

Socialità, persone, ontologie

di Gino Satta*

Sociality, persons, ontologies

The article aims to retrace some recent debates on sociality, which follow the “ontological turn” in anthropological theory. If, in the tradition of the social sciences, the notion of sociality rested on the fundamental nature/culture opposition, the comparison with non-naturalistic ontologies (where the opposition is not relevant) calls for a deep rethinking. What are the limits of sociality? Is it possible to rethink sociality extending the notion of person towards the non-human? What are the ethical and political consequences?

Keywords: Ontological Turn, Non-Human Subjects, Animism, Totemism, Anthropocene.

Nicholas Long e Henrietta Moore (2012, p. 41; trad. mia) hanno notato che il termine socialità, nonostante soffra di una certa «vaghezza definitoria», «è diventato sempre più rilevante nell'antropologia socioculturale [...] negli ultimi decenni», e attribuiscono il fatto al suo carattere processuale, che prometterebbe di aggirare gli spinosi problemi connessi a concetti più consolidati con i quali è strettamente imparentato, come “società” o “relazioni sociali”. Rispetto a questi presenterebbe infatti il vantaggio, proprio per il suo carattere processuale, e forse anche per la sua stessa vaghezza, di aprire alla varietà dell'esperienza sociale, senza rinchiuderla in oggetti chiusi e delimitati che oggi appaiono «teoreticamente obsoleti» (Strathern *et al.*, 1990; trad. mia). Definita da Marilyn Strathern come «la matrice relazionale che costituisce la vita delle persone» che «contiene il potenziale per le relazioni ed è nello stesso tempo sempre immersa in una matrice di relazioni con gli altri», la socialità presenta secondo Christina Toren il vantaggio di portare l'attenzione degli antropologi sui «processi sociali dinamici nei quali ogni persona è coinvolta, piuttosto che su un set di regole o costumi o anche significati esistenti come sistema indipenden-

* Professore associato di Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Bari; gino.satta@uniba.it.

temente dall'individuo» (ivi, pp. 8-10 e 19; trad. mia). Socialità si riferisce dunque, in questa accezione, a una pluralità di relazioni diverse tra loro e mutevoli nel tempo, che contengono la potenzialità della co-presenza, della intimità, della fiducia, nonché di essere la base per la formazione di gruppi sociali, ma che nello stesso tempo non implicano necessariamente la realizzazione di alcuna di queste potenzialità¹.

La formula proposta da Strathern rimane, a dir il vero, piuttosto oscura nella sua generalità, perlomeno se non è accompagnata da una serie di precisazioni riguardanti i termini utilizzati. Come gli stessi Long e Moore suggeriscono, ci sono in effetti diverse questioni teoriche che necessitano di chiarimenti concettuali. Per limitarci alle più rilevanti: cosa si deve intendere per "persona"? Quali "altri" devono essere inclusi nella matrice relazionale? Qual è il posto dei non-umani (animali, vegetali), e degli oggetti (materiali o virtuali) in una teoria della socialità?

Dietro a queste domande si intravedono le questioni che sono al centro di alcuni importanti dibattiti degli ultimi decenni, in particolare quelli sollevati dalla Actor Network Theory (ANT) e dalla cosiddetta "svolta ontologica" nell'antropologia contemporanea². Assai differenti per impostazioni e implicazioni, pur se convergenti nel mettere in discussione alcuni assunti "moderni" (o "modernisti"?) sulla socialità, questi dibattiti sono, mi pare, un altro dei motivi dell'interesse intorno alla nozione di socialità. Non potendo discutere nel dettaglio questioni che necessiterebbero di trattazioni distinte e articolate, ci limiteremo a suggerire un percorso di lettura in cui cercheremo di delineare un contesto dove le domande sopra riportate assumono un particolare significato.

1. Long e Moore (2013) discutono in dettaglio i motivi per i quali ritengono che nessuna di queste "potenzialità" sia necessaria da un punto di vista definitorio, e anzi finisca per limitare impropriamente il concetto di "socialità". La co-presenza, che è comparsa più volte nei dibattiti sulla socialità in tempo di pandemia, non è affatto necessaria alla istituzione di relazioni o anche alla creazione di gruppi, come l'esperienza stessa della pandemia ha ampiamente (seppur a volte dolorosamente) dimostrato. Né sono necessarie intimità e fiducia, che sono piuttosto condizioni «emergenti e potenzialmente evanescenti» di ogni relazione: la socialità non implica necessariamente una relazione di unità, di solidarietà o di affidamento. Né la socialità è necessariamente connessa alla formazione di gruppi sociali: si possono esercitare forme di socialità che non conducono e non hanno intenzione di condurre alla formazione di gruppi.

2. Sullo sfondo del lavoro degli antropologi di Cambridge si scorge in particolare lo stimolo che proviene dalle teorie di Bruno Latour e della Actor Network Theory, di cui è il più importante esponente. Per una introduzione alla ANT, che non sarà qui oggetto di discussione, si rimanda a Latour (2005). Per un tentativo di leggere in connessione, in relazione al tema delle implicazioni politiche della "svolta ontologica", le teorie di Descola, Latour e Viveiros de Castro, si veda in particolare Mancuso (2016).

Uomini e pappagalli

Nel corso di una spedizione nello Xingu, nell'Amazzonia brasiliana, negli anni Ottanta del XIX secolo, l'etnologo Karl von den Steinen ebbe occasione di raccogliere da un informatore Baïkiri di nome Antonio, un racconto nel quale alcuni popoli vicini erano identificati con animali. I Trumai sono animali acquatici, perché vivono sul fondo del fiume, dicono i Baïkiri, che per questo si prendono gioco di loro; mentre i Bororo si vantano di essere dei pappagalli rossi (*arara*), riferisce Antonio al barone tedesco (von den Steinen, 1894). Ripreso da Lucien Lévy-Bruhl nel suo *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), l'enunciato attribuito da Antonio agli uomini Bororo («noi siamo degli *arara*») doveva servire al filosofo per teorizzare l'esistenza, presso le «società inferiori», di una mentalità «prelogica», retta non dal principio di non contraddizione ma da quello di «partecipazione»: una mentalità per la quale si può contemporaneamente affermare di essere uomini e pappagalli.

L'enigma degli *arara* è diventato un classico dell'etnologia ed è stato più volte ripreso in chiavi differenti da quella «prelogica» di Lévy-Bruhl (cfr. Keck, 2020). Nell'influente interpretazione semiotica di Lévi-Strauss, ad esempio, non è l'identificazione tra Bororo e *arara* a essere rilevante, ma la valenza differenziale che il confronto tra i pappagalli rossi e gli animali acquatici, tra gli *arara* e i *capivara*, assume in relazione a quello tra Bororo e Trumai, che permette così di esprimere iconicamente secondo una «logica del concreto» (Lévi-Strauss, 1962a)³. Mentre per quella «simbolista» di Crocker (1975) l'identificazione con il pappagallo è per gli uomini un modo per esprimere metaforicamente l'ironia della condizione maschile, in una società a discendenza matrilineare e residenza uxorilocale come quella Bororo: da un lato simboli sacri dello spirito *aroe*, i pappagalli sono anche animali da compagnia posseduti, curati e vezzeggiati dalle donne. Si prestano per questo a esprimere l'ambivalenza della condizione maschile, divisa tra la preminenza politica e religiosa loro attribuita, e la dipendenza sociale dal gruppo della moglie che deriva loro dall'essere sempre «in casa altrui» (cfr. Fabietti, 2015, pp. 150-2).

Si tratta dunque solo di un simbolo che permette di esprimere le differenze sociali, o di una ironica metafora della condizione maschile? O c'è qualcosa di più, e di più profondo, nelle connessioni tra mondo umano

3. Questa interpretazione avrebbe anche contribuito per Lévi-Strauss a dissolvere «l'illusione totemica», mostrando che il «totemismo» non era una specifica credenza di alcuni gruppi quanto piuttosto una caratteristica universale dello spirito umano: la sua capacità di operare classificazioni della realtà sociale utilizzando le proprietà sensibili del mondo naturale (Lévi-Strauss, 1962b).

e mondo non-umano (soprattutto animale, ma non solo) che sono documentate dall'etnografia? Insomma, bisogna “prendere sul serio” le affermazioni apparentemente irrazionali che costellano i resoconti etnografici, o piuttosto – applicando il “principio di carità” – renderle (da noi) accettabili, anche a costo di precludersi la comprensione del loro senso più profondo?

La svolta ontologica

A partire dagli anni Novanta (ma, come sempre avviene, con qualche anticipatore in cui si riconosce oggi un precursore), diversi antropologi hanno cominciato a sostenere che la nostra difficoltà a comprendere alcuni enigmi etnografici (come quello degli *arara*) deriva dalla universalizzazione (inconsapevole) di una particolare ontologia, che ci impedisce di cogliere l'esistenza stessa di ontologie alternative, cioè di altri modi pensare e concepire ciò che esiste e le sue proprietà⁴.

La “svolta ontologica” parte, significativamente, dall'etnografia dell'area amazzonica, la stessa delle esplorazioni del barone von den Steinen. In questa parte del mondo (ma anche in altre parti dell'America del Nord, dell'Asia, dell'Oceania) sarebbero infatti presenti ontologie indigene, non compatibili con quella occidentale, caratterizzate da un diverso modo di concepire gli esseri e le loro caratteristiche. Eduardo Viveiros de Castro, antropologo brasiliano tra i principali riferimenti del dibattito sulle ontologie indigene, ha proposto per rendere conto delle cosmologie amazzoniche il termine “multinaturalismo” sostenendo che

la classica distinzione tra natura e cultura non può essere utilizzata per descrivere i domini interni alle cosmologie non-occidentali senza prima essere sottoposta a una rigorosa critica etnografica. Questa critica implica una dissociazione e redistribuzione dei predicati sussunti nei due insiemi paradigmatici che si è soliti opporre tradizionalmente sotto i titoli di “Natura” e “Cultura”: universale e particolare, oggettivo e soggettivo, fisico e sociale, fatto e valore, ciò che è dato e ciò che è istituito, necessità e spontaneità, immanenza e trascendenza, corpo e mente,

4. Tra i precursori sono in genere citati Alfred Irving Hallowell, che nei suoi lavori sugli Ojibwa ha argomentato la esigenza di indagare sulla loro “ontologia” (in particolare Hallowell, 1960), e Ethel Albert, forse la prima a rilanciare la tematica “ontologica”. Per quanto riguarda la “svolta ontologica”, questa è solitamente collegata ai nomi di Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour; ma altri nomi compaiono spesso: ad esempio Tim Ingold, Eduardo Kohn (2013). Secondo Benadusi, Lutri e Sturm, «il tratto principale che unisce questi lavori è il tentativo di inquadrare i diversi modi di identificazione e relazione che legano i collettivi umani a un mondo non-umano di cui fanno parte animali, piante, agenti spirituali, risorse energetiche, tecnologie moderne, per citare solo alcuni dei possibili gruppi di esistenti» (Benadusi, Lutri, Sturm, 2016, p. 88).

animalità e umanità, e molti altri. Un tale rimescolamento dei nostri schemi basato sull'etnografia mi porta a suggerire l'espressione "multinaturalismo" per designare una delle caratteristiche contrastive del pensiero Amerindiano in relazione alle cosmologie "multiculturaliste" moderne. Laddove queste ultime si fondano sulla mutua implicazione della unità della natura e della molteplicità delle culture – la prima garantita dell'universalità oggettiva del corpo e della sostanza, la seconda generata dalla particolarità soggettiva dello spirito e del significato – la concezione Amerindiana supporrebbe invece una unità spirituale e una diversità corporale (Viveiros de Castro, 2012, pp. 45-6; trad. mia).

L'opposizione tra Natura e Cultura, con tutte le altre opposizioni che le sono collegate, non sarebbe dunque affatto universale (come siamo portati istintivamente a credere sulla base della nostra adesione alla cosmologia fondata sulla nostra particolare ontologia, e come sostenuto da una lunga tradizione di pensiero antropologico), né potrebbe essere universalizzata senza problemi. Non avrebbe necessariamente senso per un indigeno amazzonico e non ci consentirebbe dunque di comprendere la sua esperienza del mondo e il suo modo di istituire relazioni con gli altri esseri che lo popolano.

La versione più conosciuta dell'approccio ontologico è senz'altro quella proposta da Philippe Descola in diverse sue opere, ma sistematizzata in particolare in *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005), forse proprio per il suo carattere sistematico, ma anche per la semplicità con la quale perviene a elaborare una tipologia delle ontologie possibili. Descola parte infatti da un assunto fenomenologico, validato attraverso riferimenti alla linguistica e alla psicologia cognitiva, secondo cui, nell'identificare gli esseri che popolano il mondo e le loro relazioni con essi, gli umani ricorrono a due differenti piani dell'esperienza (l'interiorità e la fisicità) che danno luogo a un numero limitato di differenti "modi di identificazione"⁵.

Le formule autorizzate dalla combinazione dell'interiorità e della fisicità sono molto ridotte: di fronte a un altro qualsiasi, umano o non umano, posso supporre

5. «Con il termine vago di "interiorità", bisogna intendere una gamma di proprietà riconosciute da tutti gli umani e che in parte ricoprono ciò che di solito chiamiamo lo spirito, l'anima o la coscienza – intenzionalità, soggettività, riflessività, affetti, attitudine a dare significati o a sognare. [...] Si tratta, insomma, di quella credenza universale che esistano delle caratteristiche interne all'essere o che prendono da lì la sua origine, scoperte in normali circostanze attraverso i soli effetti, e che sono ritenute responsabili della sua identità, della sua perpetuazione e di alcuni suoi comportamenti tipici» (Descola, 2021, pp. 136-7); «la fisicità riguarda la forma esteriore, la sostanza, i processi fisiologici, percettivi e sensorio-motori, come il temperamento o il modo di agire nel mondo in quanto manifesterebbero l'influenza esercitata sui modi di agire o gli habitus attraverso gli umori corporali, dei regimi alimentari, dei tratti anatomici o un modo di riproduzione particolare» (ivi, p. 137).

sia che possieda degli elementi di fisicità e di interiorità identici ai miei, sia che la sua interiorità e la sua fisicità siano distinte dalle mie, sia ancora che abbiamo delle interiorità simili e delle fisicità eterogenee, sia infine che le nostre interiorità siano differenti e le nostre fisicità analoghe. Chiamerò “totemismo” la prima combinazione, “analogismo” la seconda, “animismo” la terza e “naturalismo” l’ultima. Questi principi di identificazione definiscono quattro grandi tipi di ontologia, cioè di sistemi di proprietà degli esistenti, i quali servono come punto di ancoraggio a forme contrastate di cosmologie, di modelli del legame sociale e di teorie dell’identità e dell’alterità (Descola, 2021, p. 113).

Il “naturalismo”, fondato sulla credenza nell’esistenza della “natura” e nella sua radicale separazione dalla “cultura”, non è che una delle possibili ontologie (secondo la matrice a p. 141, riportata sotto): ha una carattere storico e relativo. Sebbene le sue radici siano antiche (Descola risale fino ad Aristotele), il suo pieno sviluppo avviene solo all’interno della modernità, quando viene istituita la grande partizione tra la Natura e la Cultura (e la Società), e tra i saperi che si occupano del loro studio.

Somiglianza delle interiorità Differenza delle fisicità	<i>animismo</i>	<i>totemismo</i>	Somiglianza delle interiorità Somiglianza delle fisicità
Differenza delle interiorità Somiglianza delle fisicità	<i>naturalismo</i>	<i>analogismo</i>	Differenza delle interiorità Differenza delle fisicità

Descola recupera, per designare le ontologie non-occidentali amerindiane (quelle che riguardano più da vicino il suo lavoro etnografico), due concetti che provengono dalla storia del pensiero antropologico, cui attribuisce però un significato nuovo e parzialmente differente: *animismo*, il termine coniato da Edward Burnett Tylor (1871) per designare la forma primitiva della religione, e *totemismo*, derivato dal termine Ojibwa introdotto nell’uso antropologico nel XIX secolo da John Ferguson McLennan (1869) per designare alcune forme di identificazione tra esseri umani e animali (o entità e fenomeni naturali), e poi al centro della teoria su *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim (1912)⁶.

Nell’ontologia “animista” degli Achuar, il popolo Jivaro che vive ai confini tra Ecuador e Perù presso cui Descola ha condotto le sue ricerche,

6. Il termine “analogismo” è invece introdotto dallo stesso Descola. Per un resoconto riguardo alla storia del concetto di animismo, «an anthropological defunct that has been resurrected by [...] Descola» lo definisce sarcasticamente Alcida Ramos (2012, p. 483), alla sua dismissione e al suo recupero, si vedano Bird-David (1999) e Mancuso (2014).

non esiste la Natura, così come siamo abituati a concepirla. La foresta e gli esseri che la popolano sono intensamente socializzati: sono “persone” (*aent*) con le quali gli Achuar intrattengono relazioni modellate sul proprio idioma della parentela. Come spiega all’etnografo un cacciatore achuar di nome Chumpi:

Le scimmie lanose, i tucani, le scimmie urlatrici, tutti quelli che uccidiamo per mangiare, sono delle persone come noi. Anche il giaguaro è una persona, ma è un cacciatore solitario, non rispetta niente. Noi, le “persone complete”, dobbiamo rispettare quelle che uccidiamo all’interno della foresta perché per noi sono come dei parenti acquisiti. Vivono tra loro con la propria parentela, non fanno le cose per caso, parlano fra loro, ascoltano quello che diciamo, si sposano come stabilito. Anche noi, con le faide, uccidiamo i parenti acquisiti, ma che comunque sono sempre dei parenti. Lo stesso accade con le scimmie lanose: le uccidiamo per mangiare, ma sono sempre dei parenti (Descola, 2021, p. 34).

Gli uomini trattano la selvaggina come un cognato «relazione instabile e difficile che esige rispetto reciproco e circospezione», mentre le donne trattano le piante che coltivano negli orti come dei bambini da crescere. Gli Achuar parlano a piante e animali tramite gli incantesimi. Essendo “persone”, dotate di una interiorità simile a quella umana, sono anch’essi dotati di una socialità propria, e inclusi nella socialità degli Achuar: «parenti di sangue per le donne, parenti acquisiti per gli uomini, gli esseri della natura diventano dei veri e propri interlocutori sociali».

Tra umano, animale e vegetale non vi è una discontinuità radicale, quale quella che vige all’interno della nostra ontologia naturalistica: sono situati all’interno di «un grande continuum sociale», non del tutto inclusivo (vi sono esseri che vi partecipano marginalmente, come il giaguaro, associato agli sciamani, e altri che ne sono esclusi, ad esempio insetti e pesci), ma dalla configurazione assai differente da quella cui siamo abituati. I confini della socialità si allargano dunque a comprendere esseri che per la nostra ontologia rientrerebbero nell’ambito oggettivato della natura, dall’altra parte della “grande partizione”.

Il mondo comune e la crisi ecologica

Non è difficile vedere sullo sfondo delle teorizzazioni riguardo alle ontologie non-occidentali l’ombra dei dibattiti che riguardano l’antropocene e la crisi ecologica. Le implicazioni politiche della ricerca “ontologica” sono peraltro del tutto esplicite in diversi autori che abbiamo menzionato: se Latour propone di «“ecologizzare” la pluralità degli esistenti come antidoto alla modernizzazione» (Benadusi, Lutri, Sturm, 2016, p. 90), la ricerca di Viveiros

de Castro si rivolge apertamente contro l'ontologia occidentale, considerata «*fons et origo* di tutti i colonialismi» (Viveiros de Castro, 2009, p. 9).

Meno radicali sembrano le implicazioni che Descola trae dal suo lavoro di individuazione delle ontologie, che conserva tratti del formalismo strutturalista e del suo "sguardo da lontano". La sua critica mira in primo luogo a relativizzare l'ontologia naturalista, mostrandone il carattere particolare, ridimensionando la sua aspirazione all'universalità, affiancandole altre ontologie possibili; per poi analizzarne il funzionamento, le conseguenze, le aporie, le incongruenze, le difficoltà cui va incontro. Il dualismo Natura/Cultura, «una frattura tra umani e non-umani basata sul solo tratto differenziale dell'interiorità» (Descola, 2021, p. 251), si trova in effetti in difficoltà di fronte agli stessi sviluppi dei saperi che hanno preso forma al suo interno.

Un esempio, discusso con pregnanza da Descola, è quello che riguarda le controversie sulla continuità e discontinuità tra umano e animale che caratterizza il rapporto tra etologia e antropologia culturale: da un lato la tentazione continuista degli etologi di vedere nei cacciatori-raccoglitori contemporanei gli *avatar* degli uomini primitivi, i residui di un'umanità ferma a uno stadio evolutivo antico (più vicini all'animale, alla Natura piuttosto che alla Cultura; o almeno a metà strada tra le due), tentazione che è evidentemente fonte di gravi errori e aporie, tra cui quella che consiste nel negare la storicità della condizione dei cacciatori-raccoglitori odierni; dall'altro l'assolutizzazione da parte degli antropologi di un confine tra umano e non-umano, che impedisce di vedere continuità che è difficile negare, quale – ad esempio – l'esistenza di apprendimento e trasmissione di comportamenti, ciò che siamo soliti designare in ambito umano come cultura, nell'ambito animale⁷. Come mostra Descola, non si tratta di stabilire chi dei due ha ragione: il monismo naturalista che pensa la cultura (moderna occidentale) come vertice di un'evoluzione naturale continua e graduale, o il dualismo culturalista che introduce invece una frattura radicale tra umano e non-umano: si tratta infatti dei «due poli di un continuum epistemologico lungo il quale devono disporsi tutti coloro che si impegnano per rendere conto dei rapporti tra le società e i loro ambienti circostanti» (ivi, p. 102). Entrambi testimoniano, in realtà, delle difficoltà dell'ontologia naturalista di fronte

7. Descola cita le ricerche di Willian McGrew sugli scimpanzé come testimonianza delle acquisizioni scientifiche dell'etologia che mettono in difficoltà "le certezze del naturalismo" (come si intitola il capitolo); ma anche delle notevoli difficoltà di dialogo tra etologi e antropologi. Pubblicati su "Man", una rivista di antropologia, nel 1978, i risultati di queste ricerche, che sostengono che gli scimpanzé apprendono e trasmettono conoscenze, sviluppano soluzioni tecniche differenti tra un gruppo e l'altro, sono insomma "animali culturali" passibili di uno studio "etnografico", fanno ancora fatica a trovare spazio nel sapere comune degli antropologi (McGrew, Tutin, 1978).

alla complessità dell'esistente e della necessità di immaginare una differente "composizione dei mondi"⁸.

È questo, in definitiva, il compito principale della critica dell'ontologia naturalista: non portare necessariamente al suo abbandono, né tanto meno alla sua sostituzione con altre, quanto piuttosto a «liberarsi dal pregiudizio sociocentrico» (ivi, p. 116) per esplorare altre possibilità di "composizione di mondi". Del resto, lo stesso Descola allude ironicamente al fatto che anche il suo lavoro si inserisce nel solco dei tentativi di raffinare le classificazioni che derivano dall'ontologia naturalistica, emendandola dalla «rusticità delle sue origini ontologiche» (ivi, p. 251): e cioè che si svolge all'interno di quella ontologia.

Tra le questioni che la "ricomposizione dei mondi" sembra sollevare con una certa urgenza c'è quella relativa alla rilevanza "politica" degli esistenti.

Il modo di tracciare queste distinzioni ha infatti portato [l'ontologia naturalista] a riservare solo agli esseri umani una rilevanza nella delimitazione del campo politico, a sua volta separato dalla sfera di competenza dell'attività e della conoscenza "scientifiche", con la conseguenza che quando nella teoria e nella pratica politica si affrontano le questioni del potere, dello sfruttamento, dei rapporti di dominazione, della partecipazione, della rappresentanza, della legittimazione e dei meccanismi di mediazione e di presa di decisione si considera solo il coinvolgimento degli esseri umani, escludendo che nel caso dei non-umani tali questioni abbiano una rilevanza propriamente politica (e nel migliore dei casi ammettendo solo che esse riguardino il terreno dell'etica e del diritto) (Mancuso, 2016, p. 113).

L'osservazione di Mancuso, assai perspicua, presenta una questione complessa, che solleva interrogativi importanti e non conosce soluzioni semplici. Se una riflessione sulla natura antropocentrica (e per questo in fondo anche etnocentrica, dal momento che l'antropocentrismo è una caratteristica dell'ontologia moderna) della delimitazione del campo politico è importante e salutare, assai difficile è però immaginare modi inclusivi di ricomporlo per comprendere "persone" non-umane.

Il ridimensionamento dell'umano connesso alla critica dell'antropocentrismo non è inoltre privo di criticità. La "detronizzazione" dell'umano (Long, Moore, 2013) e la scomposizione del mondo fondato sull'ontologia naturalista rischiano infatti di mettere in discussione, tra i prodotti della modernità, anche quelli che ispirano e motivano le pratiche politiche di

8. Può essere interessante notare che, da questo punto di vista "ontologico", anche l'ambientalismo si colloca all'interno di modalità di pensiero e di relazione con l'ambiente naturale proprie del "naturalismo".

liberazione. Sono in effetti numerosi i critici della “svolta ontologica” che ne hanno evidenziato – dietro gli accesi proclami “decoloniali” – aspetti conservatori o regressivi.

Di una «natura in definitiva conservatrice del progetto ontologico» ha scritto ad esempio David Graeber, in risposta a una polemica sollevata da Viveiros de Castro nei confronti della sua etnografia sui Merina, che sarebbe stata colpevole di aver “tradito” il pensiero indigeno, razionalizzandolo (Graeber, 2015). Graeber ha osservato che i tentativi di riconoscere alterità radicali rischiano di tradursi in giustificazioni di «una qualche forma di apartheid morale o politico»⁹.

In una critica piuttosto serrata rivolta al prospettivismo, Alcida Ramos (2012) ha accusato Viveiros de Castro di aver elaborato una forma di “ventriloquismo”, che presta agli indigeni parole e concezioni a loro estranee, del tutto indifferente ai loro problemi politici e alla loro situazione storica. In una sorta di gioco intellettuale tutto interno all’accademia occidentale, il prospettivismo non farebbe che comprimere la diversità indigena in alcune semplici formule “essenzialiste”, che accomunano popolazioni diverse in una figura unificata dell’Alterità (il “pensiero Amerindiano”; il “multinaturalismo”), che – piuttosto che mettere in discussione l’opposizione Natura/Cultura – si limita a invertirne i termini. Un modello prêt-à-porter che produce una immagine piuttosto uniforme dell’Amerindiano, dalle complesse (e negative) implicazioni politiche. Nonostante i proclami, l’insistenza su termini come cosmologia, mito, cannibalismo (al centro della teoria prospettivista di Viveiros de Castro) non farebbe che «allargare il divario tra i sistemi di conoscenza indigeni e quelli occidentali», alimentando in lettori ingenui l’idea che «i mondi indigeni ruotino intorno a relazioni mitiche e mistiche», in una esotizzazione dell’altro che ricorda molto da vicino il prelogismo di Lévy-Bruhl. Piuttosto che esercitarsi in forme di ventriloquismo, gli antropologi farebbero bene, secondo Ramos, a “prendere sul serio” gli intellettuali indigeni e le loro preoccupazioni, assai lontane da quelle “ontologiche”.

L’attuale crisi ecologica globale mostra con molta evidenza che una certa concezione della natura, del suo carattere dominabile e sfruttabile, e del mondo umano che emerge dalla natura e si separa da essa tramite la cultura, insomma la cosmologia fondata sul “naturalismo”, è oggi in difficoltà di fronte alle interconnessioni tra umano e non-umano: il riscaldamento globale, l’esaurimento delle risorse, l’inquinamento, la riduzione della biodiversità e, da ultimo, anche la pandemia provocata dal virus SARS-

9. Per una più ampia trattazione delle questioni politiche si rimanda al già citato Mancuso (2016), che contiene anche diverse utili indicazioni bibliografiche.

COV 2, sembrano testimoniare del fatto che la questione del modo di pensare il mondo, le relazioni e le pratiche che questi modi di pensare fondano, non sia solo una preoccupazione teorica degli antropologi.

Riferimenti bibliografici

- BENADUSI M., LUTRI A., STURM C. (2016), *Composing a common world? Reflections around the ontological turn in anthropology*, in "ANUAC", 5, 2, pp. 79-98.
- BIRD-DAVID N. (1999), "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology, in "Current Anthropology", 40, pp. 67-91.
- CROCKER C. (1975), *Mio fratello il pappagallo*, in "Rassegna italiana di sociologia", 16, pp. 611-45.
- DESCOLA PH. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021.
- DURKHEIM É. (1912), *Les formes elementaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australie*, Alcan, Paris, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971.
- FABIETTI U. (2015), *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano.
- 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, pp. 1-41.
- HALLOWELL I. (1960), *Ojibwa Ontology, behavior and world view*, in S. Diamond (ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, pp. 19-52.
- KECK F. (2020), «Les hommes peuvent-ils "être" des oiseaux?», in "Terrain" [En ligne], in <http://journals.openedition.org/terrain/20696>; DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.20696>.
- KOHN E. (2013), *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, trad. it. *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Nottetempo, Milano 2021.
- LATOUR B. (2005), *Reassembling the social. An introduction to Actor Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- LÉVY-BRUHL L. (1910), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1962a), *La pensée sauvage*, Plon, Paris, trad. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1964.
- ID. (1962b), *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, trad. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.
- LONG N. J., MOORE H. L. (2012), *Sociality revisited. Setting a New Agenda*, in "Cambridge Anthropology", 30, 1, Spring, pp. 40-7. doi:10.3167/ca.2012.300105.
- IDD. (eds.) (2013), *Sociality. New directions*, Berghan, New York-Oxford.
- MCLENNAN J. F. (1869), *The worship of animals and plants*, in "The Fortnightly Review", 4, pp. 407-27, 562-82; 7, pp. 194-216.

- MANCUSO A. (2014), *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", online, XVII, 16, 1, pp. 5-30.
- ID. (2016), *Antropologia, "svolta ontologica", politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", online, XIX, 18, 2, pp. 97-132.
- MCGREW W. C., TUTIN C. (1978), *Evidence for social custom in the chimpanzees*, in "Man", 6, 1, pp. 234-51.
- RAMOS A. (2012), *The politics of perspectivism*, in "Annual Review of Anthropology", 41, pp. 481-94.
- STRATHERN M., PEEL J., TOREN C., SPENCER J., INGOLD T. (1990), *The concept of society is theoretically obsolete*, GDAI, Manchester.
- TYLOR E. B. (1871), *Primitive culture*, John Murray, London.
- VIVEIROS DE CASTRO E. (2009), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. it. Oiara Bonilla, PUF, Paris.
- ID. (2012), *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, HAU, Manchester.
- VON DEN STEINEN K. (1894), *Unter der Naturvölker Zentralbräsiens*, Verlagsbuhlhandhut, Dietrich Reiner, Berlin.