guida ha elaborato la propria critica sciamanica del mondo dei Bianchi⁵³⁹. Quest'ultimo personaggio, discreto ma ricorrente in tutto il libro, ha avuto un ruolo fondamentale nello slancio creativo del discorso profetico di Davi Kopenawa di fronte alla corsa all'oro nello Stato di Roraima. Nel corso delle loro sessioni sciamaniche di quel periodo, i due uomini hanno aperto uno spazio interpretativo comune nel cuore del quale si sono fusi il sapere sciamanico dell'uno e le competenze etnopolitiche dell'altro. Quest'alleanza ha dato origine a un discorso cosmologico-ecologico la cui potenza politica e poetica ha sostenuto in modo determinante, dalla fine degli anni '80, sia il processo di espulsione dei cercatori d'oro dal territorio yanomami, sia a campagna condotta per il suo riconoscimento giuridico. Sotto questa luce, il suocero di Davi può essere considerato a tutti gli effetti come uno dei coautori di questo libro, ha infatti partecipato come uditore e commentatore alla maggior parte delle sedute di registrazione a *Watoriki* mentre la sua influenza intellettuale è costante nel libro e Bruce Albert scrive: "i suoi occhi, tanto perspicaci quanto ironici, sia io che Davi Kopenawa apparivamo entrambi situati a metà tra due mondi. In effetti, ci considerava con divertita curiosità come i due volti paradossali di una sorta di Giano traduttore, strani traghettatori tra il sapere sciamanico degli anziani e l'improbabile curiosità dei Bianchi."

Infine, l'"io" che serve da veicolo narrativo alla testimonianza di Davi Kopenawa ospita anche una molteplicità di spiriti sciamanici di cui di volta in volta si fa portavoce nel corso dei suoi racconti e riflessioni. Per adottarne il punto di vista o riportare i discorsi, fa dunque riferimento a un vasto insieme di immagini di antenati animali o di entità cosmologiche. Tale proliferazione narrativa è in se stessa sintomatica del fatto che, per lo sciamano, le conversazioni dedicate alla produzione di questo libro non si sono mai ridotte a semplici interviste etnografiche. Così, dal suo punto di vista, i loro scambi prendevano sempre sottilmente la forma di dialoghi sciamanici interculturali a più voci che sembravano alternarsi con le sessioni tradizionali a proposito dei Bianchi condotte con il suocero e altri sciamani di *Watoriki*. Come ha giustamente sottolineato Eduardo Viveiros de Castro:

"Se lo sciamanesimo è essenzialmente una diplomazia cosmica votata alla traduzione di differenti punti di vista ontologicamente eterogenei, il discorso di Davi Kopenawa non è

⁵³⁹ Si veda cap. 1,4, 10 e appendice 3

solo un racconto di un particolare contenuto sciamanico -ovvero, gli spiriti che gli sciamani fanno parlare e agire; piuttosto, costituire esso stesso una forma sciamanica, un esempio di sciamanesimo in atto in cui uno sciamano parla degli spiriti ai Bianchi come dei Bianchi in rapporto agli spiriti, e tutto questo attraverso un intermediario bianco che parla yanomami.”⁵⁴⁰

Così, se il narratore le cui parole vengono registrate è innegabilmente l'autore della sua vita e dei racconti che confida, il redattore è, da parte sua, l'autore dello sforzo compositivo e di scrittura di questo vasto avantesto orale, frammentario quanto proteiforme, che costituisce, nella sua complessa ricchezza concettuale ed estetica della testimonianza in quanto tale. È questo complesso lavoro di *alter ego* e *alter auctor* che, attribuendo loro una forma scritta, proietta le parole date al di là del tempo e dello spazio in cui sono state proferite, ed è attraverso la ricerca estetica che orienta la loro *mise en intrigue*⁵⁴¹ che troveranno, eventualmente, una perennità.

Questa testimonianza raccoglie in sé una serie di piani che si intrecciano costantemente, insieme cosmologico, sacro, politico, estetico, etico ed il flusso della lingua insinua nel lettore una macchina mitologica totalmente altra dalla nostra. Ci permette di vedere il mondo con lenti diverse nonostante, o proprio per questo, sia stato dichiaratamente redatto per noi occidentali (Bianchi). Non per eternare una cultura in via di estinzione né per celebrare il mito del “buon selvaggio”, questo libro apre uno spazio di confronto, di metamorfosi se vogliamo, che coinvolge il lettore in maniera completa permettendo quel fermento concettuale che solo l'ascolto con l'altro può regalarci. Queste pagine sono infatti uno studio di antropologia comparata, ci insegnano a vederci da un altro punto di vista: quello di una cultura fiera e viva, capace di combattere per difendere il proprio mondo, includendo anche chi fa di tutto per distruggerlo. Un testo che ci riporta al fulcro di ciò che è esser ponte tra mondi, di esser sciamani tra ontologie perché la prospettiva che si apra sia rigogliosa per tutti.

⁵⁴⁰ Viveiros de Castro (2007) *La Forêt des Miroirs. Quelques Notes sur l'Ontologie des Esprits Amazoniens* p. 47-48

⁵⁴¹ Secondo la famosa espressione di Ricoeur P. (1986) *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano

4.3 Ecologizzazione dell'etica come alternativa

Davi Kopenawa spiega: “Nella foresta, l'ecologia siamo noi umani. Ma lo sono anche, quanto noi, gli xapiri, gli animali, gli alberi, i fiumi, i pesci, il cielo, la pioggia, il vento e il sole! È tutto ciò che è venuto all'esistenza nella foresta, lontano dai bianchi, tutto ciò che non ha recinzione. Le parole dell'ecologia sono le nostre parole antiche, che Omama ha dato ai nostri antenati. Gli *xapiri* difendono la foresta da quando esiste. Sono sempre stati dalla parte dei nostri antenati, che per ciò non l'hanno mai devastata. Rimane viva, non è vero? I bianchi, che anticamente ignoravano queste cose ora stanno cominciando a capire. È per questo che alcuni di loro hanno inventato nuove parole per proteggere la foresta. Ora dicono che si occupano di ecologia, perché sono preoccupati per il fatto che la loro terra si sta riscaldando. [...] Siamo abitanti della foresta. Siamo nati nel centro dell'ecologia e lì siamo cresciuti.”⁵⁴²

La cosmologia yanomami è strettamente connessa ai suoi spiriti; il termine, per esempio, *Urihi a* indica la terra-foresta e il suo spirito, visibile solo agli sciamani, raffigurato da Kopenawa (Figura 1). È definito come un soffio vitale che anima gli alberi, le foglie, le liane, la selvaggina, i pesci, il terreno. *Urihi a* è il respiro di Omama, il demiurgo, e per questo non muore mai. È interessante notare come negli ultimi decenni le scienze esatte occidentali stiano collaborando con nozioni con un significato vicino. Per quanto non si parli negli stessi termini, l'idea che la Terra non sia una macchina inerme, governata da leggi quantitative, sta venendo letteralmente abbandonata. L'ecologo Stephan Harding, professore alla Oxford University, argomenta l'urgenza di passare a una “*animistic science of the Earth*” e superare l'assunto che concepisce il mondo come un meccanismo inorganico, per sostituirlo con la metafora più accurata del mondo come un vasto essere animato, e quindi “senziente”⁵⁴³. All'interno della stessa comunità scientifica nascono dubbi metodologici e si sperimentano strade alternative, che sembrano, inconsapevolmente o meno, avvicinarsi alle ontologie indigene: viene promosso un cambiamento verso una prospettiva in il

⁵⁴² Kopenawa D Bruce A.(2010), *La caduta del cielo: parole di uno sciamano yanomami*, traduzione di Alessandro Palmieri e Alessandro Lucera, Nottetempo, Milano, 2018.

⁵⁴³ Harding S.(2013) *Towards an animistic science of the Earth*, in G. Harvey, a cura di, *The Handbook of Contemporary Animism*, Abingdon, Routledge, pp. 373-384

soggetto come ente viene ripensato come colui che possiede un'ampia agency creativa, trasformandosi attraverso interazioni con ogni altra entità intorno ad esso⁵⁴⁴.

La Gaia Theory⁵⁴⁵ è un esempio di questa tendenza olistica, nella quale il chimico britannico James Lovelock proponeva la teoria di una Terra vivente nel 1965, lavorando ad una ricerca con la NASA cercando vita su Marte. Le sue indagini sulla composizione atmosferica della Terra, di Marte e Venere lo portano a formulare l'audace ipotesi secondo cui gli esseri viventi del nostro pianeta non solo abbiano generato la nostra atmosfera, ma continuano a regolarla attivamente da migliaia di anni, mantenendola ad una composizione adatta alla vita. La versione più recente della teoria⁵⁴⁶ suggerisce che la somma di tutti i complessi feedback tra vita, atmosfera, rocce e acqua abbiano dato vita a Gaia, l'entità planetaria, mutevole e autoregolatrice che ha mantenuto la condizione abitabile della superficie terrestre nelle varie ere geologiche. Come nota Harving, la scienza animistica della Terra si propone di studiare "*the complex networks of information transfer that give the planet its coherence as an intelligent, self-regulating living entity*"⁵⁴⁷. Lo snodo cruciale è quello di integrare i nostri pensieri, sensazioni e intuizioni in modalità multiple per capire il nostro pianeta vivente, modalità che "*will allow us to participate fully in her creative evolutionary journey*"⁵⁴⁸.

Partecipare, dunque, non cercare di governare Gaia, come *Urihi a*. Riconoscere l'uomo come una parte del sistema vivo e sociale, in cui solo collaborando e ampliando le possibilità di ciò che reputiamo "pensante", sensibile e reale possiamo sperare di riuscire a fermare la "caduta del cielo". Da questo emerge la necessità di un'etica volta alla minore perturbazione possibile di una Terra da proteggere e preservare e che diriga all'obiettivo di un cambiamento radicale e immediato, prima che gli effetti disastrosi che la società ha innescato nella biosfera diventino inevitabili. Il futuro desiderato è quello dell'armonia con la natura, da raggiungere attraverso vari stili di vita alternativi adottati dalle comunità.

La prospettiva dell'abitare si pone come alternativa alla crisi della modernità occidentale. Ingold riprende una riflessione etimologica di Martin Heidegger: il termine

⁵⁴⁴ "every entity is an experiencing subject, full of creative agency, which is deeply changed through its interactions with every other entity around it" Ivi, 35

⁵⁴⁵ Lovelock, J. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. cit. in Harding (2013), pp. 373-384

⁵⁴⁶ Ivi

⁵⁴⁷ Harding S.(2013) *Towards an animistic science of the Earth*, in G. Harvey, a cura di, *The Handbook of Contemporary Animism*, Abingdon, Routledge, pp.383

⁵⁴⁸ Ivi.379

tedesco per “costruire”, *bauen*, deriva dall’antico inglese e dall’alto tedesco *baun*, che significa “abitare”. Questo termine originario aveva più significati: uno legato al coltivare la terra, uno legato all’edificare una costruzione e uno più profondo che comprendeva la maniera in cui si vive sulla terra. Cerchiamo di rievocare in questa sede quest’ultimo, avendo dimenticato come sia il coltivare che il costruire siano legati ad un senso originario di essere-nel-mondo e abitare un mondo già costruito. In questo senso “solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire”⁵⁴⁹. Che si consideri il costruire come attività pratica concreta o come un modello di interazione generale con l’ambiente, il processo di costruzione diventa una forma di domesticazione nel momento in cui non si riconosce la priorità storica, esperienziale ed etica dell’abitare. Se si nega di abitare il mondo naturale, la costruzione si traduce in distruzione di una natura che non si ammette essere coesistente alla nostra esistenza e al nostro essere uomini. Gli autori inclusi nella denominazione “svolta ontologica”, in questo senso, hanno proposto teorie che tentano da un lato di elaborare un paradigma che sostituisca quello di natura-cultura, allacciandosi ad una prospettiva monistica e a uno stretto contatto con l’ambiente; dall’altro di trovare una risposta erica e pratica alla crisi ambientale, politica e sociale legata all’era che stiamo vivendo. Pare sia necessario assumere un’impostazione teoretica che dia priorità alla processualità, al fluire perpetuo, ai processi di formazione e alla trasformazione per conoscere il mondo, in quando conoscere diviene parteciparvi. L’ontologia indigena ci hanno messo di fronte a una comprensione ecologica di forze interconnesse che si combinano nella produzione di forme emergenti.

L’esigenza che emerge è quella di sviluppare l’attrezzatura concettuale – le idee e i metodi – per “ecologizzazione”⁵⁵⁰ usando il termine proposto da Latour, non solo il mondo umano e non umano, ma anche la nostra etica. Eduardo Kohn propone di concentrarsi, con questo fine, sull’estetica, derivando dalla ricerca di modi per apprezzare la forma della mente più ampia di cui le persone fanno parte e, in questo modo, trovare la direzione da quella forma. L’etica, in questo senso, emerge dal terreno estetico, nella sua generalità pensante. L’obiettivo davanti a noi è quello di reimmaginare come condurre le nostre vite su un pianeta condiviso con la vasta ma

⁵⁴⁹ Heidegger (1952) *Dell'essenza del fondamento*, Fratelli Bocca, Milano p. 107

⁵⁵⁰ Latour B. (1998) *To Modernize or to Ecologize? That's the Question*. In *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, edited by Bruce Braun and Noel Castree, 221–42. London

fragile rete di vita di cui facciamo parte. Date le nostre scoraggianti tradizioni accademiche, che tendono a considerare le questioni etiche come di portata strettamente umana e le nostre tradizioni politiche, che tendono a equiparare il bene al progresso umano senza restrizioni, comprendere la portata e l'urgenza di questo compito rappresenta una sfida radicale.

La nozione amazzonica di foresta come vasta ecologia di sé comunicativi può farci da guida rivelando aspetti del mondo vivente che l'idea inanimata di natura non riesce a catturare. Una diplomazia tra queste soggettività comunicative apre alla possibilità di ascolto di quelle che sono le voci di comunità strettamente interdipendenti, e per questo in stretta comunicazione, con la foresta, ne sono esempi il leader Sapara Manari Ushigua e lo sciamano yanomami Davi Kopenawa.

María Puig de la Bellacasa, seguendo Joan Tronto e Berenice Fisher, spinta dalla preoccupazione di discernere modi “*to continue and repair ‘our world’*”⁵⁵¹, fonda le sue riflessioni intorno al tema della più ampia questione della cura⁵⁵². Per vivere nel mondo nel miglior modo possibile, questo mondo deve necessariamente include e considerare i nostri corpi, ciò che sentiamo essere, il nostro ambiente e tutti quegli elementi che sono intrecciati nella complessa rete che sostiene la vita. Poiché quel “mondo”, secondo i compagni Sapara, Runa e Yanomani, è la foresta (*sacha* in Kichwa, *naku* in Sapara, *Urihi a* in Yanomami) essa è ciò che si impegnano attivamente di preservare. In un senso ancora più ampio, possiamo utilizzare foresta per riferirci a qualsiasi entità che può essere intesa come una “ecologia della mente”⁵⁵³. In questo senso, suggerisce Kohn⁵⁵⁴, il nostro microbioma intestinale è una foresta, le nostre menti con i loro molteplici sé sono una foresta, e a volte una città può essere una foresta quando queste vengono intese nei termini degli attributi che le compongono, come un'unità mentale emergente.

Seguendo Puig de la Bellacasa la questione diventa quella di sviluppare un'etica speculativa⁵⁵⁵, che non sia una descrizione o una diagnosi della stessa o del nostro panorama etico, piuttosto un'allusione etnograficamente e concettualmente informata di

⁵⁵¹ Puig de la Bellacasa M (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Posthumanities 41. Minneapolis: University of Minnesota Press, p.3

⁵⁵² Ivi.

⁵⁵³ Bateson G.(1974) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.

⁵⁵⁴ Kohn E.(2022), *Forest Forms and Ethical Life*, Environmental Humanities 14:2 / July 2022

⁵⁵⁵ Puig de la Bellacasa, María. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Posthumanities 41. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017 p.6

una possibile alternativa etica ecologizzata. Un focus sull'etica, è anche quello di Eduardo Kohn che, seguendo Charles Sanders Peirce, rivolge l'attenzione a tutte quelle pratiche attraverso le quali si possono discernere dei fini e alla modalità appropriate per raggiungerli⁵⁵⁶. Perché questo processo di discernimento avvenga, è necessario il riconoscimento della foresta del quale non siamo che una parte, e ciò implicherà sempre, in un modo o nell'altro, l'attenzione a quel tutto come il lavoro necessario per mantenere la sua forma olistica, così come il nostro continuo accedervi. In questo senso questa etica ecologica si può fondare sulla cura per, seguendo Latour contrastare ciò che chiama "modernizzare". L'etica modernizzata nasce dalla distinzione moderna tra natura e cultura e da questo punto di vista l'etica risulta una delle due cose naturalmente radicate nella specie umana, il prodotto della cultura umana o una miscela di questi⁵⁵⁷. Un'etica ecologizzata, al contrario, nasce dal riconoscimento che siamo parte di un insieme vivente più ampio che ci supera. In questi tempi di frammentazione ecologica planetaria quell'insieme più ampio è comprensibilmente un oggetto di preoccupazione etica, ma non ne è l'obiettivo, può essere invece la fonte di un'etica pratica.

Non c'è alcun intento di delineare un quadro morale che si occupi dell'uso dell'etnografia e di altre risorse per tracciare cosa potrebbe essere un progetto per il bene planetario sostenendo, ad esempio, che in Amazzonia i gruppi sono più bravi a proteggere il pianeta o a salvare le foreste pluviali seguendo le indicazioni sciamaniche. Piuttosto, l'obiettivo è quello di capacitare un'etica nel senso foucaultiano, come descritta, tra gli altri, da Jane Bennett⁵⁵⁸. Questa etica sarebbe una tecnologia del sé e il sé in questione, tuttavia, è ciò che viene fatto e disfatto in virtù del riconoscimento di come sia parte del più ampio sé emergente, effimero e provvisorio, della foresta che ci crea. Centrale è l'idea di *enchantment*, discussa da Bennett⁵⁵⁹ che per coerenza con l'etimologia della parola (dal latino incantare: in-; cantare, recitare la formula), Kohn ritiene che si potrebbe chiamare "canto vitale", l'ordito e la trama del mondo chiamato

⁵⁵⁶ Peirce, C. S. (1903). "Three Normative Sciences In The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1893–1913), edited by The Peirce Edition Project, 196–207. Bloomington: Indiana University Press, 1998 p.200 in Eduardo Kohn, *Forest Forms and Ethical Life*, Environmental Humanities 14:2 / July 2022

⁵⁵⁷ Si veda Keane W. (2017) *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp5-6

⁵⁵⁸ Bennett, J.(2001) *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2 pp144-145

⁵⁵⁹ Ibidem.

foresta. Imparare ad ascoltare per entrare in risonanza, attuare una metamorfosi con esso è una pratica etica⁵⁶⁰.

Il filo rosso della metamorfosi qui ritorna impellente per rispecchiarsi nella vocazione antropologica che consente, tramite l'ascolto di questo "canto vitale" e di concetti altri, un potenziale unico per trasformare i nostri pensieri. Muoversi tra regni diversi: sogni e visioni, miti e storie, incontri con animali e teorie scientifiche risulta un processo "diplomatico"⁵⁶¹, o addirittura sciamanico⁵⁶². Il tipo di diplomazia cosmica qui richiesta permetterebbe alla visione amazzonica e scientifica della vita di impegnarsi e rimodellarsi a vicenda come parte di uno sforzo collettivo per affrontare la crisi climatica. Gli amazzonici hanno costruito un'intera metafisica attorno al pronome "I"⁵⁶³, e se tutti gli esseri sono persone, sé che pensano, menti che rappresentano ciò che li circonda, la biologia potrebbe seguirne questa intuizione prendendo come unità base di studio un soggetto (un io, un noi) piuttosto che un oggetto (un esso). Tendiamo a pensare al pensiero come esclusivamente umano, dipendente da grandi cervelli, coscienza e linguaggio e questo è ciò che presumibilmente separa *l'Homo sapiens*, la specie cosciente, dal resto. Ma Kohn propone un'apertura, il pensiero è più ampio e più grande della nostra esperienza provinciale di esso. La nostra continuità con il resto della vita e dei sé dipende dalle proprietà che condividiamo con essi. Tutti i sé rappresentano ciò che li circonda: le ali di un uccello "dicono" qualcosa catturando le correnti d'aria, proprio come la tela di un ragno cattura la forma di una mosca. Le ali e le reti in questo modello sono pensieri che esistono in qualche maniera per il bene del sé futuro che le ospiterà. Il pensiero umano differisce dai pensieri della foresta, anche se in continuità con essi, e in quanto il pensiero umano ed il linguaggio sono fenomeni emergenti come nostra particolarità e veicolo, ci consentono in modo unico di immaginare altri mondi, sintonizzandoci anche con le sue proprietà distintive così da ricordarci che facciamo parte di una natura pensante, anche se la nostra cultura tende a

⁵⁶⁰ Eduardo Kohn, *Forest Forms and Ethical Life*, Environmental Humanities 14:2 / July 2022

⁵⁶¹ Latour B.(2013) *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 201

⁵⁶² Kohn E (2018) "*Philosophe, trop philosophe*," translated by Grégory Delaplace. Cahiers philosophiques 153, no. 2 p. 118 in cui riprende il termine da Viveiros De Castro, E(2007). "*The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits*." Inner Asia 9, no. 2; si veda inoltre: Battaglia D.(2014) "*Cosmos as Commons: An Activation of Cosmic Diplomacy*." E-Flux, no. 58 October

⁵⁶³ Viveiros De Castro, E. (1998) "*Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*." Journal of the Royal Anthropological Institute 4, no. 3 pp.469–88

separarcene. Imparare a riconoscere gli elementi e a lavorare con le proprietà che una foresta pensante esibisce è la chiave per comprendere la continuità che condividiamo con ‘altri’, con coloro con cui condividiamo la nostra casa terrena, e solo ciò permetterà di aprire una prospettiva e guida etica da questo mondo chiamato foresta.

I Runa, i Sapara come i Yanomami utilizzano molte tecniche per pensare con le foreste, Centrale tra questa è l'interpretazione dei sogni⁵⁶⁴ tanto che lo sciamano Yanomami Davi Kopenawa esprime le sue perplessità sull'atteggiamento di “noi bianchi” con: “Dormono molto, ma sognano solo di se stessi”⁵⁶⁵ o ancora “i bianchi non sanno sognare, ecco perché distruggono in questo modo la foresta”⁵⁶⁶. I sogni pensano come le foreste e le foreste si esprimono attraverso i sogni: attraverso catene di immaginazione e associazioni, rivelando alcune delle proprietà di questa forma di pensiero e dei modi in cui si producono, come astrazioni e generalità, che altrimenti potremmo associarli esclusivamente alla mente umana. Quando gli amerindi ci dicono che i sé sono anime e che lo spirito precede la materia, i Runa, Sapara e i Yanomami lo dicono attingendo alle proprietà ontologiche che la foresta pluviale, la più grande raccolta planetaria di pensieri viventi, esprime e rende manifesto.

La via d'uscita dalla trappola moderna in cui ci troviamo, quindi, è quella di fare un cambiamento concettuale nel modo in cui pensiamo al pensiero, allontanandoci dal vedere gli esseri umani e il nostro modo distintivo di pensare come *sui generis*, avvicinandoci ad una visione che riconosce l'esistenza di una vasta forma di pensiero che sostiene le nostre forme umane di pensiero. Se riusciamo a cogliere la continuità tra il nostro pensiero e questo diverso tipo di pensiero, e se riusciamo a trovare dei modi per imparare a pensare con esso, potremmo essere in grado di controllare la propensione umana di separarsi dal mondo, una separazione che ha creato l'attuale condizione di frammentazione che ci ha alienato dalla natura vivente e pensante a scapito del benessere umano e planetario. Le caratteristiche e proprietà distintive del pensiero silvestre, una volta individuate, possono aprirci a nuovi scenari e con loro si schiude la possibilità di creare nuovi concetti che provengono da, con e per il nostro mondo comune – un mondo propriamente inteso come foresta- illuminando sia le proprietà

⁵⁶⁴ Sulla centralità dei sogni si veda Cecconi A. (2012) *I sogni vengono da fuori. Un'etnografia della notte*, Editpress

⁵⁶⁵ Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010).

⁵⁶⁶ *ivi*

particolari che i limiti di un'attività esclusivamente umana di pensiero.⁵⁶⁷ Seguendo Peirce, Kohn tratta qualsiasi entità, indipendentemente dal suo status umano o non umano, come “intelligenza scientifica” se dimostra la capacità di apprendere attraverso l'esperienza⁵⁶⁸. Per Peirce, l'elemento centrale dell'apprendimento è il momento nel processo di pensiero in cui emerge un pensiero nuovo, il prodotto di una riorganizzazione specifica di pensieri precedenti sul mondo in modo tale che se ne possa formare uno emergente che li unifichi. Ciò vale per il “momento *eureka*” scientifico in cui si arriva a una nuova ipotesi, quando indizi apparentemente disparati vengono messi insieme per formare una comprensione più olistica del fenomeno in questione.⁵⁶⁹ Ma si applica anche ai pensieri espressi da qualsiasi dinamica del vivere e del pensare, inclusa una nuova stirpe di organismi, in quanto evolutiva nel tempo, arriva a formare una rappresentazione incarnata, un pensiero nuovo, sul suo ambiente, a cui le sue parti e componenti, ora sussunte sotto una forma adattiva generale che li comprende, ora “in forma”⁵⁷⁰. Un tale organismo, inteso come esemplare dell'intelligenza scientifica che manifesta, può essere inteso come un'ipotesi altamente incarnata. Una scienza psichedelica, per continuare con questo ragionamento, è un metodo per apprendere e potenziare l'emergenza psichedelica nel mondo permettendogli di risuonare “iconicamente” con la nostra. Varie “tecnologie” del pensiero (che vanno da quello propriamente scientifico, all'interpretazione dei sogni amazzonici, alla pratica dell'antropologia stessa) possono permetterci di occuparci di tali processi con l'obiettivo di imparare da essi, in virtù del modo in cui possono rispecchiare le dinamiche psichedeliche che si esprimono nel mondo. È in questo senso che la scienza psichedelica, così presentata, pare miri a mettere alla pari il metodo scientifico con la produzione biologica della variazione, e queste alla coltivazione amazzonica degli stati onirici e visionari. Consentendo loro di entrare in risonanza l'un l'altro mettendo in atto una sorta di antropologia di ordine superiore rispetto a questi, in virtù delle modalità specifiche del settore che può consentire di operare con i modelli emergenti di manifestazioni mentali che diventano visibili attraverso tali giustapposizioni.

⁵⁶⁷ Eduardo Kohn, *Forest Forms and Ethical Life*, Environmental Humanities 14:2 / July 2022

⁵⁶⁸ Bellucci F. Peirce's Speculative Grammar: Logica as Semiotics, Taylor & Francis Ltd, cap. 2

⁵⁶⁹ *ivi*

⁵⁷⁰ Eduardo Kohn, *Forest Forms and Ethical Life*, Environmental Humanities 14:2 / July 2022

Le foreste, per come descritte da Kohn, non forniscono un modello morale, ma sintonizzarci con le loro logiche viventi che possono orientare la ricerca. La mente emergente, ovunque si trovi, implica una dinamica attraverso la quale un fine deriva da una precedente forma olistica. In questo senso l'etica emerge nel discernere la forma che unifica le nostre esperienze frammentarie, cosicché dall'estetica possiamo trovare una direzione. Il mondo chiamato foresta non sembra essere un oggetto dell'etica, quanto un fondamento per l'etica stessa. Una pratica etica ecologizzata inizia con la comprensione delle dinamiche in cui, nell'ambito della vita, la "direzione" emerge da una "forma"⁵⁷¹. Secondo Deacon, la vita implica una direzione e lo scopo del sé è ricostruire se stesso nel futuro. I sé diretti al fine – la vita nel suo stato più elementare – lo fanno catturando la forma, attraverso una certa caratteristica geometrica; tutte le forme di vita mostrano una totalità circolare, una pelle, o un indumento, che nel gergo amazzonico può catturare, ospitare, imbrigliare e propagare gli specifici "recinti" che li compongono. Dal punto di vista geometrico presentano un confine o superficie esterna, e concettualmente parlando sono un tutto non riducibile alle parti che li compongono.⁵⁷² Essendo questi "aperti"⁵⁷³, mostrando una sorta di apertura al mondo che li circonda, possono essere selettivamente rimodellati dal loro esterno. In questo senso, nel regno della vita, gli interi precedono le parti. Una piantina a due foglie è integra come l'albero ramificato che diventerà. Anche qui, seppure su un piano virtuale, c'è una logica di forma. Imparare a vedere che il fumo indica il fuoco, per esempio, richiede un precedente passo immaginativo in cui fumo e fuoco fanno già parte di un tutt'uno immaginativo nella sua natura unitaria che gli dà forma. Afferrare questo tutto precedente ci permette di muoverci dal segnale di fumo verso la direzione del fuoco oltre la nostra portata. Quel segno è fine, indice di fuoco, ma può farlo solo in virtù dell'immagine olistica con cui fumo e fuoco sono già associati⁵⁷⁴. Nel regno del pensiero il tutto precede la parte; da quella forma circolare emerge una direzione che

⁵⁷¹ Eduardo Kohn, *Forest Forms and Ethical Life*, *Environmental Humanities* 14:2 / July 2022

⁵⁷² Deacon T.W. (2012) *Natura incompleta: come la mente è emersa dalla materia*, trad. it. di A. Tutino, Le scienze, Roma

⁵⁷³ Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021pp.27–70.

⁵⁷⁴ Deacon T.W (1997) *The symbolic species. The co-evolution of the language and the brain*, W.W. Norton & Company, New York pp.77–78.

può guidare quei frammenti per completare l'insieme a cui appartengono. Imparare a riconoscere le informazioni fornite dall'indice è un esempio minimo per trovare una direzione che emerga da una forma. Il fumo indica il fuoco, non direttamente ma è un riferimento all'immagine del fumo e del fuoco. È in riferimento a questa immagine che si può dedurre che un'esperienza di fumo debba essere collegata all'incendio che l'ha provocata. Questa immagine ha una forma. Ha la proprietà formale circolare dell'insieme. Come funziona può essere compreso dall'esempio delle mantidi. Un'icona o un segno di somiglianza implica la strana proprietà controintuitiva di essere quello che è indipendentemente da qualsiasi referente attuale. Una mantide assomiglia a una foglia morta ed è frondosa indipendentemente dal suo ambiente attuale. Sarebbe allo stesso modo frondosa sul suolo di una foresta come in altri posti. Inoltre, la stessa natura frondosa è il prodotto di una dinamica semiotica che ha al suo centro l'iconismo. Cioè, è frondoso perché potenziali predatori lo hanno confuso con le foglie, permettendo alla somiglianza che condivide con le foglie di propagarsi. Essere una mantide fogliare, quindi, è il prodotto della logica olistica dell'icona. È il prodotto dei modi in cui il suo potenziale predatore "vede" l'insetto e la foglia come la stessa cosa, grazie al modo in cui inavvertitamente li confonde. Sebbene gli indici, seguendo Peirce, siano propri di tutti i processi segnici in quanto forniscono informazioni, la loro funzione dipende da questa dinamica iconica più basilare che coinvolge la totalità.

L'abduzione, il tipo di inferenza che implica il riconoscimento spontaneo di un pensiero emergente che incorporerebbe e darebbe senso a quelli precedenti, segue questa logica, ponendosi in continuità con l'idea semiotica di base che collega gli indici alle icone. La teoria unificante che emerge, unisce pensieri e pezzi disparati, provando attraverso una forma esplicativa generale, come sono parti di quel tutto finora non riconosciuto. Peirce tratta questo nel modo seguente: l'etica, secondo lui, è la riflessione su ogni attività riguardo ai suoi fini, in modo tale da poter orientare la condotta verso quelle estremità. L'etica, quindi, è un'idea essenzialmente telica. Ma come si fa a discernere un fine appropriato? Come si identifica, cioè, ciò che è eticamente buono? Peirce sostiene che alla base di ciò che informa il bene etico c'è un tipo di bene più fondamentale, "estetico". Il bene estetico, secondo lui, implica i modi in cui la nostra esperienza del mondo si traduce in una sorta di fine, che è un sentimento e ha una qualità geometrica formale: "Un oggetto, per essere esteticamente buono, deve avere una moltitudine di

parti così legate le une alle altre da conferire una qualità positiva, semplice e immediata alla loro totalità”.⁵⁷⁵ Le qualità estetiche, continua, sono “qualità semplici delle totalità, piena incarnazione nelle loro parti”⁵⁷⁶. Sono gli insiemi che formalmente precedono le parti. L’osservazione di Peirce, secondo cui il bene etico è una proprietà potenziale emergente, intrinsecamente legato a un bene estetico che lo precede è cruciale per l’argomento in questione.⁵⁷⁷ Discernere ciò che è eticamente buono, significa allora discernere l’emergenza appropriata, e per orientare la nostra condotta bisogna quindi risalire alle condizioni che le danno origine. Vale a dire, bisogna prima identificare la specifica “totalità” sottostante (il bene estetico) di cui le nostre azioni (il bene etico) potrebbero essere una “parte”, per poi garantire che questa totalità possa continuare a informare tale etica. Ecco come la foresta, in questo senso, può fornirci una guida. In effetti, gli alberi della foresta svolgono un continuo lavoro di mantenimento della forma, nonostante le continue minacce di dissoluzione, e allo stesso modo gli amerindi ci spingono a immaginare un’ecologia politica. Le specifiche modalità con cui gli amazzonici discernono una direzione etica dalle forme olistiche suggerite dalla “foresta” sono rivelatrici di una proficua prospettiva. È in quest’ottica che Davi Kopenawa esorta: “Noi, popoli del pianeta, dobbiamo proteggere il nostro patrimonio culturale, così come Omama ci ha insegnato per vivere bene, per prenderci cura della nostra terra affinché le future generazioni possano continuare a usarla”.

Questo processo di ricerca può essere associato a ciò che Peirce chiama “*one-ment*” e Manari, in riferimento al sé emergente armonioso e non frammentato, usa i termini “*shuklla*” (uno solo) in Kichwa e “*nukaki*” in Sapara.⁵⁷⁸ Latour, come molti studiosi di scienze umane e sociali guardano criticamente ogni argomento che pretenda di trovare un insieme universale, sostenendo che tali interi sono in realtà sempre parziali e qualsiasi affermazione di olismo ha l’effetto deleterio di mettere a tacere coloro che non vi si adattano. A questo proposito risulta necessario allora distinguere l’idea di una unità universale da ciò che viene chiamato “*one-ment*”, essendo questo descritto come un

⁵⁷⁵ Peirce C. S. (1903) *Three Normative Sciences*. In *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893–1913), edited by The Peirce Edition Project, 196–207. Bloomington: Indiana University Press, 1998:201.

⁵⁷⁶ Ivi.

⁵⁷⁷ Ivi.

⁵⁷⁸ Peirce C. S. (1893) *Immortality in the Light of Synechism*, In *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893–1913), edited by The Peirce Edition Project, 1–3. Bloomington: Indiana University Press, 1998:3

processo generale continuo, provvisorio e fallibile. Solo con questa angolatura il pensiero amazzonico sembra possa includere nella loro ontologia questi interi. Tali interi sono anch'esse forme viventi, che osservano il processo "psichedelico" di rottura per riformarsi nuovamente mentre incorporano l'alterità. Secondo questa lettura, questo movimento è ciò che Kohn ha chiamato "tutto aperto".

Ontologicamente parlando allora, *one-ment* si riferisce alle dinamiche iconiche e abduitive centrali nella vita e quindi al mondo che si manifesta come e nella mente chiamato foresta. Su questa linea allora anche l'etica partecipa a questo processo di inclusione e unificazione. E questo modo di trovare una direzione a partire da una forma comporta una curiosa inversione della dinamica temporale. Per tornare all'esempio del fumo, il movimento in avanti per capire quel fumo comporta un movimento indietro per attingere ai ricordi precedentemente stabiliti di fumo e fuoco. Per vedere quel frammento - fumo – come parte del precedente insieme più ampio. "Diplomaticamente" parlando, l'interpretazione dei sogni amazzonici illustra la relazione tra la logica di trovare una direzione a partire da una forma e l'etica quotidiana. Gli amazzonici cercano di interpretare i sogni al fine di orientare eticamente la loro condotta futura, usandoli per determinare qual è la cosa giusta da fare in una determinata situazione. Allo stesso modo possiamo osservare come l'interpretazione dei sogni implica un processo di ritorno a questa unità abbracciando il mondo spirituale. Coltivando l'attenzione all'autorganizzazione logica immaginaria dei sogni, emergono modelli. Creando poi risonanze tra immagini prodotte e eventi della realtà quotidiana si creano intrecci tra il presente e il potenziale futuro. In questo modo i frammenti di vita quotidiana vengono ricomposti con i frammenti onirici e il presente e il futuro si collegano in questo sistema emergente più ampio. In questa abitudine si svolge la maggior parte del lavoro etico amazzonico, volto ad allineare le proprie azioni agli eventi futuri. Non è prima di tutto buono allora, quanto inteso come parte della totalità. L'interpretazione dei sogni amazzonici implica una sorta di relazione diplomatica tra il mondo dei sogni e quello della veglia, governato dal linguaggio e dalla coscienza, e ciò comporta la ricerca di un modo per portare la logica immaginistica notturna dei sogni in quella veglia, del significato e l'azione, senza che il risveglio colonizzi completamente la terra dei sogni da cui trae origine questa logica.

La crisi ecologica a cui stiamo assistendo, secondo le ontologie amerinde, è sintomo della frammentazione del sé più ampio ci sostiene. Superando la prima impressione di catastrofismo possiamo ascoltare l'invito a vedere questa frammentazione come quelle che si creano nelle dinamiche psichedeliche. Questa frammentazione può essere ricomposta, rielaborando gli elementi che costringono a rinunciare all'eccezionalità umana, connettendoci a un sistema più ampio di equilibri. È attraverso l'attenzione a questo sé più ampio che possiamo vedere i vari frammenti della nostra vita come parti di un tutto più grande, e quindi trovare l'unità attraverso la quale possiamo iniziare a immaginare una forma di riparazione planetaria.

Annemarie Mol evidenzia come l'idea di logiche di azione rimanda al fatto che la realtà non è data, "è fatta (*done*) e messa in atto (*enacted*) piuttosto che osservata"⁵⁷⁹. Questo vale tanto per la realtà del soggetto che agisce, in quanto capace di diverse forme di *agency*, quanto per l'ambiente in cui agisce, nel senso di modi plurali di esistenza dell'ambiente. La complessità è da valutare, allora, innanzitutto dalla prospettiva pragmatica del rapporto tra l'agente e l'ambiente di azione, i quali si precisano come entità identificabili a partire dalla relazione e in vista di uno scopo.⁵⁸⁰

4.4 Una prospettiva di politica ontologica

Nuove forme di impegno con entità *more-than-human* permettono di sperare di aver possibilità di fronte alla prospettiva del collasso ecologico sempre più concreta. Abbandonare la distinzione tra vita e inanimato apre la prospettiva di una "simbiopolitica", di una nuova collaborazione tra le scienze e le politiche alternative, capaci di ascoltare gli spiriti e riscoprire il potere sovranaturale di assemblaggi inediti. Nello stesso momento, per rendere giustizia al pensiero indigeno, è insensato svincolarlo dal contesto per utilizzarlo come argomentazione astratta di discorsi appartenenti ad un'altra cosmologia, ad un'altra ontologia e più banalmente ad un'altra lingua o forma comunicativa. Inoltre è infruttuoso non considerare la conoscenza nativa

⁵⁷⁹ Mol A.(1999) *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, The Sociological Review, 47/1_suppl, p.77

⁵⁸⁰ Ivi. pp.74-89

come incorporata, costituita da persone, singole e collettività con cui l'etnografo non può fare a meno che confrontarsi. Sottolineo questo come forma di autocritica, consapevole del fatto che è in parte l'utilizzo che sto facendo del sapere indigeno, ma spero che i frequenti riferimenti alle esperienze etnografiche di antropologi e alle prospettive etico politiche in atto passano essere un rimedio valido al carattere teorico delle argomentazioni.

Calando allora il focus sul nostro mondo, è il pensiero eco-femminista che sembra andare nella direzione ecologica intravista nelle argomentazioni amerinde. “La terra malata, anzi morta, anzi putrefatta, potrà probabilmente essere restituita a lungo termine alla salute solo da un rovesciamento di valori della maggioranza e da una rivoluzione nelle priorità economiche”⁵⁸¹. Scrive la femminista Carolyn Merchant in *La morte della natura*, mettendo in luce la necessità di compiere una conversione ecologica che è, allo stesso tempo, imprescindibilmente anche una conversione etica e di come la cornice valoriale basata sui criteri di potere e di controllo si rivela annientante nei confronti di questo progetto.

Quali valori andranno rivendicati allora? Anzitutto quelli volti a superare una visione dicotomica, figlia di una miopia epistemologica, che produce sistemi chiusi e artificiali, irrelati e statici, a favore di una che esalti la connessione olistica delle parti, l'ontologia della relazione, l'interdipendenza di tutti da tutti. Ragionare in questi termini significa – nel concreto – comprendere come una farfalla che sbatte le ali in Iowa potrebbe causare un uragano in Florida, e quindi quanto ogni nostra azione abbia un potente impatto su una Natura che, lungi dall'essere passiva, è una forza viva e reattiva. Da questo punto di vista, continua Merchant, gli autori dell'età moderna a cui dovremmo maggiormente ritornare sono Leibniz e la meno nota Lady Anne Conway, i quali hanno sottolineato – rispetto alla loro tradizione meccanicista – la *vis* della materia, l'intimo legame fra vita e materia, un intimo legame da riconoscere e, soprattutto, afferma la filosofa statunitense, da amare. Così sorge la cornice dell'“etica della cura” , per sostituire il (dis)valore del potere predatorio e antropocentrico; l'etica della cura è un'etica in cui la relazione, non è più soggetto-oggetto, bensì soggetto-soggetto, non più dominio su, ma con-vivenza e comunione.

⁵⁸¹ Merchant C. (1989), *The Death of Nature. Women, Ecology, and the scientific revolution*, Harper & Row, New York cit.p. 493

Per autrici come Joan Tronto la cura è “un’attività della specie”, sono gli esseri umani a esercitarla attraverso quei gesti svalutati e screditati che pure tengono insieme il mondo.⁵⁸² Tuttavia, osservando gli studi ecologici, amerindi e femministi, la vita umana dipende da un *milieu* planetario, da un assemblaggio di forze verso cui coltivare attenzione.⁵⁸³ Maria Puig de la Bellacasa rivisita la formulazione di Toronto decentrando però l’agire umano e l’intenzionalità del soggetto etico. Tuttavia, non trascura l’assunzione di responsabilità politica nella sfida allo sfruttamento e le disuguaglianze delle forme dominanti di distribuzione della cura. Riparare il mondo è un processo che coinvolge agenti umani e non umani e le storie, tutt’altro che innocenti, che li hanno prodotti. La cura, per Puig de la Bellacasa, non è unidirezionale, è un fare che trasforma i vari agenti coinvolti⁵⁸⁴. Richiamando il concetto di cura, nel senso in cui lo usa anche Annemarie Mol, autrice di ricerche etnografiche sui processi decisionali nelle relazioni tra medici e pazienti, “l’arte della cura implica agire senza cercare di esercitare controllo”⁵⁸⁵. La cura, qui intesa come logica, richiede saperi, strumenti e tempi aperti per la sperimentazione. Gli studi femministi della scienza e della tecnologia mettono al centro la relazionalità e l’interdipendenza, includendo forme di disconnessione per disfare alcune relazioni e volte alla costruzione di “vite più vivibili”⁵⁸⁶.

È in specifico il femminismo della riproduzione sociale, che interrogandosi sulle forme di sfruttamento e dinamiche di appropriazione su scala globale, poggiano sulla subordinazione della sfera riproduttiva rispetto a quella produttiva. L’etica della cura guarda alla vulnerabilità e all’interdipendenza dei corpi, presta attenzione alla microfisica delle relazioni e alla specificità di contesti, facendo emergere l’aspetto qualitativo del lavoro di cura. Queste prospettive rendono visibile e politicizzano una dimensione del vivere comune storicamente esclusa dalle narrative dominanti dell’economia e della politica. Non sorprende allora come i movimenti contemporanei,

⁵⁸² Toronto J.,(2006) *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; tr. It. N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia.

⁵⁸³ Stengers Isabelle(2009), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient, La Découverte*, Paris; tr. It. N. Manghi, Rosenberg e Sellier, Torino 2012.

⁵⁸⁴ Puig De la Bellacasa M.(2017), *Matters of Care Speculative Ethics in More Than Human World* Posthumanities 41. Minneapolis: University of Minnesota Press

⁵⁸⁵ Mol A.(2011) *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, London, p.89

⁵⁸⁶ Fragnito M. e Tola M.,(2012) *Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura, in Ecologie della cura, Prospettive transfemministe*, a cura di Fragnito M. e Tola M, Orthotes, Napoli-Salerno

soprattutto quelli femministi e queer, interagiscono con queste rielaborazioni concettuali producendo frizioni generative, capaci di tenere insieme una prospettiva metamorfica e olistica.

Dialogando con Annemarie Mol e Maria Puig de la Bellacasa, Laura Centemeri propone di distinguere tra la cura come lavoro, ovvero le attività riproduttive sfruttate dall'economia capitalista, e la cura come logica di relazione, che consiste nella ridefinizione del valore in esperienze situate in interdipendenza.⁵⁸⁷ Rivisitare la creazione di valore in chiave non capitalista, attraverso la lente critica della cura, permette di leggere non solo la sfera riproduttiva ma anche la scienza, la tecnologia e l'ecologia, cioè il mondo "più che umano". La logica della cura come pratica di vita si manifesta ad esempio nella permacultura, una pratica agro-silvo-pastorale basata sull'interdipendenza ecologica, in cui la progettazione di ecosistemi produttivi cerca di far dialogare le entità disparate che li compongono. Se l'approccio alla cura come lavoro rende visibili le ingiustizie e forme di sfruttamento, la cura come logica di relazione permette di cogliere una molteplicità di azioni non riducibili alla sola categoria di lavoro. La sfida è quella di articolare questi approcci in lotte per il diritto a fare le cose "con cura", oltre le condizioni sempre più alienanti del lavoro nel capitalismo. Questa prospettiva trova nel concetto di diplomazia cosmica e sostenibilità della vita degli elementi unificanti, ai quali, a sua volta, è poi derivata una maggiore enfasi sulla nozione di cura. Tra la sostenibilità della vita umana e il profitto economico, le nostre società capitaliste patriarcali hanno optato per quest'ultimo. Questo significa che le persone, i sé, nei termini sopra esposti di ente capacitante di interpretare segni, non sono l'obiettivo sociale prioritario, non sono un fine in sé, ma sono al servizio della produzione. Ed è questo il messaggio che le società amerinde, allarmate e sottomesse stanno cercando di comunicarci.

Questa scommessa analitica e politica cerca una via d'uscita dalle dicotomie ontologiche. È in questo senso che la dicotomia produzione-riproduzione non può essere analizzata in termini di produzione di beni e servizi da un lato di riproduzione della vita dall'altro. Ciò che interessa è il processo trasversale di riproduzione della vita

⁵⁸⁷ Centemeri L.(2021) La cura come logica di relazione e pratica del valore concreto, in *Ecologie della cura* in *Ecologie della cura, Prospettive transfemministe*, a cura di Fragnito M. e Tola M, Orthotes, Napoli-Salerno

che, generando beni e servizi sia nel mercato o in altre sfere della vita; parlare di sostenibilità della vita è un tentativo per uscire da una dicotomia che ruota intorno all'asse del mercato. Le domande che qui si aprono sono molte: che senso ha produrre qualcosa se non al fine di riprodurre vite che meritino di essere vissute? Dove finisce la vita della terra con queste dicotomie, se non c'è nulla che potremmo produrre al di fuori dell'ecosistema? Le domande a cui giungiamo qui rimangono aperte, però alla sola formulazione esse ci pongono di fronte una contraddizione di fondo: dobbiamo osservare dall'esterno del mercato capitalista una società il cui mercato ne è al centro. È necessario allora ricordarci, attraverso una metafora di livello globale⁵⁸⁸ che il sistema socio-economico ha la forma di un iceberg: nella parte visibile, nell'epicentro, c'è il mercato capitalista, governato da una logica di accumulazione. Nella parte nascosta, ci sono i processi che sostengono la vita. A partire da qui, si è sviluppata un'intera linea di costruzione teorica, accademica e, soprattutto, politica che ha posto sempre più enfasi sulla nozione di cura, fino a che, oggi, "sostenere la vita" e "prendersi cura della vita" sono diventati espressioni intercambiabili.

Partire dal riconoscimento della vulnerabilità della vita implica riconoscere i limiti che comportano le dipendenze degli esseri viventi e l'ecologia dei sé nel suo insieme. Per questo motivo sono qui collegate l'idea di emergenza, vulnerabilità ed eco-dipendenza, intese come condizioni di base dell'esistenza, né buone né cattive in sé, ma semplicemente costitutive dell'essere. A partire da qui si aprono molti scenari, uno tra questi la denuncia di come l'interdipendenza nel quadro del sistema si rivolge in termini di disuguaglianza e sfruttamento, e che la negazione stessa dell'eco-dipendenza ha portato al superamento di molti limiti. Abbiamo superato i limiti del nostro eco-sistema e abbiamo innescato una situazione di collasso ecologico. Con questi presupposti si può aprire un dialogo, e credo un'alleanza molto proficua, con l'ambientalismo e l'anti-estrattivismo. Di fatto gli approcci più ricchi a cui riferirsi su questo tema sono in gran parte identificati oggi con l'ecofemminismo: i femminismi che mettono in discussione il paradigma sviluppatista, modernista e (neo)estrattivista e lottano per la difesa del territorio, sono spesso basati sul concetto di cura della vita. La cura implica il riferimento a una definizione di valore concreto, cioè, il valore di ciò che viene ad

⁵⁸⁸ Forse conosciuta attraverso Mies M.(1996) *Woman and Work in a Sustainable Society*, *The Ecumenical Review*, 48 pp.354-368.

assumere importanza nell'esperienza situata del "crescere insieme" (*cum crescere*) ai fini di una convivenza che è basata sul riconoscimento dell'interdipendenza che unisce e al tempo stesso singularizza.

Un modo di valutare concreto, così inteso, non è riducibile a una valutazione in base a criteri di validità generale, appunto perché non è possibile recidere il legame con l'esperienza situata. Un modo di valore concreto è cioè irriducibile a una logica dell'equivalenza di fini del giudizio di valore.⁵⁸⁹ Di conseguenza, la logica della cura sostanzia quegli argomenti che rivendicano una "incommensurabilità radicale" contro l'operazione di equivalenza, cioè contro la valutazione di persone, cose, esseri rispetto a un'unità di misura astratta. In questo sta il suo potenziale di critica di un sistema che dell'espansione all'infinito della possibilità di equivalenza monetaria fa la sua matrice. Ma in questo sta anche la sfida che questa logica fa emergere: la necessità di trovare un senso condiviso, più che quantitativamente oggettivabile, della giusta misura⁵⁹⁰. Un approccio alla cura come logica di relazione conduce alla lotta per il diritto a fare le cose con cura e a prendersi cura di ciò che conta concretamente per il mantenimento e la riproduzione di ecologie propizie a una diversità di forme di benessere umano, compatibili con la convivenza con i viventi non-umani entro i limiti ecologici del pianeta. Un approccio alla cura come logica di relazione porta, cioè, a rivendicare la rilevanza, nei modi di organizzare la società, di forme concrete di valutazione e valorizzazione delle interdipendenze vitali, in quanto indispensabili in una società che aspiri a essere giusta in modo umano, vivibile ed ecologicamente sostenibile.⁵⁹¹

In quest'ottica si difende la sovranità di quello che il femminismo comunitario chiama il territorio corpo-natura, corpo-terra, rendendo così esplicito che i processi vitali di cui vogliamo prenderci cura si radicano in territori, quali la natura che abitiamo, le relazioni che costruiamo e i corpi in cui la vita si incarna. In termini analitici abbiamo bisogno di una prospettiva più ampia, olistica e articolata che forse riuscirà a ridurre il peso della cura e dia più peso anche ad altri concetti quali la sostenibilità della vita, il conflitto capitale-vita, la vulnerabilità, l'eco-dipendenza, l'interdipendenza, le vite che contano, le comunità, il territorio corpo-terra, la buona convivenza, il *buen vivir*. Forse potremmo recuperare l'idea di lavoro di riproduzione sociale per riferirci alla cura egemonica nel

⁵⁸⁹ Barca S. (2020) *Forces of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020

⁵⁹⁰ Mol A. (2008) *The Logic of Care. Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, Abingdon

⁵⁹¹ Ivi.

quadro di un sistema che importa la produzione di capitale a spese della sostenibilità della vita. E anche a cercare nuovi paradigmi che aiutino a cogliere la posta in gioco. Abbiamo di fronte una grande sfida, nel pensare alle comunità, a quelle che alcune delle compagnie chiamano “trame comunitarie”. In tempi di crisi multidimensionale e di collasso ecologico, ci troveremo probabilmente a affrontare un processo di ritorno alle dimensioni locali. I territori stanno acquisendo una grande centralità e diventeranno oggetto di contesa. L’interrogativo che rimane aperto allora è che cosa è il territorio, cosa è la foresta, chi andrà a definirlo e che tipo di comunità lo abiterà. Così, al di là della cura, la questione del comune, del comunitario, della comunità e delle trame comunitarie sono elementi cruciali.

Rileggendo George Canguilhem, Annemarie Mol definisce il rapporto tra organismo e ambiente come un rapporto di organizzazione attraverso cui si produce un certo ordine di situazione.⁵⁹² Questo ordine della situazione è propizio ad agire in vista del conseguimento di una condizione valutata positivamente. Ciò che caratterizza l’essere umano è la diversità dei modi di valutare una situazione, come positiva o negativa, da cui originano diversi ordini possibili di una stessa situazione. Ciò significa che ci sono diverse realtà che sono presenti in una stessa situazione e la complessità assume, in questo senso, una dimensione ontologica e il suo intreccio con la dimensione normativa spiega la relazione con la sfera del politico e dunque l’idea di “politica ontologica” e “diplomazia cosmica”. Un certo modo di esistenza della realtà si accompagna a un’organizzazione della situazione che è valutata positivamente secondo un criterio, tra diversi possibili, di ciò che fa valore.

L’organizzazione che una società si dà, dunque, è funzionale a un certo tipo di ordine e presuppone certi modi di relazionarsi a scapito di altri. Questo implica un “investimento delle forme”, che riguarda tanto il livello cognitivo, attraverso la creazione di categorie, che quello materiale, attraverso la creazione di infrastrutture ma anche attraverso una disciplina dei corpi e del loro sentire. Anche se “messa in forma”, la realtà resta comunque sempre in latenza multipla o ambivalente. In questo senso la realtà è sempre “storicamente, culturalmente e materialmente situata”.⁵⁹³

⁵⁹² Mol A.(1998) *Lived Reality and the Multiplicity of Norms: a Critical Tribute to George Canguilhem, Economy and Society*, 27/2, pp.274-284

⁵⁹³ Mol A.(1999) *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, *The Sociological Review*, 47/1, cit., p.75

È allora attraverso l'osservazione, l'ascolto e l'esperienza del fare insieme, come ne sono stati testimoni Eduardo Kohn e Bruce Albert nel loro impegno etico-politico alla professione, che si costituiscono riflessioni intorno a cui dobbiamo orientare i riferimenti normativi di una possibile logica della cura, su ciò che è giusto fare e come è bene farlo. Questi riferimenti normativi si costituiscono, cioè, all'interno della relazione e nel contesto specifico di azione. La logica della cura, in questo senso, è volta a valorizzare al singolarità, cioè a prenderla in conto e a farne elemento rilevante per trovare nella pratica i gesti e le forme adatte a generare un benessere che si definisce come tale nell'esperienza relazionale condivisa. Questo vuol dire che attraverso la cura si può esprimere una forma di autonomia, nel senso che non si seguono regole o definizioni imposte dall'esterno ma c'è un'attenzione alla normatività concreta che emerge dalla situazione, a partire dalle interdipendenze vitali e dalle loro configurazioni specifiche in situazione.

Appunto perché la logica della cura resiste alla traduzione in norme generalizzabili e non può che essere snaturata dalla riduzione a regole generali la sua integrazione in contesti istituzionali può risultare problematica. La valutazione della "buona cura", infatti, non può che essere discrezionale, cioè richiede la familiarizzazione con la situazione.⁵⁹⁴ In altri termini, le decisioni prese sulla base della logica della cura non sono giustificabili in astratto: si giustificano sulla base di un sito trasformativo della relazione valutabile come positivo a partire dall'esperienza. Questo allora richiede la sfida di lasciare un margine nell'applicazione di qualsiasi norma che si voglia generare ma anche di essere capaci di far giocare assieme la logica della cura e le altre logiche di relazione nel trovare modi di fare e organizzare.

Come sottolineato da David Graeber, il concetto moderno di "consumo" ha potuto affermarsi una volta che "le persone hanno cominciato sempre più a vedersi come esseri isolati che definiscono le loro relazioni con il mondo non in termini di relazioni sociali ma nei termini di diritti di proprietà"⁵⁹⁵. La logica qui proposta è quella di lasciar esistere altri tipi di soggetti la cui autonomia non è intesa come autosufficienza e dominio sul mondo, ma come autonomia relazionale che si sviluppa nel rapporto di

⁵⁹⁴ Cementeri L.(2021) La cura come logica di relazione e pratica del valore concreto, in *Ecologie della cura* in *Ecologie della cura, Prospettive transfemministe*, a cura di Fragnito M. e Tola M, Orthotes, Napoli-Salerno

⁵⁹⁵ Graeber D (2007) *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Oakland, CA2007, p.68

interdipendenza con altri esseri viventi, umani e non, e con un contesto materiale. Un'autonomia che si esprime nell'assunzione di responsabilità concrete, e in una capacità di rispondere a ciò che mette a rischio un'indipendenza vitale, in forme che la riparano.⁵⁹⁶ In questo senso Annemarie Mol scrive: “Le pratiche di cura sono eterotopie per la filosofia occidentale. Un'eterotopia è un luogo che è altro. Permette di vedere vecchie questioni con occhi nuovi; e di ascoltare con orecchie curiose ciò che sembra parlare da sé. Questa specifica eterotopia, tuttavia, quella della cura, non è altrove, ma dentro. Offre contrasti che ci aiutano a capire meglio la dimensione della “scelta”, mentre rivelano anche dove la “scelta” incontra i suoi limiti”⁵⁹⁷.

Questa conclusione non vuol portare all'affermazione che la logica della cura sia buona a prescindere, questa può senza dubbio portare a difficoltà di coordinamento, e sarebbe una questione tutta da valutare. Quello che però di quest'approccio della logica della cura può essere utile in questa sede è l'insistenza proposta sulla necessità di una molteplicità di logiche di relazione contro la loro riduzione, rilanciando inoltre un'idea di circolarità e non solo reciprocità nelle relazionali⁵⁹⁸. L'obiettivo qui non è quello di definire una soluzione vera a come organizzare la molteplicità esplorata in vista del conseguimento di obiettivi condivisi. Questa ricerca infatti vuole offrire degli strumenti utili per organizzare e rendere intellegibile questa molteplicità ontologica, mostrandone la forza e la debolezza, le dinamiche dei modi di coordinamento che la agevolano o ostacolano. In questo senso, l'approccio alla cura come logica è qui un approccio critico e ricostruttivo insieme, e non risolutivo, nel senso che pare offra degli strumenti di comprensione della complessità, utili per immaginare una nuova relazione diplomaticamente cosmica.

L'intenzione era quella di muoversi in direzione di una fluidificazione dei dualismi, primo tra tutti quello di natura e cultura, per porci al di là delle contrapposizioni permettendoci di pensare all'*agency* estesa ai sé di una ecologia vasta. In questo senso il termine natura è stato usato consapevolmente, all'interno di discorsi che accompagnano la sua stessa crisi, nel tentativo di muoverci in direzione di uno

⁵⁹⁶ Cementeri L.(2021) La cura come logica di relazione e pratica del valore concreto, in *Ecologie della cura* in *Ecologie della cura, Prospettive transfemministe*, a cura di Fragnito M. e Tola M, Orthotes, Napoli-Salerno, p.85

⁵⁹⁷ Mol A.(2008) *The Logic of Care. Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, Abingdon cit. p.91

⁵⁹⁸ Pignarre P. e Strengerl (2005) *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoutement*, La Découverte, Paris.

sradicamento antropologico del discorso sul mondo, verso, quindi, il tentativo di pensare il mondo consapevoli che quando lo si pensa, certo, lo si pensa dal punto di vista dell'umano, e che al contempo questo stesso pensiero appartiene allo stesso intreccio di pensiero che costituisce il mondo, la foresta, la natura. Non si tratta allora di indicare l'uomo come dietro, sotto o sopra la natura, vi apparteniamo come ne appartengono i non umani. Non si tratta allora di animizzare o reincantare la natura, quanto piuttosto pensare l'umano e la natura dentro l'intreccio in cui si costituiscono.

Conclusione

Questa tesi delinea un possibile percorso di lettura incentrato sulla ricostruzione dei nessi tra questioni epistemologiche, ontologiche, etiche e politiche nelle prospettive teoriche a quella che è stata definita “svolta ecologica”. Per valutarne le criticità, le novità e gli orizzonti da cui poter aprire una discussione proficua sono state discusse modalità e finalità della descrizione etnografica proposte dalla “svolta ontologica”. Il modo in cui autori come Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad, Eduardo Kohn e Albert Bruce hanno interpretato i loro approcci teorici ha guidato la ricerca nella valutazione del coinvolgimento trasformativo rispettivamente dei “mondi” dell’etnografo e degli “altri”. L’apporto nell’esplorare i concetti di *altro* e di *agency* ha aperto riflessioni sull’autorità e sulla scrittura etnografica in generale. È stato necessario posizionare storicamente e politicamente l’*engagement* degli antropologi in quanto è emersa l’idea che molti conflitti ambientali contemporanei sono in effetti conflitti in cui emergono ontologie e mondi possibili differenti da quelli prospettati dalle bipartizioni natura/cultura, scienza/politica, umano/non-umano. L’antropologia in questo senso ci prende per mano, guidandoci nella complessità delle comunità amazzoniche e nelle relazioni interne ed esterne con la foresta, attraverso un lavoro diplomatico. Esplorando la crisi concettuale e climatica è emersa l’esigenza di trovare spazi, sia teorici che politici e giuridici per lasciare margine di ascolto alle vite umane e non umane che si presentano. Nel 2008 in Ecuador si è creato lo spazio politico per poter sancire costituzionalmente il diritto alla natura, o Pacha Mama. Il rispetto di questa legge significa proteggere lo spazio nel quale si riproduce e si realizza la vita: la natura ha il diritto al riconoscimento dei suoi diritti relativi alla conservazione e alla rigenerazione della sua vitalità, struttura, funzioni e processi evolutivi. Ogni persona, comunità, popolo o nazionalità può esigere l’applicazione dei diritti della natura davanti alle autorità competenti. In questo senso gli strumenti concettuali forniti da Eduardo Kohn e dalla svolta ontologica, pur nei loro limiti, sono stati utili per comprendere cosa significhi e come proteggere madre natura. La foresta, compresa di tutti gli esseri viventi abitanti in essa, comunica e pensa attraverso immagini. L’umano allora viene marginalizzato, contro la propensione di sentirsi padroni del mondo, alla specificità linguistica, razionale e simbolica di un pensiero molto più grande che si estende in tutta

l'ecologia dei sé. Sfidando i fondamenti stessi dell'antropologia, mettendo in discussione i presupposti di base su cosa significa essere umani, e per questo distinti da tutte le altre forme di vita, ci troviamo costretti a partecipare a una interazione planetaria molto più grande di noi.

Guardando all'antropologia filosofica e politica di questi anni, in collaborazione con la biologia, lo stimolo è rivolto a cercare di capire come questa comunicazione avviene. I popoli amazzonici, immersi in uno degli ecosistemi più complessi al mondo, ci guidano a entrare in relazione con gli altri esseri viventi attraverso sogni, psichedelici e una cosmologia immersa nella vita della foresta. La tradizione occidentale, propensa a un lavoro di separazione dal resto del mondo, nel confrontarsi con modalità aperte, in cui i dualismi, seppur presenti, hanno un confronto mobile con la vita, collassa. Questo collasso, tuttavia, può risultare un'opportunità per approfondire come le nostre vite e quelle degli altri esseri viventi sono inestricabilmente interconnesse nella grande rete della vita, della foresta, e se vogliamo della natura. Davanti a noi si dischiudono nuovi strumenti concettuali e nuove visioni ispirate alla catena delle interrelazioni e alle modalità di comunicazione con cui la foresta, con e in noi, "parla".

La direzione dell'antropologia risulta inedita ed entusiasmante, offrendo un modo più ampio e aperto di pensare a un pianeta radicalmente condiviso. Sostanzialmente, sradicando molte delle credenze culturalmente radicate, ci porta a comprendere come le difficoltà di un sistema spesso possono passare inosservate semplicemente per i limiti dati da certi presupposti metafisici che la accompagnano. Decostruire le fondamenta che costituiscono la base del pensiero "accademico" occidentale, compreso quello antropologico, è un obiettivo grande, quasi insormontabile. Le comunità amazzoniche nella loro alterità forniscono alcuni strumenti utili per rivalutare molti concetti occidentali, costruendo una genealogia del mondo occidentale, una "contro-antropologia". La collaborazione di Bruce Albert e Davi Kopenawa è senza dubbio un esempio eccellente di relazione non paternalistica né neo-coloniale e di come due strategie espositive si possono intrecciare fino a reincorporarsi in visioni del mondo empaticamente vicine. Solo attraverso questa decostruzione e attraverso una considerazione ontologica possiamo iniziare a riconoscerne la ricchezza. Tuttavia, l'appassionante difesa dell'esistenza dei popoli nativi non può essere inghiottita dalla macchina civilizzatrice occidentale. Alla descrizione di "bianchi" come "il popolo delle

merci”, di coloro che non sanno sognare o sognano solo sé stessi, sorge l’emergenza di una modalità di ascolto che sia in grado di risvegliare le nostre modalità politiche, legali, biologiche, accademiche e il “nostro” rapporto malsano con la terra.

Le difficoltà, però, non mancano. Proporre una scienza psichedelica ha le sue probabilità disorientanti, affidarsi ai sogni può sembrare una modalità forviante. Assumere gli strumenti di una data cosmologia come ontologici, facendone a sua volta cultura, può essere rischioso sia aprendo una valutazione sulla comunicabilità che questi mondi, ontologicamente costituiti, potrebbero avere, sia per l’espropriazione che i concetti storicamente determinati subirebbero nel tentativo di trapiantarli, in sostituzione a quelli occidentali ormai esauriti. L’attenzione allora deve essere rivolta oltre che all’espropriazione di terreni e ambienti di vita, anche ai concetti. Risulta forviante il movimento applicativo di teorie occidentali sul mondo amazzonico, come in parte fa Eduardo Kohn con la semiotica, e anche in direzione opposta: il pensiero occidentale non ha bisogno di concetti amazzonici per affrontare la crisi planetaria in corso, ha bisogno di un confronto per ripensare le proprie fondamenta, e in questo senso il portato dell’incontro etnografico è alto.

Confrontarsi con un sistema capitalista volto solo alla riproduzione, dall’interno, non è un compito facile. Ed è la sfida che si apre nella conclusione di questa ricerca. L’emergenza estrattiva è il primo bersaglio politico delle popolazioni amerinde, per il rispetto del territorio, ma gli stati, compreso quello dell’Ecuador, continuano ad usare la logica del profitto. Per questa ragione il percorso di ricerca ontologica delineato si muove inizialmente su concetti teoretici ed epistemici per poi cercare di entrare in questioni estetiche ed etiche, è necessario infatti un cambiamento pratico, sradicante, perché ci possa essere speranza per le generazioni future. La natura in questo percorso riconquista un’*agency* e nel suo effetto di ritorno ci cambia. Epistemicamente l’abduzione diventa uno strumento essenziale per accorgerci dell’emersione di nuovi, o evoluti, concetti. Tentando allora di assumere un approccio relazionale, che ammetta una commistione tra sociale e naturale, per cui la creazione di valore non si dà sulla natura, ma attraverso di essa – cioè dentro i rapporti socio-naturali che emergono dall’articolazione variabile di capitale, potere e ambiente il riscaldamento climatico corrisponde alla crisi del capitalismo, inteso come paradigma organizzativo ed epistemologico capace di perpetuare la concezione dualistica uomo-natura e individuare

nel mercato la modalità di mediazione tra le due. L'etica si dovrà adattare allora non solo all'emersione estetica di soggetti non umani, e alla loro essenziale presenza per la sopravvivenza, ma anche a combattere un sistema di valori basato sull'accumulo di capitale. In questo senso è stata proposta la lettura di Isabelle Stenger, Puig de la Bellacasa e Anna Tsing, come esempi di etica della cura. Con la premura di non perdere di vista l'obiettivo eco-centrico, sembra che l'eco-femminismo moderno abbia qualcosa da dire in proposito. In questo senso "reincarnare il mondo"⁵⁹⁹ può significare svoltare per "reinventare la vita", costruire pratiche e relazioni collettive affettivamente dense, contro la logica dello sfruttamento e della violenza. L'intento è aprire la riflessione su che cosa possa essere la vita oltre il "disincantamento" insito nella razionalità capitalista, capace di mettere in scena solo la sfera riproduttiva. È necessario allora rivalorizzare gli ambiti di vita perché la capacità di autodeterminazione e autogoverno siano rispettate. Per poter confluire in politiche rigenerative è necessario che la crisi del capitale non si trasformi in una crisi dei progetti di trasformazione sociale, ma che sia essa una possibilità di liberazione.

⁵⁹⁹ Federici S (2018), *Reincarnare il mondo, femminismo e politica del commons*, Ombre Corte, Verona

Bibliografia

- Albert B. (1990) On Yanomami Warfare: A Rejoinder, in *Current Anthropology* 31,p.558-562
- Albert B (1997) *Saùdade Yanomami. Um manual etnolinguístico*, Museu Goldi, Belém
- Albert B (2010) *Post Scriptum* in Alber B. e Kopenawa D.(2010) *La caduta del cielo*, trad.ita Palmieri e Lucera, Nottetempo 2018
- Albert B. (2014) *Yanomami: retour sur image(s)*, in Fondation Cartier Trente Ans pour l'Art Contemporain, Fondation Cartier pour l'art contemporain/Actes Sud, Paris, vol.2, pp.237-248
- Agamben G. (2007) *L'amico*, nottetempo, Roma
- Baluška F, Mancuso S, Volkmann D & Barlow P (2009) *The 'root-brain' hypothesis of Charles and Francis Darwin: revival after more than 125 years*. *Plant signaling & behavior*, 4(12), pp.1121-1127
- Barad K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham
- Barbero A., Leonardi, E. (2017). *Introduzione. Il sintomo-Antropocene.*, in J. Moore, *Antropocene o Capitalocene?* Verona, Ombre corte
- Barbieri M., (2015), *Code Biology, A New Science of Life*, Springer, Dordrecht.
- Barca S. (2016). *The Political in Environmental History, Keynote Speech* alla conferenza "Historical Materialism
- Barca S. (2020) *Forces of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020
- Bateson G. (1974) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine
- Bateson G. (1976) *Forma sostanza e differenza*, in *Id. Verso un'ecologia della mente*, trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano pp.488-506
- Battaglia D. (2014) *Cosmos as Commons: An Activation of Cosmic Diplomacy*, E-Flux, no. 58 October
- Becker M., (2012) *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*, Lanham, Md. Rowman and Littlefield
- Bell C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimension*, Oxford University Press, New York
- Bellucci F. (2017) *Peirce's Speculative Grammar: Logica as Semiotics*, Taylor & Francis Ltd
- Bennett J. (2001) *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2
- Bennett J. (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duka University Press, Durham NC
- Biberg I., von Linné C. (1749), *Specimen Academicum de Oeconomia Naturae*, Uppsala.

- Bolsonaro (2019) Discorso Onu:
https://www.youtube.com/watch?v=7OfUQd45ETw&ab_channel=Estad%C3%A3o
- Borges J. L. (1989) *Obras completas*. Vol. 1. Buenos Aires: Emecé Editores
- Branca D. (2019) *Sciamanismo andino e le componenti animiche aymara*, in S. Beggiora, a cura di, *Il cosmo sciamanico*, Milano, Franco Angeli, pp. 269-286.
- Brigati R. (2007) *La ricerca dell'incertezza. Prolegomeni al realismo*, in Brigati R. e Frega R (a cura di) *Relativismo in gioco: regole saperi politiche*, n. monografico di Discipline Filosofiche, 17, 2, Quodlibet, Macerata pp.7-30
- Brigati R. (2019) *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 299-354
- Brigati, R. e Gamberi, V. (a cura di) (2019) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet.
- Butler Judith (2005) *La vita psichica del potere: teorie e soggettivazione e dell'assoggettamento*, trad. it. di E.Bonini e C.Scaramuzzi, Meltem, Roma
- Callicott J.B. (1989), *In defense of land ethic. Essays in environmental philosophy*, State University of New York Press, New York
- Callicott J.B (1999), *Beyond the land Ethic. More Essay in environmental philosophy*, State University of New York Press, New York
- Callicott J.B (2014), *Thinking like a planet. The land ethic and the earth ethic*, Oxford University Press, Oxford.
- Campione (2002) *Maschere. Identità plurali*, Edizioni Punto A e ISCAA, Cagliari
- Candea M. (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture*, in *Critique of Anthropology*, 30, (2),pp.172-179
- Carpa F. (1986) *The Santiago theory of life and cognition*, in *Revision*, Summer/Fall, pp. 59-61.
- Carrithers (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture*, in *Critique of Anthropology*, 30, (2), pp.156-168
- Carvajal F. G. (1988) *La scoperta del Rio delle Amazzoni*, Edizioni Studio Tesi
- Cavell S. (2005) *Philosophy and Animal life*, Columbia University Press, New York
- Cecconi A. (2012) *I sogni vengono da fuori. Un'etnografia della notte*, Editpress
- Cementeri L. (2021) *La cura come logica di relazione e pratica del valore concreto*, in *Ecologie della cura in Ecologie della cura, Prospettive transfemministe*, a cura di Fragnito M. e Tola M, Orthotes, Napoli-Salerno
- Chakraborty P. (2018) *Anthropology's front-lines: Notes on crisis, coloniality, and violence*.
<https://footnotesblog.com/2018/06/17/guest-post-anthropologys-front-lines-notes-on-crisis-coloniality-and-violence/>

- Chiaradonna R, Faciognanò f, Trabattoni F. (eds) (2018) *Ancient Ontologies. Contemporary Debates*, numero monografico di Discipline Filosofiche, 28, I, Quidlibet, Macerata
- Choy, Timothy K., et. al, (2009) *A New Form of Collaboration in Cultural Anthropology: Matsutake World*, in *American Ethnologist*, 36 (2), pp.380-403
- Chua L (2015) *Troubled Landscapes, Troubling Anthropology: Co-Presence, Necessity, and the Making of Ethnographic Knowledge*, *Journal of Royal Anthropological Institute*, 21, 3, pp. 641-659
- Coccia E. (2021) L'io è foresta, Prefazione all'edizione italiana in Kohn E.(2021) *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna
- Coccia E., (2020) *Nature is not your Household*, in Bruno Latour, Peter Weibel, *Critical Zones. The science and Politics of landing on earth*, MIT Press, Cambridge (MA), pp.300-303.
- Csordas T.J (1990) *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, *Ethos*, 18, I, pp.5-47
- D'Andrade R. (1995) *Moral Models in Anthropology*, in *Current Anthropology*, XXXVI (3) pp. 399-408.
DOI : [10.1086/204377](https://doi.org/10.1086/204377)
- Darwin C., (1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, New York: Appleton. Vol. 1
- De la Cadena, M. (2010) *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics*. *Cultural Anthropology* 25 (2) pp.334–370
- De la Cadena M, (2014) *Runa, human but not only*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2) pp. 253–259
- De Mello C (2020) *Ministro do Meio Ambiente defende passar 'a boiada' e 'mudar' regras enquanto atenção da mídia está voltada para a Covid-19:*
<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>
- De Ortiuguera (1989) [1581-85] *Jornada del río Marañion, con todo lo acaecido en ella y otras cosas notables dignas de ser sabias, acaecidas en las Indias occidentales*, in *La Gobernacion de los Quijos (1559-1621)* , a cura di C. Landazuri, IAP-CETA, Iquitos pp.357-380
- Deacon T.W (1997) *The symbolic species. The co-evolution of the language and the brain*, W.W. Norton &Company, New York
- Deacon T.W. (2006) *Emergence: The Hole at the Wheel's Hub*, in *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, a cura di P. Clayton e P. Davies, Oxford University Press, Oxford, pp.111-150
- Deacon T.W (2011), *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W.W. Norton & Company, New York.
- Deacon T.W. (2012) *Natura incompleta: come la mente è emersa dalla materia*, trad. it. di A. Tutino, Le scienze, Roma

- Deleuze G. e Guattari F. (2006) *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma (orig. 1980)
- Descartes, R (1637), *Discorso sul metodo*, cit. in Barbero e Leonardi 2017
- Descola Ph. (2005) *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano tr.it Annalisa D'Orsi 2021
- Descola Ph, (2014) *All too human (still) A comment on Eduardo Kohn's How forests think* HAU: Journal of Ethnographic Theory 4 (2) pp. 267–277
- Descola Ph., (2014) *The difficulty of composing worlds (and replying to objections)*, in HAU: Journal of Ethnographic Theory, 4 (3)
- Descola Ph. (2019). *Modi di essere e forme di dipendenza*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.), Macerata, Quodlibet, (or. 2014)
- Descola Ph., Pálsson, G. (2004). *Introduction*, in P. Descola, G. Pálsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (or. 1996)
- Dewey J. (1929) *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Gifford Lectures, London
- Di Tullio V. (2021) *Burnout: Incendi in Amazzonia e Covid-19 nell'era del surriscaldamento globale* <https://www.lavoroculturale.org/burnout-incendi-in-amazzonia-e-covid-19-nellera-del-surriscaldamento-globale/viola-di-tullio/2021/>
- Diamond Cora (2008) *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, in *Philosophy and Animal Life*, a cura di S. Cavell et.al
- Dilthey W.(1894) Trad. it. Brigati R. *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, pp. 131-281. Unicopli, Milano, 1979
- Eriksen T. H., (2017), *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino
- Fabian (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press
- Fassin D., (2013) *Why Ethnography matters: On Anthropology and Its Publics*, in Cultural Anthropology, XXVIII (4) pp.621-646. DOI : 10.1111/cuan.12030
- Favret-Saada J.(2017), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris 1977, p. 37 in Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre
- Federici S (2018), *Reincarnare il mondo, femminismo e politica del commons*, Ombre Corte, Verona
- Ferraris (2013) *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari
- Fragnito M. e Tola M.(2012) *Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura*, in *Ecologie della cura, Prospettive transfemministe*, a cura di Fragnito M. e Tola M, Orthotes, Napoli-Salerno
- G. Harvey (2013), *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, New York pp.77-91

- Gamberi V. (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?* in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp.11-52
- Gardini M. (2002) *Derrida e gli atti linguistici: oltre la polemica con Searle*, CLUEB, Bologna
- Geertz C.(1973). *Interpretazione di culture* tr.it Bona E, il Mulino, Bologna 1988
- Gell A. (2021) *Arte e agency. Una teoria antropologica*, trad. it. di G. Policastro, Raffaello Cortina, Milano.
- Gheerbrant A (1952) *L'expédition Or énoque- Amazone*, Gallimard, Paris
- Gilligan C. (1982) *Una voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trd.it. Bottini A. Feltrinelli, Milano 1987
- Goody J (1997) *Representation and Contradictions. Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Blackwell, Oxford, tr. It Maria Gregorio, *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, Feltrinelli, Milano 2000
- Gould S. J. (1981) *The Mismeasure of Man*, W.W. Norton and Company, New York, London
- Graeber, D. (2004). *Fragments of an anarchist anthropology*. University of Chicago Press.
- Graeber D. (2005) *Fetishism as social creativity: or, fetishes are gods in the process of construction*, in *Anthropological Theory*
- Graeber D. (2007) *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Okland, CA2007
- Graeber D. (2014). *There Never Was a West: Or, Democracy Emerges from the Spaces In Between*. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 1-43.
- Graeber D. (2015) *Radical alterity is just another way of saying "reality". A reply to Eduardo Viveiros de Castro*, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", 5, pp.1-41
- Gramsci A. (1975) *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino
- Gualinga E.(2017) https://www.youtube.com/watch?v=nnLvVNsUmnY&ab_channel=EriberitoGualinga
- Hadot P. (2004) *Il velo d'Iside. Storia dell'idea di natura* trad. it. D. Tradizzo, Einaudi 2005
- Hage G. (2012) [Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today](#). *Critique of Anthropology* 32, n.3, pp. 285–308
- Haraway D. (2003) *The companion species Manifesto: dogs, people and significant otherness*, Prickly Paradigm, Chicago
- Haraway D. (2008), *When Species Meet*, Univerisity of Minnesota Press, Minneapolis
- Haraway D., (2016), *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, DeriveApprodi, Roma
- Haraway D. (2019) *Chthulucene*, Nero, Collana Not, tr. It. Claudia Durastanti e Clara Ciccioni

- Harding S.(2013) *Towards an animistic science of the Earth*, in G. Harvey, a cura di, *The Handbook of Contemporary Animism*, Abingdon, Routledge, pp. 373-384
- Heidegger M. (1927) *Essere e tempo*, tr. It, Martini A., Longanesi, Milano, 2006
- Heidegger M.(1952) *Dell'essenza del fondamento*,Fratelli Bocca, Milano
- Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (2007) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge trad. it. *Pensare attraverso le cose*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019
- Herrera C.E.G, Palsson G. (2014), *The forest and the trees* | Hau: Journal of Ethnographic Theory 4 (2) pp.237–243
- Hertz R. (2017) *La preminenza della mano destra: studio sulla polarità religiosa*, tr.it. di D. Altobelli, Mimesis, Udine
- Holbraad, M. (2007) *The Power of Powder. Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifà*, in A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell, (a cura di) *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, New York, Routledge, 2007, pp. 189-225; trad. it. *Il potere della polvere. Molteplicità e movimento nella cosmologia divinatrice dell'ifà cubano*, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 225-274.
- Holbraad M, Willerslev R. (2007) *Afterword. Transcendental Persepectivism: Anonymous Viewpoint form Inner Asia*, Inner Asia, 9, pp.329-254
- Holbraad, (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture*, in *Critique of Antropology*, 30, (2), pp.179-185
- Holbraad M.(2012) *Truth in motion: The recursive anthropology of cuban divination*, University of Chicago Press, Chicago
- Howard H. (2001) *The physics of symbols: Bridging the epistemic cut*. Biosystems 60 pp. 5–21 <https://www.indigenouaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/?fbclid=IwAR1eqAmdEv6J7Vkc9FIJ48YttoQnfFr4WddcGDd9oMf4wFyH8jEwLY6R9e4>
- Husserl (1900-01) *Ricerche logiche*, tr.it Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano 1968
- Hutukara Associação Yanomami: www.hutukara.org
- Illetterati L (2023), *Per un naturalismo non-naturalistico, pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, Filosofia politica
- Illetterati L. (2023) *Diventare paesaggio. Prospettive ontologiche, pratiche e politiche*, Sudi Filosofici, Bibliopolis
- Indigenous Action (2020) *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto*
- Ingold T. (2000) *Sogno di una notte circumpolare* in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) Macerata, Quodlibet pp.53-92
- Ingold T (2000) *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London, New York

- Ingold T. (2006) Rethinking the Animate, Re- Animating Thought, *Ethnos. Journal of Anthropology*, 7, I, pp.9-20
- Ingold T. (2007) *Materials against Materiality*, *Archaeological Dialogues*, 14, I, pp.1-16
- Ingold T. (2008) *Anthropology is Not Ethnography*, *Proceedings of the British Academy*, 154, pp.69-92
- Ingold T. (2013) *Making Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Routledge, London
- Ingold T. e Hallam E. (2014) *Making and Growing. Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*, Ashgate, Frnham
- Jackson M. (1996) *Introducion. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique*, in Jackson *Things As They Are. New Direction in Phenomenological Anthropology*, Indiana University Press, Bloomington, pp.1-50
- James W. (1909) *A Pluralistic Universe*, Langmans, Green and Co, New York
- Keane W. (2017) *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp5-6
- Kirksey E. e Helmreich (2010) *The emergence of Multispecies Ethnography*, in *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp.545-575
- Kohn E. (2002) *Natural Engagement and Ecological Aesthetic among the Àvila Runa of Amazonian Ecuador*; Tesi di dottorato, University of Wisconsin
- Kohn E. (2005) *Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing*, in *Ethnos*, 70 (2), pp.179-196
- Kohn E. (2013) *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, Berkeley and Los Angeles; tr. It. *Come pensano le foreste, Per un'antropologia oltre l'umano*, Alessandro Lucera e Alessandro Palmeri, Nottetempo, Bologna 2021
- Kohn E., (2014), *Further thoughts on sylvan thinking* | *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 275–288
- Kohn E. (2015) «*Anthropology of Ontologies*», in *Annual Review of Anthropology*, 44 (1) pp. 311-327.
- Kohn E (2018) “*Philosophe, trop philosophe*,” translated by Grégory Delaplace. *Cahiers philosophiques* 153
- Kohn E. (2022) a American Library in Paris, 32 Aprile <https://www.youtube.com/watch?v=rjBMrm6RWzI&t=49s>
- Kohn E. (2022), *Forest Forms and Ethical Life*, *Environmental Humanities* 14:2 / July 2022
- Kopenawa, D., Albert, B. (2018). *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010)
- Kopenawa, D., Albert, B. (2023) *Lo spirito della foresta*, Nottetempo, Milano, orig.2022

- Kymlicka W., Donaldson S. (2011), *Zoopolis. A political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford. in Latour B., *Politiche della Natura. Per una demarcazione delle scienze*, trad. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Latour B. (1988). *Irreductions In The pasteurization of France*, part 2. Translated by John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Latour B. (1993) *We Have Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA)
- Latour B. (1995) *Non siamo mai stati moderni*, trad.it. di G. Lagomarsino e C. Milani, Elèuthera, Milano
- Latour B. (1998) *To Modernize or to Ecologize? That's the Question*. In *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, edited by Bruce Braun and Noel Castree, 221–42. London, Routledge
- Latour B (1999) *Pandora's Hope : Essy on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge MA
- Latour B. (1999) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte; trad. it. *Politiche della natura*, Milano, Raffaello Cortina, 2000
- Latour B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Action-Network-Theory*, Oxford University Press, New York
- Latour B. (2012) *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte
- Latour B. (2013) *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 201
- Latour B. (2014) *On selves, forms, and force*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 261–266
- Leber-Warren Emily, (2021) *The Fight to Secure Rights for Rainforests, Essay / Human Nature* <https://www.sapiens.org/culture/eduardo-kohn-sarayaku/?fbclid=IwAR0m3GVPo5gA2jZ7N3yhleUmGF0mNKi0D9BTbhJTheNu2IkoFN0RieEnyS4>,
- Lejeune (1980) *Je est un autre, L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Edition de Seuil, Paris p. 235-236
- Leopold A. (2019), *Pensare come una montagna*, A Sand County Almanac trad. it. di A.Roveda, Piano B, Prato.
- Lévi-Strauss C. (1958) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris tr. It. Paolo Caruso, *Antropologia Strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966
- Lèvi-Strauss C.(1964) *Il pensiero selvaggio*, trd. It. di P.Caruso, Il Saggiatore, Milano
- Lévi-Strauss (1993) *Présentation*, in *Chroniques d'une Conquete*, in *Ethnies*, 14. p.5-7
- Lèvy- Bruhl C.(1910) *How natives think* tr.it di S. Lener, *Psiche e società primitive*, Newton Compton 1970
- Lindeman R.L (1942) *The trophic-dynamic aspect of ecology in Ecology*, vol. 23, 1942, pp.399-418

- Lommel A.(1972) *Masks. Their Meanings and Fuction*, Fedele Editions, New York
- Lovelock, J. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. cit. in Harding (2013), pp. 373-384
- Lovett R. (2010) *African dust keeps Amazon blooming*. Nature: DOI<https://doi.org/10.1038/news.2010.396>
- Luisi M. (2008), *Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C.S. Peirce e E.Husserl*, Tesi di Dottorato
- MacClancy J., (1996) *Popularizing Anthropology*, in J. MacClancy, C. McDonough *Popularizing Anthropology*, Routledge, London & New York: 1-57.DOI : [10.4324/9780203436752](https://doi.org/10.4324/9780203436752)
- MacClancy J., (2002) «*Introduction: Taking People Seriously*», in J. MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago University Press, Chicago pp. 1–14.
- MacClancy J., (2013) *Anthropology in the Public Arena: Historical and Contemporary Contexts*, Wiley-Blackwell, Chichester & Oxford.
- Macdonald T. (1979) *Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Become Cattleman*, Tesi di dottorato, Univeristy of Illinois, Urbana
- MacMillan (1995) *At the End of The Rainbow. Gold, Land and People in Brazil Amazon*, Earthscan Publications Ltd, London
- Mancuso A. (2020), *Antropologia, “svolta ontologica”, politica*, Rivista di antropologia contemporanea, Fascicolo 1, Gennaio-Giugno doi: 10.48272/98938
- Mancuso, A. (2020) *La ‘svolta ontologica’ e le questioni epistemologiche in antropologia*, in Rivista di antropologia contemporanea 1/2020, Bologna, Società editrice Il Mulino
- Maturana H.M (1970) *Biology of Cognition*, in Research Report *BLC 9.0*, Univeristy of Illinois, Urbana
- Mauss M (1923-24) *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les societes archaiques*, L’Année sociologique, tr. It. di Franco Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche*, Einaudi, Torino 1965
- Mauss M. (1998) *Art and Agency, An Anthropology Theory*, Claredon Press, Oxford
- Mellino, M. (2005). *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi editore, pp.113-150.
- Melo M. (2014). *Voces de la selva en el estrado de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. SUR: Revista Internacional de Derechos Humanos 11, n. 20
- Merchant C. (1989), *The Death of Nature. Women, Ecology, and the scientific revolution*, Harper & Row, New York trad. it. P,Savoia, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, Editrice Bibliografica, Milano 2022
- Merleau-Ponty M., (1996) *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina. In Illetterati L (2023), *Per un naturalismo non-naturalistico, pensare la natura fra epistemologia e ontologia*, Filosofia politica

- Mies M.(1996) *Woman and Work in a Sustainable Society* ,The Ecumenical Review, 48 pp.354-368.
- Mol A.(1998) *Lived Reality and the Multiplicity of Norms: a Critical Tribute to George Canguilhem*, *Economy and Society*, 27/2, pp.274-284
- Mol A.(1999) *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, The Sociological Review, 47/1
- Mol A.(2002) *The body Multiple: ontology in medical practice*, Duke University Press, Durham-London,
- Mol A.(2008) *The Logic of Care. Health and the Problem of Patient Choice*, Rout-ledge, Abingdon
- Mullin M. e Cassidy R. (2007) *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*, Berg, Oxford
- Muratorio (1987) *Rucuyaya Alonso y la Historia social y economica del Alto Napo, 1850-1950*, ediciones Abya-Yala, Quito
- Naess A. (1993) *Ecology, Community and lifestyle*, Cambridg University Press, Cambridge
- Naess A. (2016) *Introduzione all'ecologia*, trad. ita. Di L.Valera, ETS, Pisa, 2016;
- Nietzsche F. (1887) *La gaia scienza*, tr.it. Masini F., Adelphi, Milano 1965
- Oberem (1980) *Los Quijos: Historia de la transculturacion de un gupo indigena en el Oriente ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropologia, Otvalo.
- Ochoa T.R (2007) *Version of the Dead: Kalunga, Cuban-Kongo Mareiality, and Ethnography*, in *Cultural Anthropology*, 22 (4), pp. 473-500
- Odum E.P (1953), *Fundamentals of Ecology*. W.B. Saunders Company, Philadelphia
- Oppermann S. (2013), *Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory*, in Gaard G., Estok S. e Oppermann S., *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*, Routledge, London e New York
- Osmond Humphry, (1957) *A review of the clinical effects of psychotomimetic agents*, DOI: 10.1111/j.1749-6632.1957.tb40738.x
- Paci E. (1949) *Ingens sylva*, n.ed., Bompiani, Milano 1994
- Pandian A. (2014) *Thinking like a mountain*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 245–252
- Papineau D.(2016) *Naturalism*, in Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 Edition
- Paton R., and Koichiro M. (1998) *Some common themes for enzymes and verbs*. *Acta Biotheoretica* 46 (2) p. 131
- Pedersen M.A (2012) *Common nonsense: a review of certain recent review of the “ontological turn”*, *Anthropology of this Century*, Oct. 5

- Peirce C. S. (1893) *Immortality in the Light of Synechism*, In *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893–1913), edited by The Peirce Edition Project, 1–3. Bloomington: Indiana University Press, 19983
- Peirce C. S. (1903) *Three Normative Sciences*. In *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893–1913), edited by The Peirce Edition Project, 196–207. Bloomington: Indiana University Press, 1998201
- Peirce C. S. (1931) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge Ma
- Peirce C.S (1992), *A guess at the Riddle*, in *The Essencial Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol. 1 (1867-1893), cit., pp.245-279 in Kohn (2013)
- Peirce C. S. (1998) *The Essencial Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol 2 (1867-1893), a cura di Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington
- Peirce C.S (2003) *Dalle categorie alla semiotica*, Opere pp.117-126
- Peirce C.S. (2003) *Grammatica speculativa*, in Id., Opere p.163-175
- Pignarre P. e StrengerI (2005) *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoutement*, La Découverte, Paris.
- Pines S. (2015), *Le metamorfosi della libertà. Tra Atene e Gerusalemme*, a cura d A.Guidi, Neri Pozza, Vicenza.
- Pizza G. (2012) *Second Natura;On Gramsci's Anthropology*, *Anthropology and Medicine*, 19, 1, pp.95-106
- Poppi C. (1981) *La maschera e lo specchio*, *Mondo Ladino*, I, 4, Istituto Centrale Ladino, Vigo (TN)
- Puig de la Bellacasa M (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. *Posthumanities* 41. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Rea M.C (2002) *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Clarendon Press, Oxford
- Richards, P., Ruivenkamp, G. (2004) *New tools for conviviality. Society and biotechnology*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), pp.275-295
- Ricoeur P. (1986) *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano
- Ricoeur R.(1969) *Il conflitto delle interpretazioni*, tr.it. Colombo G., Jaca Book, Milano 1977
- Roy Arundhati (2004) Peace Prize lecture speach, Sydney: https://www.youtube.com/watch?v=anlsHkOaK7g&ab_channel=SydneyPeaceFoundation
- Sansot P. (2005), *Paysages de l'existence*, *InFolio*, Gollion in Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre 2017
- Santos-Granero F. (2009) *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, University of Arizona Press, Tucson

- Saponi G., *Foreste ribelli*, Liberazioni n.35, Territori delle pratiche
- Sarayaku, *El pueblo del medio dia* <https://sarayaku.org/>
- Scarpelli, F. (2016) *In un unico mondo. Una lettura antropologica di John Searle*, Rosenberg & Sellier Torin p.92
- Scheler (1928) *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. It. Guido Cusinato, Angeli, Milano 2004
- Schepher-Hughes N., (1995) *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, in *Current Anthropology*, XXXVI (3) pp. 409-440.
- Schiffman Richard (2016) https://e360.yale.edu/features/are_trees_sentient_peter_wohlleben
- Searle J. (1995) *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York tr.it, Andrea Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996
- Searle J. (2001) *Reationality in Action*, The MIT press, Cambridge, MA, tr.it, Eddy Carli, Mario Velenino Bramè, *La razionalità dell'azione*, Raffaello Cortina, Milano 2003
- Shepard P (1998), *Thinking Animals. Animals and the Development of Human Intelligence*, University of Georgia Press, Athenes
- Silverman Kaja (2009) *A History of Dogs in the Eaely Americans*, Yale University Press, New Haven CT
- Slavoj Žižek (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London
- Slavoj Žižek (2015) *Figures of Negativity: A Critique of Object Oriented Ontology and New Materialism*, lezione registrata alla Princeton University, Aprile, <https://english.princeton.edu/events/critique-object-oriented-ontology-and-new-materialism>
- Slavoj Žižek (2016) *Afterword: Object, Objects Everywhere*, in Angon Hamasa, Frank Runa (eds.), *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp.177-192
- Starhawk (1979) *The spiritual dance. Arebirth of ancient religion if the great Goddess*, Halbert & Row, New York
- Stengers I. (2009), *Au temps del catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, *La Découverte*, Paris; tr. It.Manghi, Rosenberg e Sellier, Torino 2012
- Stevenson L, Kohn E. (2015) *Leviathan: An Ethnographic Dream*, *Visual Anthropology Review*, Volume 31 Number 1 Spring 201
- Stevenson L. (2012) *The psychic life of biopolitics: Survival, Cooperation and Init Community*, in *American Ethnologist*, 39 (3) pp.592-613
- Stone C. (1972), *Should trees have standing? Toward lega rights for natural objects*, in *southern California Law Review*, n. 45, pp 450-501.
- Stone C. (2010) *Should Trees have Standing? Law, morality and the environment*, Oxford University Press, Oxford

- Strathern M. (1995) *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Vol. 6, Prickly Pear Press, Cambridge
- Strathern M., (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Malesia*, University of California Press, Berkeley
- Strathern M., (1991) *2004 Partial connections*, Walnut Creek, Altamira Press. p.26
- Taliani S. (2017), *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre pp. 305-336
- Todd, Z. (2016). *An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' is just another word for colonialism*. *Journal of Historical Sociology* 29, I, pp.4-22
- Todd Z. (2018) *The Decolonial Turn 2.0: the reckoning*, post di blog, Anthrodendum: <https://anthrodendum.org/2018/06/15/the-decolonial-turn-2-0-the-reckoning/>
- Tonen C. (2012) *Imagining the World that Warrants Our Imagination. The Revelation of Ontogeny*, *Cambridge Anthropology*, 30, I, pp.64-79
- Toronto J. (2006) *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; tr. It. N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia
- Tsing, A. L. (2014) *Blasted landscapes (and the gentle arts of mushroom picking)*. In *The multispecies salon*, edited by Eben Kirksey, 87–110. Durham, NC: Duke University Press.
- Tsing, A. L. (2014). *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, in K. Hastrup, a cura di, *Anthropology and Nature*, New York, Routledge
- Tsing A, (2015) *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University
- Tutner e Kopenawa(1991) *I fight because I am Alive*, An interview with Davi Kopenawa Yanomami, in *Cultural Survival Quarterly*, 91pp.59-64
- Tylor E. B., (1985) *Alle origini della cultura*, trad. it. di G.B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma, orig. 1871
- U. Hannerz,(2012) *Il mondo dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna
- Uexküll, J. Von, (1957) *A stroll through the Worlds of Animals and Men: a Picture Book of Invisible Worlds*, cit. in Ingold (2000) *The Perception of the Environment. Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London
- Uzendoski (2005) *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana
- Varzi A. (2005), *Ontologia*, Laterza
- Vegetti M.(2017), *L'inversione del globo. Spazio, potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Eneudi, Torino
- Venkatesan, Soumhya et. Al. (2010) *Debate: Ontology is Just another Word for Culture*, in *Critique of Anthropology*, 30, (2), pp.152-200
- Viveiros de Castro E. (1998) *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 4, pp.469-488

- Viveiros de Castro, E. (2002) *O nativo relativo*, in «Mana», 8 (1), pp. 113-148; trad. it. Il nativo relativo, in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 107-144.
- Viveiros De Castro, E. (2007). “*The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits.*” Inner Asia 9, no. 2
- Viveiros de Castro, E. (2009) *Métaphysiques cannibale. Lignes d’antropologie post-structurale*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Verona, ombre corte, 2017
- Viveiros de Castro E., (2012) *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Univeristy of Cambridge, Feb.-March 1998, Hau Masterclass Series, vol. 1, tr. It. Valentina Gamberi, *Prospettivismo cosmologico*, Quidlibet, Macerata 2019
- Viveiros de Castro E. (2015) *The Relative Native*, Essay on Indigenoous Conceptual Words, University of Chicago, Chicago tr.it. in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 pp.107-144
- Viveiros De Castro (2015) Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso tra. It. Brigati in Brigati, R. e Gamberi, V. (a cura di) (2019) *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata, Quodlibet pp.275-298
- Viveiros de Castro (2017) *A inconstancia da alma selvagem*, Ubu Editoria, Sao Paulo.
- Viveiros de Castro (2017) *Metafisiche cannibali: elementi di antropologia post- strutturale*, tr.it. M.Galzigna e L.Liberale, ombre corte, Verona
- Viveiros de Castro (2019) *Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) Macerata, Quodlibet
- Viveiros de Castro (2019) *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University (febbraio-marzo 1998)* a cura di R.Briganti, Quodlibet, Macerata
- Wagner R., (1991) *The Fractal Person*, in Maurice Goldelier, Martin Strathern (eds.), Big Men Great Men. Personifications of Power in Malesia, Cambridge Univerity Press, Cambridge, pp.159-174
- Weber M (2016), *Concepts fondamentaux de sociologie*, Gallimard, Paris. in Simona Taliani, *In un mondo rigenerato. Avventure etnopsichiatriche dentro un «presente senza grazia»*, nostos n° 2, dicembre 2017
- Whittern, Norman E. (1976) *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, University of Illinois Press, Urbana
- Willerslev R (2007) *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkley
- Wittgenstein L (1967) *Note sul Ramo d’oro di Frazer*, tr.it. De Waal S, Adelphi, Milano 1995
- Braidotti R. (2013), *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge e Malden, MA. P. 526

- Thoreau H.D. (1962), *The Journal of Henry D. Thoreau*, a cura di B. Torrey e F. H. Allen, Dover, Mineola, NY
- Grusin R.,(2015) *The nonhuman turn*: <https://philpapers.org/rec/GRUTNT>
- Marchesini R. (2002), *Post-human: Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino
- Bignall, S., Rigney, D. (2019). *Indigeneity, Posthumanism and Nomad Thought. Transforming Colonial Ecologies*, in R. Braidotti, S. Bignall, a cura di, *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deluze*, Londra, Rowman & Littlefield International Ltd