

La cosmologia animista tra dualismo e monismo

Abstract. Nella riflessione occidentale, la religione e la scienza fanno parte di uno stesso orizzonte filosofico e concettuale. Con le grandi trasformazioni epistemologiche degli ultimi decenni si è affermata una nuova prospettiva antropologica sull'origine e sui caratteri della scienza, della religione e della cultura. Tale approccio intende elogiare l'ontologia animistica, tipica delle culture extra-occidentali, rispetto al dualismo cartesiano espressione della mentalità occidentale. La stessa prospettiva, inoltre, considera indipendenti ed irrelate le varie culture. L'autrice - al contrario - avanza una doppia convinzione: innanzi tutto le stesse culture extra-occidentali sono tasselli del sistema socio-economico mondiale; in secondo luogo il dualismo cartesiano va considerato nel complesso passaggio dalla formazione economico-sociale feudale a quella capitalistica; esso può quindi essere oltrepassato con la radicale trasformazione di quest'ultima. Dal punto di vista filosofico e ideologico, invece, esso può essere superato con l'approccio dialettico, che concepisce l'uomo come un essere sociale e culturale proprio in virtù della sua natura fisica e corporea.

In western reflection the conception of religion derives from the vision of science. With the great epistemological transformations of the last decades a new representation of science and therefore of religion and culture has been established. In particular, this new and relativistic interpretation of science equates the conceptions of the world of the different cultures considered independent, in reality only pieces of the world socio-economic system, and the epistemologies developed within the various currents proposed by philosophy of science. In this perspective, some authors have proposed to replace the word "culture" with that of "ontology", praising animist ontology as respectful of equilibrium between man / nature, relationship distorted by the so-called Cartesian dualism. Dualism which, in the author's opinion, is not the result of an exclusively philosophical conception, but the product of the complex transition from feudal to capitalist socio-economic formation and which can be overcome by a structural transformation. From the philosophical point of view, instead, it could be passed by the dialectical approach, which conceives man as a social and cultural being precisely by virtue of its physical and corporeal nature.

Parole-chiave: cosmologia, animismo, dualismo, monismo, costruttivismo

Key-word: cosmology, animism, dualism, Monism, constructivism

Premessa

Benché per molti studiosi vi sia una differenza abissale tra religione e scienza, nella storia del pensiero occidentale il modo di concepire la prima è sempre stato elaborato a partire dalla concezione che si aveva della seconda. E ciò ha ovviamente determinato un fiorire di prospettive assai diverse e spesso in aperto contrasto tra loro, nonostante quanto alcuni sostengono, giacché le immagini della scienza scaturite dalla nostra riflessione filosofica ed epistemologica sono assai difformi¹. Aspetto oscurato da coloro che propongono scorrettamente una visione monolitica e quindi semplicistica del cosiddetto Occidente – come per esempio Samuel H. Huntington -, parola sul cui significato e uso hanno cominciato a riflettere anche gli antropologi (Carrier 1995).

Come scrive Carlos Reynoso (2017, 13), in un ampio e documentato studio sul prospettivismo, sul poststrutturalismo, sul postmarxismo, sul postumanesimo etc., l'avversario che queste correnti si propongono di combattere non è il capitalismo depredatore, né il potere dispotico che alimenta politiche di sterminio e di spogliazione, né le pratiche evangelizzatrici dell'Instituto de Verano, ma uno strutturalismo *mandarinesco* cieco di fronte alle bellezze della diversità e uno scientismo dualistico, che non sarebbero mai esistiti così come sono da loro dipinti.

È questo il primo punto che illustrerò, comparando in particolare il concetto di animismo proposto da Edward Burnett Tylor e quello rielaborato, a partire dagli anni '90², da alcuni antropologi che intendono costruire un'antropologia ecologica e monistica, proponendo quello che stato chiamato *Ontological Turn*; ossia, l'interesse per la dimensione ontologica delle culture e per il loro modo di costruire l'universo. In secondo luogo, cercherò di mostrare come il modo stesso di concepire il pensiero scientifico sia assai diverso nella prospettiva intellettualistica, propria dell'antropologo vittoriano, e in quella dell'antropologia ecologica e monistica³, e come esso si fondi su concezioni ontologiche assai differenti, con conseguenze etico-politiche di segno difforme.

1 Tale complessità e poliedricità del pensiero moderno, affermatosi con la Rivoluzione scientifica, sono giustamente rivendicate da Paolo Rossi in un saggio memorabile dal titolo *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (1989). Tanto per fare un esempio schematico a proposito della relazione religione/scienza, gli intellettualisti considerano la seconda un prolungamento della prima, mettendo quindi l'accento sulla funzione conoscitiva di entrambe, mentre per gli emozionalisti le due forme di pensiero sono distanti e incompatibili.

² Nozione, del resto, presente nel celebre libro di G. Reichel-Dolmatoff, *Il cosmo amazzonico. Simbolismo degli indigeni tukano del Vaupés*, pubblicato in italiano nel 2014 a cura di A. Colajanni ed uscito originariamente nel 1971.

³ Uso le espressioni “ecologico” e “monistico”, nel senso in cui sono usati sulla scia di Bruno Latour; espressioni che indicano la volontà di «studiare la cultura di un popolo...[studiando] l'intero campo di costruzione di relazioni degli umani e non umani», senza opporre pertanto le due dimensioni (Descola 2014, p. 12). Nella prefazione all'edizione italiana di *Oltre natura e cultura* Nadiia Breda parla di «ecoantropologie relazionali» (2014, 12).

Anche se gli antropologi ecologisti⁴ sono più moderni e, per chi si ispira al cosiddetto postmodernismo più “attuali” del vittoriano Tylor, non bisogna automaticamente credere che il loro pensiero sia effettivamente capace di confrontarsi con i dilemmi della contemporaneità; in subordine, non è neppure opportuno sostenere – a parer mio - che il pensiero di Tylor sia stato messo definitivamente in soffitta, come dimostra l'esistenza del neo-intellettualismo, corrente antropologica di rilievo seppur minoritaria, il cui esponente più illustre è Robin Horton. Questi è stato tra gli animatori di un dibattito, svoltosi negli anni '60 e '70 il quale - pur trascurato da molti - ha posto quesiti che non mi pare abbiano a tutt'oggi ricevuto risposte condivise e convincenti⁵.

Come è noto, il concetto tyloriano di animismo attribuisce non solo alle culture extra-occidentali, ma anche a quelle europee tradizionali l'idea che la natura sia animata⁶, e pertanto, secondo questa prospettiva intellettualistica, tutti gli esseri e le entità esistenti sarebbero dotati di un'intenzionalità (*agency*)⁷ simile a quella che governa il comportamento umano. Tale concetto viene ripreso da Tylor proprio dal dibattito filosofico del suo tempo, nel quale si discuteva sullo statuto delle scienze della vita e si etichettava come “animistica” una teoria scientifica considerata al tempo desueta e inadeguata⁸. E, dal punto di vista intellettualistico, alla religione venivano attribuite esattamente le medesime caratteristiche, perché considerata un modo superato, sia pure relativamente degno, di conoscere e di dominare il reale.

Dualismo / monismo

Come giustamente sostengono gli antropologi ecologisti, tra i quali menziono Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola⁹, alla definizione tyloriana di animismo è sottesa la concezione

⁴ L'ecologismo contiene in sé due temi centrali: il rifiuto della classica opposizione Natura / Cultura, fonte del dualismo, l'accettazione della teoria dell'Antropocene, sostenuta da Bruno Latour, epoca nella quale l'uomo diventa in grado di alterare radicalmente l'habitat e i cicli naturali, mettendo a rischio la stessa sopravvivenza della specie umana. Questo momento storico è di difficile individualizzazione, e potrebbe essere anche identificato con lo sviluppo dell'industrializzazione (v. Danowki e Viveiros de Castro 2014).

⁵ V. AA. VV. 1998, a cura di A. Simonicca e F. Dei. D'altra parte, su questa linea si è sviluppata la scienza cognitiva della religione, debitrice delle teorie evuzionistiche e della psicologia cognitiva, su cui in questa sede non posso soffermarmi, (v. Stausberg 2009), ma che paradossalmente parte da presupposti assai simili a quelli sostenuti dagli antropologi post-strutturalisti.

⁶ Sia l'opera tyloriana che quella di Frazer contengono ampi riferimenti alle pratiche e alle credenze proprie delle comunità rurali europee. Inoltre, lo studioso del mondo antico Erwin Rohde (2006), conoscitore sia dell'opera di Tylor che di Spencer, ha mostrato la presenza di concezioni animistiche nei poemi omerici, sostenendo anche che, a partire dal VI secolo a. C., il pensiero greco ha sviluppato la concezione di anima poi ripresa dal cristianesimo. Tale tesi, apparsa in un'opera pubblicata per la prima volta nel 1890-1894, ha contribuito a rafforzare la convinzione che l'animismo sia un fenomeno universale.

⁷ Dall'*Oxford Dictionary* “risultato dell'azione di qualcuno o qualcosa”. Nozione di grande moda oggi in ambito antropologico.

⁸ Il termine “animismo” viene ripreso da Tylor dal titolo di un libro del positivista francese Albert Lemoine (V. Ciattini 1995, 201-210), e non dall'alchimista Georg E. Stahl (1659-1734) come scrive Mancuso (2014, 6).

⁹ Entrambi autori celebri, anche se in Italia non si è tenuto conto – mi pare – delle gravi critiche che hanno ricevuto non solo in America Latina, dove hanno fatto ricerca. Per esempio, un altro critico, oltre al già citato Reynoso, del pensiero di questi autori è il britannico David Graeber che accusa i sostenitori dell'*Ontological Turn* di riproporre tacitamente un'ontologia universale e un'ulteriore forma di idealismo (2015, 4). Questi è stato coinvolto in un interessante dibattito con Viveiros de Castro, su cui qui non ho spazio per soffermarmi.

positivista della scienza, per la quale, nel suo processo di adattamento alla realtà ed utilizzando i suoi strumenti cognitivi, l'uomo cerca di controllare e prevedere i fenomeni naturali. Ma tale realtà si colloca al di fuori della sua mente e il suo sforzo costante deve essere quello di far coincidere secondo la teoria della corrispondenza quanto egli pensa con quanto si verifica in maniera indipendente dalla sua volontà. Per Tylor e i suoi seguaci, ciò comporta l'abbandono della arcaica concezione animistica, con la quale l'uomo aveva interpretato ingenuamente in senso antropomorfo la natura, inserendo in essa – secondo una visione immanentistica – proprietà e capacità spirituali di pertinenza esclusivamente umana¹⁰. Processo che per alcuni – come per esempio Ludwig Feuerbach - avrebbe portato all'alienazione dei tratti fondamentali dell'essenza umana in un'entità ultraterrena, trasformata nel reggitore assoluto dell'universo.

Come si vede, dunque, gli intellettualisti si muovono nell'ambito di una prospettiva dualistica, secondo la quale mente e materia si confrontano, e l'impegno umano deve consistere nell'adeguare il più possibile le due dimensioni in un processo sempre perfettibile. In tale prospettiva, certamente antropocentrica, l'uomo è posto come il dominatore dell'universo, e a lui sarebbero sottoposti in senso gerarchico tutti gli altri esseri ed entità, che popolano il mondo e che quindi sono subordinati ai fini del primo.

Come è noto, anche se dai tempi antichi è presente nel pensiero europeo una corrente scettica, con la crisi del positivismo sono state messe in questione la neutralità della scienza e la stessa possibilità di costruire strumenti cognitivi adeguati al reale, giacché questi ultimi sono sempre elaborati all'interno di una specifica concezione del mondo¹¹. In questo senso, dal punto di vista della sociologia della conoscenza (v. Mannheim 1974) la scienza non può vantare un fondamento più saldo di quello proprio delle cosmologie non scientifiche, giacché è anch'essa il frutto di una certa forma di vita sociale e di una certa esperienza storica, dalla quale scaturisce quella volontà di dominio caratterizzante la civiltà occidentale; proprio per questo viene a cadere la già menzionata teoria della corrispondenza¹². D'altra parte, è cosa nota che l'opposizione natura /nomos sia un'invenzione dei filosofi greci, come hanno mostrato le straordinarie ricerche di

¹⁰ Ciò secondo il principio elaborato da David Hume, ripreso dallo stesso Tylor, secondo cui per conoscere l'ignoto si applica ad esso quanto si sa già del noto.

¹¹ La cosiddetta "crisi dei fondamenti", oppure detto in altri termini la fine della "età dell'oro della sicurezza", sorta nello stesso ambito scientifico alla fine dell'Ottocento (Negri 1991).

¹² Ingenuamente questa "scoperta" è stata presentata come una straordinaria innovazione, mentre costituiva una ripresa delle tematiche scettiche che hanno sempre punteggiato la riflessione occidentale. Il superamento della dicotomia verità assoluta / relativismo, che ha tormentato la riflessione nelle scienze sociali, è ben indicato da Terry Eagleton in questo passo: «Non c'è motivo di ritenere che l'unica alternativa all'ideologia (falsa coscienza) sia una conoscenza "non prospettica" e socialmente disimpegnata [la quale ci porterebbe diritti dritti alla "verità assoluta"]». Possiamo semplicemente affermare che, in certi momenti storici, certi punti di vista socialmente determinati siano più veri di altri. Qualcuno può essere in "condizione di sapere" e altri no. Il fatto che tutti i punti di vista siano socialmente determinati non implica che tutti i punti di vista abbiano lo stesso valore» (2007, 69-70). Qui si sottende – mi pare – la nozione di "efficacia conoscitiva".

Geoffrey Lloyd, e che sicuramente questa si è per così dire congelata in uno sterile scientismo, che lo stesso Descola opporrebbe alla scienza (v. Breda 2014, p. 12),

A ciò bisogna aggiungere, inoltre, che – secondo Viveiros e Descola – la concezione metafisica dualistica¹³, strettamente intrecciata con la modernità, sarebbe responsabile di tutti quei disastri, che affliggono oggi l'umanità, come la crisi ecologica, il cambiamento climatico, l'inquinamento. Questi fenomeni deriverebbero, infatti, dall'aver concepito la natura come un oggetto da dominare e sfruttare indiscriminatamente, rinnegando i rapporti di comunanza tra l'uomo e le altre entità naturali messi in risalto dalle concezioni animistiche, presenti nelle culture extra-occidentali, ma anche nel seno stesso dell'Occidente. Da tali visioni animistiche, infatti, - come si è detto in precedenza - è sempre stato permeato il mondo contadino proprio dei vari paesi europei, le cui credenze sono state spesso assimilate a quelle “selvagge”, avvalendosi della categoria onnicomprensiva di magia. Sono proprio questi rapporti di comunanza tra esseri umani e natura che la nuova Costituzione della Bolivia (2008), ad esempio, riabilita, riconoscendo la “madre terra” quale soggetto di diritti, che l'uomo deve rispettare. La stessa posizione si riscontra nella Costituzione dell'Ecuador citata anche da Descola insieme alla prima (2014, 18).

In questa prospettiva, scompare il dualismo soggetto / oggetto, mente / materia, e un'unica visione, fondata sul riconoscimento della continuità natura-mondo umano, sull'abbandono della concezione gerarchizzata dell'universo, si afferma, aprendo la strada al ritorno dell'antico monismo proprio delle cosmologie tradizionali¹⁴. Monismo (espressione che mi sembra adeguata) che per l'antidualista Viveiros de Castro si fonderebbe sull'unità dello spirito, dovuta al fatto che non esisterebbero cose inerti, contrapposta alla diversità dei corpi (2004, 38), da cui sarebbe generato il multinaturalismo di cui parlerò più avanti.

A tali considerazioni, Descola e Gísli Pálsson, nell'*Introduzione* a un volume sulle relazioni tra natura e società (1996, 7), aggiungono ulteriori ragioni che – a loro parere – giustificerebbero l'adozione di una prospettiva monista («monistic perspective») fondata sull'idea che tutti gli esseri sarebbero emanazione di un'unica sostanza. In primo luogo, essa verrebbe suggerita dalla stessa ricerca etnografica, la quale ha messo in evidenza che molte società extra-occidentali non separano nettamente gli uomini dalle altre entità naturali. Per esempio, gli Achuar Jívaro dell'alta Amazzonia considerano gli esseri umani una particolare forma di vita inserita nella comunità più vasta degli esseri viventi e governata da uno stesso sistema di regole (1996, 7). Altrove Descola osserva anche che tali concezioni sono documentate in diversi contesti ambientali, come per

¹³ La metafisica sarebbe «La *fons et origo* di tutti i colonialismi» (Viveiros de Castro 2009, 9).

¹⁴ Il monismo, d'altra parte, non inteso in senso trascendentalistico, è profondamente connesso con l'immanentismo, giacché nella sua logica le diverse dimensioni del reale (spirito e materia) non sono estranee e si compenetrano reciprocamente. Esso è perseguito anche da altre correnti scientifiche moderne e contemporanee, come per esempio l'idealismo hegeliano, la fenomenologia di E. Husserl e in particolare gli ultimi sviluppi delle neuroscienze.

esempio, in Amazzonia e nel Subartico canadese (2004, 27)¹⁵; pertanto, a suo parere, non possono essere spiegate facendo riferimento al condizionamento ambientale.

Tuttavia, dobbiamo ricordare che questa convinzione nella generalità della concezione animistica non è condivisa da tutti i ricercatori. Per esempio, Pascal Boyer, fautore di quella scienza cognitiva delle religioni che ho menzionato solo di striscio, sostiene a proposito degli Aymara delle Ande, che essi non posseggono «un'ontologia fantastica in cui le montagne *in generale* sono organismi viventi con un sistema digerente, allo stesso modo dei lama, delle persone e delle capre». A suo parere è solo una specifica montagna ad essere antropomorfizzata, acquisendo quindi una serie di caratteristiche in contraddizione con le categorie ontologiche intuitive. Atteggiamento questo – prosegue – riscontrabile ovunque¹⁶.

Del resto, questa impostazione era stata anticipata da I. A. Hallowell, considerato da Alessandro Mancuso (2014, 14) il «padre della nozione di “ontologie indigene”», che in uno scritto sui celebri Ojibwa del 1976, aveva segnalato che, per esempio, questi ultimi non ritengono che tutte le pietre siano ugualmente animate, solo alcune in certe circostanze mostrano di possedere tale attributo (1976, p. 363-364).

Secondo Descola e Pálsson il carattere monistico delle cosmologie tradizionali nella loro essenza etnografica non può essere colto da un'antropologia orientata in senso dualistico, scaturita dalla modernità e dal suo approccio positivistico¹⁷. D'altra parte, a loro parere, la stessa pratica scientifica ha messo in crisi il paradigma dualistico, giacché questa ha sempre prodotto artefatti ibridi e fenomeni, nei quali gli effetti materiali e le convenzioni sociali sono strettamente embricati. Infatti, la scienza non è applicata a fenomeni, che si verificano naturalmente, ma genera i suoi propri fatti ed evidenze attraverso la mediazione di un apparato tecnologico altamente complesso e di modelli matematici (1996, 8). Inoltre, le nuove tecniche applicate alla riproduzione umana, alla manipolazione transgenica degli animali, lo xenotrapianto cancellano il confine tra umani e non umani, alterano la rappresentazione sociale dei legami di parentela e determinano la costruzione e decostruzione della persona (1996, 8-9).

Secondo Descola e Pálsson la linea di netta demarcazione tra natura e cultura si dissolve anche perché – come si riteneva in precedenza - l'emergere della cultura non può essere collocato in un unico stadio del processo di ominazione, in cui una tappa importante è rappresentata

¹⁵ Un altro esempio di animismo è individuato nelle concezioni religiose degli antichi tainos, popoli delle Antille, acutamente analizzato dall'archeologo José Oliver (2009). Bisogna osservare che né Descola né Pálsson sembrano tener conto dei cambiamenti prodotti dall'incontro con gli europei su queste comunità, che sono pertanto cristallizzate in un'epoca senza tempo (v. Reynoso 2017, 56).

¹⁶ Cit. in Comba 2008, 156-157. D'altra parte, lo stesso Viveiros de Castro riconosce che l'animismo comprende una serie di «concezioni sottilmente diverse», nelle quali, per esempio, non tutti gli animali sono umani, non lo sono tutto il tempo etc. (2019, p. 132). Questa osservazione – mi pare – smentisce l'idea precedentemente espressa da Viveiros de Castro secondo cui per i popoli amazzonici non vi sarebbero in generale entità inerti.

¹⁷ Come è già stato rimarcato, visione alquanto semplicistica della modernità.

dall'apparizione dell'*homo sapiens sapiens* (100.000 a. C.), preceduta dallo uso delle sepolture (150.000 a. C.) e da quello del fuoco, le cui tracce datano al 450.000 a. C. (1996, 6).

Infine, la ripresa della prospettiva monista sarebbe sollecitata dal fatto che – come scrivono Descola e Pálsson – si è instaurato un rapporto di scambio tra le scienze naturali e quelle sociali, in base al quale, per esempio, le prime hanno preso dalle seconde il concetto di “comunità” per applicarlo al loro dominio. Le scienze sociali, invece, hanno adottato i concetti di selezione naturale e di *genetic fitness*. Tale scambio sembrerebbe prefigurare e auspicare lo sviluppo di una teoria dell'ecologia umana, scaturita dalle somiglianze esistenti tra le nozioni proprie delle scienze sociali e quelle delle scienze naturali (1996, 11)¹⁸.

Queste considerazioni conducono Descola e Pálsson, insieme alla maggior parte degli autori del libro da loro introdotto, ad auspicare lo sviluppo di un'antropologia ecologica e monistica, che consideri uomo e ambiente come un tutto indivisibile e che si fondi sulla nozione di “*intentional environment*” (ambiente intenzionale)¹⁹. Da tale nozione si ricava che le *affordances* degli elementi ambientali sono variabili, e dipendono dal modo in cui sono percepiti o dal significato che è loro attribuito. Si fa presente che *affordance* indica la qualità fisica di un elemento, la quale suggerisce all'uomo, a seconda della sua prospettiva di vita, il modo in cui esso può essere impiegato²⁰. In quest'ottica, l'antropologia ecologica dovrebbe occuparsi dell'interfaccia natura-cultura, pur consapevole della contraddizione tra la prima parte della storia dell'uomo, espressa in termini ambientali ed evolucionistici, e la seconda parte, in cui non è più attribuito al condizionamento ambientale un ruolo significativo (1996, 18).

Antirealismo, prospettivismo, multinaturalismo

Come si è visto, la concezione epistemologica degli antropologi ecologisti è antidualistica, e in questo senso finisce talvolta con l'essere antirealistica²¹, anche se in maniera diversa dal relativismo classico, in quanto sarebbe alla ricerca di un nuovo universalismo, rappresentato dalla condivisione di una generica condizione umana – detta anche “forma riflessiva” - da parte delle molteplici entità attive nel cosmo (Vanzolini e Cesarino 2014, 1).²²

Dai presupposti epistemologici relativistici è scaturita una posizione, fondata sul costruttivismo filosofico, che ha assunto nella riflessione antropologica vari toni, sino ad arrivare in alcuni casi a

¹⁸ Questo scambio, nelle due direzioni (scienze sociali / scienze naturali e viceversa) è assai più antico e consolidato, V. più avanti.

¹⁹ Questa espressione viene coniata nella sociologia ambientale, i cui fondatori sono considerati Riley E. Dunlap e William R. Catton.

²⁰ Termine coniato dallo psicologo cognitivista James J. Gibson. V. Descola 2014, 200.

²¹ Con questa parola si possono intendere sia, l'inesistenza di una dimensione esterna alla mente sia la sua inconoscibilità, che si concreta nell'agnosticismo, termine proposto da Th. H Huxley nel 1869.

²² La “forma riflessiva” può articolarsi in varie modalità, come di fatto accade, dando vita alle diverse forme culturali. Ed ecco rispuntare il multiculturalismo.

posizioni estreme, le quali da un lato ci impediscono di fare una scelta tra opzioni culturali diverse, perché tutte messe sullo stesso piano; dall'altro, disarticolano qualsiasi forma di dimensione oggettiva, concepita come qualcosa di indipendente dalla mente umana²³.

Viveiros de Castro propone un'alternativa al relativismo in generale e la definisce prospettivismo, concepito come una visione che scaturisce non dalla natura stabile degli elementi che entrano in relazione tra loro, ma dalla forma della relazione instaurata. Secondo il prospettivismo, elaborato a partire dall'osservazione dei popoli dell'Amazzonia, per l'antropologo brasiliano:

Los animales utilizan las mismas categorías y valores que los humanos: sus mundos, como el nuestro, giran en torno a la caza y la pesca, a la cocina y las bebidas fermentadas, a las primas cruzadas y a la guerra, a los ritos de iniciación, a los chamanes, jefes, espíritus etc. (2004, 55).

Tuttavia, “Los animales ven de la *misma* forma que nosotros cosas *distintas* de lo que nosotros vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros” (2004, 56)²⁴. Dunque, gli animali si considerano umani, mentre la loro animalità emerge soltanto da un punto di vista ad essi esterno, che è radicato nel corpo degli umani, essendo la prospettiva un modo di porsi del corpo.

Viveiros de Castro definisce il corpo come un insieme di abitudini e di comportamenti (*habitus*) e secondo questa ottica le entità non sono più sostanze stabili; esse cambiano il loro *status* a seconda della natura di chi le prende in considerazione, per esempio per la luna²⁵, per i serpenti, per i giaguari gli uomini sono tapiri o pecari e ciò perché essi – come del resto facciamo anche noi – si nutrono di questi, ossia li trattano come cibo (Ibidem).

L'antropologo brasiliano, divenuto per un certo periodo una vera e propria *star* insieme a Descola²⁶, ricorre anche a un'altra riflessione per spiegare la logica del prospettivismo, che di fatto intende come relazionismo. Secondo quest'ultimo: “El mundo real de las diferentes especies depende de sus puntos de vistas, porque el “mundo” está compuesto de diferentes especies, es el espacio abstracto de divergencia entre ellas en cuanto puntos de vista: no puntos de vistas sobre las cosas, son las cosas y los seres que son puntos de vista”.

²³ A questo proposito Fabietti cita un significativo esempio: per l'Associazione degli antropologi greci solo un antropologo greco è in possesso di una capacità riflessiva maggiore e proprio per questo sarebbe in grado di comprendere la vera cultura e il vero pensiero dei greci (2017, 107). Si capisce che in questo modo si realizza un totale rigetto dell'universale e della comparazione, che elimina ogni forma di riflessione scientifica come è stata intesa sino ad oggi.

²⁴ Sarebbe più esatto affermare che per i popoli amazzonici, o meglio nei loro miti, gli animali hanno certe categorie e vedono cose differenti; altrimenti potremmo chiederci: come fa l'antropologo a comunicare con essi?

²⁵ Evidentemente solo nel mito la luna si ciba degli esseri umani.

²⁶ Con il quale si confrontò in un affollato dibattito a Parigi nel cuore del quartiere latino (Latour 2009, 1), per dirimere le loro divergenze, nonostante un'intesa di fondo.

E qui Viveiros de Castro cita Gilles Deleuze, ma di fatto il richiamo è al prospettivismo nietzschiano²⁷, anche se inteso in maniera diversa rispetto alla concezione del filosofo tedesco, la cui visione del mondo ha subito tante vicissitudini.

Per Nietzsche ogni visione del mondo è prospettica, nel senso che non esistono i “fatti”, ma le interpretazioni, e da ciò ricava che non c'è un unico mondo vero, ma infiniti mondi e, quindi, possiamo affermare con i nostri due antropologi sovvertitori²⁸ che esistono numerose ontologie, tutte ugualmente valide²⁹. Ciò nonostante, il filosofo tedesco non intende sostenere che tutte le interpretazioni siano del pari solide ma: giacché...

sono i nostri bisogni che interpretano il mondo... il criterio di scelta tra interpretazioni confliggenti sarà dato dalla sua corrispondenza al criterio della salute e della forza, cioè della vita: volontà di potenza... [con la quale] si intende il modo di essere del superuomo³⁰, e in particolare la sua capacità di prosperare anche senza certezze assolute (Carrella 2007, 93).

Carlos Reynoso riporta una citazione di Nietzsche ripresa dalla *Volontà di potenza*, opera postuma, la cui autenticità è alquanto dubbiosa: “...en la medida que la palabra “conocimiento” tiene algún sentido, el mundo es algo cognoscible; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos” (2017, 35).

Considerazioni che aprono al prospettivismo, la cui madre patria per Reynoso è la Francia con le sue correnti strutturalistiche e post-strutturalistiche assimilate nell'espressione *French Theory* (2017, 14-15).

Questa visione, condivisa da altri antropologi (per esempio, Young e Goulet 1994, 11-12, citati da Schmidt 2017), è da taluni associata al celebre film di Akira Kurosawa *Rashomon* (1950), che – come è noto – “...shows one event (a killing) from the perspective of various participants without offering viewers one single solution at the end of the movie but a multi-faceted view of reality”. Secondo Bettina Schmidt (2017) vi sarebbero significative rassomiglianze con il pensiero di Viveiros de Castro, il quale non esprime nessuna pretesa di indicare una prospettiva “vera”, lasciando aperta la questione della verità³¹.

²⁷ Come è noto negli anni '60, in Francia prese corpo quella che è stata chiamata la “Nietzsche Renaissance”, i cui animatori sono stati i poststrutturalisti tra i quali ovviamente Gilles Deleuze e Félix Guattari, che hanno esercitato una rilevante influenza sia su Descola che su Viveiros de Castro.

²⁸ È Descola che usa questa espressione e i suoi sinonimi a proposito del suo desiderio di sovvertire il dualismo occidentale (2014, 2010) e a proposito di Viveiros de Castro (v. p. 10).

²⁹ Da ciò la proposta dell'*Ontological Turn* che ci introduce ai mondi immaginati dai diversi nativi e che dovrebbe sostituire il multiculturalismo antropologico, fondato sull'attribuzione di epistemologie differenti alle varie culture, salvaguardando tuttavia il “vantaggio epistemologico” dell'antropologo (Viveiros de Castro 2019, 109).

³⁰ Ormai sostituito dalla nozione di “oltreuomo”, certamente più adeguata a ciò che intendeva Nietzsche.

³¹ Questo tema è presente anche nella parabola jainista dei sei ciechi e l'elefante riportata da Reynoso (2017, 40).

Ad avviso di Viveiros de Castro, il problema non è quello di sapere come i serpenti rappresentano il mondo circostante, ma piuttosto quello di conoscere che tipo di mondo si esprime attraverso di loro. Anche perché – aggiungo – sarebbe per noi assai difficile rispondere alla prima questione (come è il mondo per i serpenti?), se non facendo riferimento alla visione che gli amazzonici attribuiscono a questi animali. Anche la seconda questione non trova, d'altra parte, una risposta diretta, giacché non può che basarsi sul modo in cui le cosmologie amazzoniche descrivono come le diverse forme di vita si relazionano tra di loro. Quindi, l'ontologia integralmente relazionale, nella quale secondo l'antropologo brasiliano le sostanze individuali non costituiscono la realtà ultima (Viveiros de Castro 2004, 59), si presenta semplicemente come un'opzione culturale propria di certe forme di vita sociale, la cui validità ed efficacia sulla base degli stessi principi relativistici possono avere un senso in forme sociali vuoi o non vuoi residuali. Anche se per Viveiros de Castro ad essa deve essere attribuita la stessa legittimità e validità delle concezioni scientifiche, che sono scaturite dalla nostra tradizione intellettuale e che quindi dovrebbero esser più correttamente considerate – dal suo punto di vista - una delle tante forme di etnoscienza. Tuttavia, a mio avviso, l'impostazione prospettica dell'antropologo brasiliano non ci fa capire se le diverse entità relazionate si dissolvono nella relazione e quindi di per se stesse non esistono, oppure hanno, per così dire, una loro “resistenza ontologica”. In quest'ultimo caso esse finirebbero con l'assomigliare alle famose monadi di Leibniz, il quale fu costretto a ricorrere all'intervento divino per garantire lo scambio armonico tra di esse. Nell'altro caso, ci troveremo di fronte a quello che Roberto Brigati (2019, 333-334), nel suo scritto contenuto nel libro da lui curato con Valentina Gamberi sulla “svolta ontologica”, definisce “antirappresentazionalismo”, ossia l'idea che sia il discorso o il punto di vista a costruire gli “oggetti reali”³².

D'altra parte, se le sostanze individuali non costituiscono la realtà ultima³³ e la loro natura è determinata dalla relazione, considerazione dalla quale scaturisce il multinaturalismo, da un lato riemerge il relativismo, scaturente dalla diversità dei punti di vista incarnati in corpi differenti; dall'altro, in base proprio ai principi di quest'ultimo, affiora la riproposizione di un'ontologia funzionale, basata sulla condivisione della dimensione spirituale e significativa in una forma di vita sociale che non coincide con quella oggi dominante.

Queste considerazioni contano poco per Viveiros de Castro, il quale è quasi esclusivamente preoccupato della “autodeterminación ontológica de los colectivos estudiados” (cit. in Reynoso 2017, 6). Come se questo fosse il punto principale delle rivendicazioni delle masse dominate ed

³² L'antirappresentazionalismo rifiuta l'idea, fondamentale in larga parte della nostra tradizione filosofica, secondo cui la nostra mente costituisce una sorta di grande specchio, nel quale si riflettono immagini del mondo esteriore più o meno accurate (Marchetti 2018). Questo punto di vista è illustrato nel libro del neo-pragmatista R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, 1986.

³³ Si potrebbe sostenere che questa impostazione di fatto è congeniale a talune concezioni filosofiche contemporanee che guardano con raccapriccio l'idea di un'identità stabile; atteggiamento, del resto, scaturita dal cambiamento delle condizioni di vita nella società postindustriale, il cui modello di personalità è identificato con “l'uomo flessibile” (Sennett 2016).

opresse, che sono a milioni orientate verso la migrazione da scellerate politiche economiche ed ambientali.

Viveiros de Castro ritiene che l'espressione migliore per definire il prospettivismo amerindio sia la parola già menzionata di "multinaturalismo", che si oppone al multiculturalismo dell'antropologia contemporanea, secondo la quale la natura è unica, mentre differenti sono i punti di vista culturali dai quali ad essa si guarda. A suo parere, tale opposizione deve essere rovesciata: da un lato abbiamo l'unità degli spiriti (tutti gli esseri pensano alla stessa maniera, ad esempio si considerano tutti umani)³⁴, dall'altro, sta la diversità dei corpi, che designa la particolarità (v. Morales Inga Nd.).

Seguendo la nota formula magica di Deleuze e Guattari, l'antropologo brasiliano non coglie nessuna opposizione tra il monismo, che si fonda sulla condivisione della dimensione spirituale da parte di tutti gli esseri, e il pluralismo, quale si concretata nelle varie forme materiali in cui la prima si incarna (Dabrowki e Viveiros de Castro (2014, 147).

La prospettiva adottata dal Viveiros de Castro risponde al grande rilancio della ricerca etnografica degli ultimi decenni, attraverso la quale egli propone di "introdursi" nel mondo dei nativi, accantonando tutte le vecchie e consuete categorie antropologiche come per esempio quella di soggetto. Nozione che costringerebbe l'antropologo a «revocare in dubbio» cosa possa essere mai un soggetto (2019, 115), aprendo così a concezioni del tutto distanti dalla nostra di matrice logocentrica e considerando *Altri* come "l'espressione di un mondo possibile" (2019, 114).

Questa impostazione rimette in discussione la stessa nozione di concetto (ma ce n'è una sola?), definito dall'antropologo brasiliano non una categoria dell'intelletto, ma come espressione dei mondi che i nativi intendono costituire. In questo senso, egli è interessato, come i suoi colleghi, a prendere sul serio i nativi e a «sperimentare un'immaginazione», la quale prefigura un mondo possibile assai diverso da quel mondo che noi siamo abituati a pensare di esser pronto per essere osservato, sia pure da punti di vista diversi (2019, 120-123). E questo esperimento lo conduce a scoprire che, benché i nativi pensino come noi, tuttavia essi sono convinti che «molti soggetti non umani pensino esattamente come loro» (2019, 122)³⁵.

³⁴ Interessante e curiosa è l'obiezione che Brigati fa a questa convinzione (2019, 340): Viveiros de Castro non riproporrebbe così la centralità dell'umano da lui tanto criticata, prefigurando un animismo antropocentrico, in cui l'umano diventa il «modo» di definirsi di tutti gli esseri?

³⁵ Naturalmente egli non vuole essere accusato di riproporre la vecchia nozione di mentalità primitiva, e per questo di considerare irrazionali i nativi. Piuttosto, il suo scopo, in una certa misura interessante, è quello di cogliere una certa immagine del mondo (*Weltbild*), nella quale per esempio per gli Ese Eje, comunità dell'Amazzonia peruviana, i pecari sono umani al pari degli uomini. A suo parere, non si tratta né di un enunciato errato né tale espressione è di natura simbolica, ma si tratta di una «pseudo-proposizione», che non tiene conto della distinzione tra vero e falso e che condensa il senso attribuito da questi indios alla vita nella sua totalità (2019, 138).

Secondo Sergio Morales Inga Viveiros de Castro si muove nella pura speculazione, senza nemmeno spiegare bene cosa intende, come nel caso di questa domanda-risposta: “¿Por qué los animales (u otros seres no-humanos) se ven como humanos? ... Precisamente, sugiero porque los humanos los ven como animales, viendose a si mismos como humanos” (cit. ibidem). Più che una spiegazione in senso classico sembrerebbe una tautologia.

A proposito del multinaturalismo dobbiamo aggiungere un'osservazione importante. Se ogni cultura costruisce una sua propria specifica ontologia, in primo luogo l'antropologia di queste diverse visioni dovrà occuparsi non di differenze culturali o, se vogliamo, “epistemologiche”³⁶. Detto questo, secondo Morales Inga, tali concezioni idealiste, basate su un malinteso costruttivismo³⁷, ci portano ad un paradosso. Scrive l'antropologo peruviano che nei tempi antichi l'universo era concepito secondo il modello geocentrico; pertanto, se il costruttivismo, usato da postmoderni e poststrutturalisti, avesse un senso, si dovrebbe sostenere che in passato la terra costituisse effettivamente il centro dell'universo; con la pubblicazione del modello eliocentrico la configurazione del mondo si sia improvvisamente trasformata e senza una ragione comprensibile (Ibidem).

Benché per certi aspetti Descola e Viveiros de Castro siano vicini, vi sono tra le loro antropologie notevoli differenze. Come nota lo stesso Descola in un'intervista, a suo avviso l'animismo è un'ontologia tra quelle possibili, per l'antropologo brasiliano il prospettivismo costituisce invece “a sort of general philosophy of knowledge, which...he hopes to hurl as explosive device against western epistemology itself”. In questo senso, continua Descola, il suo amico Viveiros ha messo da parte l'antropologia e si preoccupa soprattutto “to undermine the foundations of western rationality and epistemology”. E questo conclude è un obiettivo filosofico più che antropologico (Kohn 2009, 6).

Inoltre, nel suo celebre e discusso libro (*Oltre natura e cultura*, 2014), Descola propone distinte forme di ontologia proprie dei diversi universi che hanno punteggiato la storia umana, senza. Queste sono: l'animismo, secondo cui – come Tylor e Lévy-Bruhl insegnavano – tutte le entità hanno in comune un ‘principio spirituale’; il naturalismo per il quale le diverse entità fanno parte del processo biologico dell'evoluzione, ma si differenziano per la presenza o l'assenza della coscienza; il totemismo che postulerebbe l'identità completa degli esseri che condividono uno

³⁶ A mio parere ontologia ed epistemologia implicano la consapevolezza dei problemi che con esse ci si pone; pertanto, sono del tutto inadeguate in contesti in cui tale coscienza è assente. E ciò ovviamente non riguarda solo i “selvaggi”, ma tutto il cosiddetto senso comune, o se vogliamo il pensiero quotidiano. Da notare, tuttavia, che la nozione di “ontologia” sorge dal desiderio, in una certa misura accettabile, di garantire la specificità e la differenza delle “culture altre”.

³⁷ Nel senso, come si diceva prima, che sono le concezioni del mondo a costruire gli “oggetti reali”.

stesso totem; l'analogismo, per il quale le differenze sussistono nella fisicità e nella spiritualità (2014)³⁸.

Naturalmente sarebbe lungo e complesso descrivere a fondo queste diverse ontologie, per cui rimando al celebre *Oltre natura e cultura*, soffermandomi brevemente sull'analogismo, perché a tutta prima potrebbe apparire il più misterioso. Esso si oppone al totemismo, che si fonderebbe sulla stretta relazione tra elemento animico ed elemento materiale, giacché divide ciò che esiste in numerose sostanze separate (segmenti sociali e cosmici), in cui fisicità e interiorità sono differenti le une dalle altre, pur essendo legate da queste relazioni di analogia (2012, 190, 399).

L'esempio, riportato dall'antropologo francese, è quello dei già citati Chipayas della Bolivia (ma anche delle caste indiane etc.), la cui organizzazione del mondo ci fa comprendere a fondo le caratteristiche dei "collettivi analogici". Questi ultimi sono costruiti, tenendo conto della totalità del cosmo, che è tuttavia distinto in unità costitutive tra loro interdipendenti e strutturate secondo la logica delle caselle segmentarie. Secondo questa logica – scrive Descola – lignaggi, metà, gruppi di filiazione integrano gli umani con i non umani, tessendo i legami tra i vari livelli, dall'inframondo alla dimensione celeste, e mantenendo al contempo la distinzione e la contrapposizione tra i diversi segmenti, mediante i quali sono istituiti i su menzionati nessi (2014, 277-278).

Devo dire che tale ragionamento non mi sembra molto diverso dalle tradizionali analisi antropologiche delle cosmologie³⁹ (si pensi a quella degli Zuni studiata da Émile Durkheim e Marcel Mauss); in essa: "Non seulement la division des choses par régions et la division de la société en clans se correspondent exactement, mais elles sont inextricablement entrelacées et confondues", dando vita a specifici aggregati analogici e oppositivi (1903, 25). Inoltre, - domanda provocatoria - l'opposizione tra fisicità e interiorità non ripropone sotto non tanto mentite spoglie il deprecato contrasto tra natura e cultura?

Critica dell'antropologia ecologica e prospettiva dialettica

In questa quarta parte del mio intervento analizzerò criticamente la prospettiva teoretica delineata dall'antropologia ecologica, e cercherò di mostrare, in primo luogo, i punti deboli di quest'ultima; in secondo luogo l'esistenza di altre prospettive oltre al dualismo nel magma della modernità, come per esempio l'olismo. Oltre a quest'ultimo, cui farò solo un breve cenno,

³⁸ A questi termini sono stati attribuiti significati diversi da vari studiosi, ma mi colpisce in particolare il significato descoliano di "naturalismo", spesso usato in ambito epistemologico per indicare la somiglianza tra le leggi sociali e quelle naturali; somiglianza da cui deriva l'applicazione alla vita collettiva della nozione di "organismo".

³⁹ Lo stesso Descola usa la parola "cosmologia" (V. *Parole preliminari a Oltre natura e cultura*, 2014). Certo, egli intende questo concetto come un termine generale che include le diverse ontologie.

tratterò sia pure brevemente un ulteriore punto di vista, quello dialettico, non compreso dagli antropologi ecologici, benché facciano esplicito riferimento al giovane Marx (v. per es. Pálsson 1996; Descola 2012, nota 2, 19); in terzo luogo, cercherò di dar conto di come quest'ultima prospettiva, a mio parere, affronti e risolva in maniera più soddisfacente i problemi posti da Descola e Pálsson.

Cominciamo col cercare di capire se effettivamente la natura costituisce un oggetto solo per la società occidentale; e tentiamo, anche di comprendere come si sviluppa la concezione animistica, che caratterizza quelle società che, a mio parere, sarebbe più preciso dal punto di vista storico-sociale definire precapitalistiche, nonostante vi siano oggi numerose definizioni disponibili, come per esempio “culture altre”⁴⁰. E ciò perché sarebbero dotate di una serie di caratteristiche socio-culturali specifiche (in particolare quelle costituite da cacciatori-raccoglitori come gli Amazzonici), che le accomunano e che le oppongono alla società occidentale sia nella sua forma industriale che postindustriale, apparsa secondo alcuni negli anni '70 del Novecento⁴¹.

Sulla base dell'esperienza etnografica e della documentazione, raccolta da vari ricercatori, mi sembra che anche negli ambiti precapitalistici, l'uomo consideri di fatto la natura e le entità, che la popolano, come oggetto che egli può utilizzare, anche se con certe cautele spesso ritualizzate⁴². Tanto per citare un esempio, si pensi ai Kawésqar (o Alacaluf) della Patagonia, ormai di numero assai ridotto ed in maggioranza urbanizzati, i quali erano cacciatori e pescatori nomadi e si rifornivano del cibo loro necessario, cacciando e pescando anche con una certa spietatezza. D'altra parte, chi si occupa delle culture andine conosce un mito assai interessante denominato l'“apocalissi andina”, nel quale si descrive con raccapriccio il mondo rovesciato, in cui il sole si oscura, i lama allevano gli uomini e i mortai si nutrono di questi ultimi (Allen 2005, 28).

Come si può ricavare da questo mito⁴³, nonostante la dominanza di una cosmologia animista, gli andini non ritengono che vi sia una relazione simmetrica tra uomo e natura. Da ciò ovviamente non possiamo evincere, tuttavia, che le società extra-occidentali intrattenessero con la natura una relazione assai simile a quella che si è imposta in Europa con la Rivoluzione industriale, strettamente connessa a quella scientifica. Infatti, ho usato in precedenza l'espressione “con una

⁴⁰ Consapevole di essere in controtendenza rispetto all'antropologia dominante, che di fatto è marchiata dall'egemonia di certa antropologia statunitense, ritengo che la definizione “culture altre” sia destoricante ed inoltre viziosa dal riduzionismo culturalistico, sempre inadeguato come quello economicistico o biologistico. Aggiungo che, benché faccia uso dell'espressione precapitalistiche, non ritengo che Marx abbia mai fondato o tentato di fondare una scienza di queste società, anche se dai suoi scritti ed appunti si possono ricavare interessanti suggestioni. D'altra parte, Descola fa riferimento alle *Forme economiche precapitalistiche*, e all'importanza del metodo li impiegato (2014, nota 2, 28).

⁴¹ Il primo autore che utilizzò l'espressione postindustriale fu Daniel Bell, che nel 1973 pubblicò *The Coming of Post-Industrial Society*.

⁴² Tale cautela potrebbe essere spiegata sia con la scarsità delle risorse che con il loro uso razionale, nel senso di funzionale ad una società determinata.

⁴³ Credo che dal mito si possano ricavare tante informazioni sulle nozioni proprie delle società, convinzione condivisa da Viveiros de Castro che ne fa ampio uso nelle sue etnografie.

certa cautela”, nel riferirmi al modo in cui nei contesti precapitalistici si utilizzavano le risorse naturali⁴⁴.

Altri elementi a proposito di questo tema (natura come oggetto) li possiamo ricavare da un interessante libro del geografo, antropologo e biologo Jared Diamond, che ha studiato in maniera dettagliata una serie di società antiche e moderne allo scopo di mostrare come le pratiche e le politiche attuate da queste ultime producano esiti diversi. Il titolo del libro è *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere* (2014) e in esso si individuano numerosi fattori, il cui specifico intreccio conduce alla riproduzione della vita collettiva o alla sua dissoluzione, evidenziando che gli esseri umani si pongono sempre con un atteggiamento attivo e trasformatore verso la natura (quindi in un certo senso antropocentrico); ovviamente, nella maggior parte dei casi, non conoscendo quali saranno le conseguenze del loro agire, come già sapeva nel XVIII secolo Adam Ferguson, che formulò “la legge delle conseguenze involontarie”, di fondamentale importanza per la dinamica della vita sociale. Per ragioni di spazio mi limiterò a trarre dal libro dello studioso statunitense solo un esempio⁴⁵, che mi sembra significativo per la tesi che qui sostengo e che ha suscitato un intenso dibattito: il caso dell’isola di Pasqua o Rapa Nui.

Anticipo il punto di vista dell’autore statunitense, il quale è motivato dal desiderio di sviluppare uno studio scientifico dell’impatto che i comportamenti umani hanno sull’ambiente, utilizzando il metodo comparativo e non sposando l’atteggiamento ambientalista o antiambientalista, sollecitato anche dai gravi problemi ecologici, sociali, politici contemporanei (2014, Prologo. Due fattorie). Per risolvere il mistero dell’isola di Pasqua, Diamond si è avvalso del lavoro del paleontologo David Steadman, il quale insieme ad altri ricercatori ha soggiornato a lungo nell’isola polinesiana, il territorio abitabile più isolato al mondo, con lo scopo di individuare le piante e gli animali che, prima del collasso di quella società, lì vivevano. Essa fu scoperta il giorno di Pasqua del 1722 dal viaggiatore danese Jacob Roggeveen, il quale restò assai meravigliato dalle famose ed enormi statue di pietra, dette Moai, 200 delle quali erano poste lungo la costa su piattaforme di legno. Pur essendo situata nella zona subtropicale, alla quale deve il suo clima temperato e pur essendo dotata di un suolo assai fertile di natura vulcanica, gli apparve desertica, con la vegetazione disseccata, con qualche arbusto che non superava i tre metri e con una scarsa popolazione di circa duemila persone. Anche la fauna era ridotta e gli unici animali domestici erano rappresentati dai polli. Le canoe degli abitanti di Rapa Nui erano assai fragili, perché essi

⁴⁴ Un altro esempio in questo senso ce lo fornisce lo stesso Descola quando ci informa che gli Achuar presentano una gerarchizzazione degli esseri, attribuendo a se stessi la definizione di «persone complete» (2014, 36-37).

⁴⁵ Naturalmente nel libro ci sono anche analisi di altre società di interesse etnologico, quali per esempio i Maya, le isole polinesiane Pitcairn e Henderson, Tikopia, che seppe misurarsi con successo con alcuni problemi ambientali, gli Anasazi degli Stati Uniti sudoccidentali, che si trovarono a fronteggiare invece un periodo di siccità, con conseguenti danni ecologici e decrescita demografica.

non disponevano più del legname, ricavato da una specie di palma, e delle corde, tratte da arbusti pressoché scomparsi.

Gli studi archeologici hanno dimostrato l'esistenza di una società complessa nel XV secolo, composta da almeno 7000 abitanti o forse più, caratterizzata da una grande conflittualità tra i diversi clan, che si affannavano ad incarnare il loro prestigio nelle statue monumentali, trasportate con l'aiuto di grandi slitte lignee e robuste corde. Naturalmente le trasformazioni ambientali, che ebbero il culmine nella deforestazione dell'isola, compiuta già nel XVIII secolo e causa anche del dilavamento del suolo, furono stimulate dalla conflittualità sociale, che probabilmente sfociò anche in una guerra civile. Al contempo, gli abitanti dell'isola di Pasqua non ebbero un contegno diverso nei confronti dell'abbondante fauna, costituita da focene, uccelli marini e terrestri, ratti, importati dagli europei, probabilmente foche. Ratti che si moltiplicarono contribuendo alla distruzione dell'habitat, mangiando i semi delle palme. Tale depauperamento rese possibili ed inevitabili anche pratiche cannibaliche (Diamond 2014, "Prologo. Due fattorie").

Cerchiamo ora di approfondire la summenzionata differenza tra società industriale moderna, dualistica e distruttiva e società precapitalistiche definite cosmocentriche e rispettose della natura. A mio parere, nei contesti preindustriali non è ancora avvenuta la separazione, imposta da un certo sistema di rapporti sociali, tra uomo e natura nel senso che il primo ha libero accesso alle risorse naturali, che può sfruttare senza la mediazione altrui. Ciò fa della natura il prolungamento del suo corpo, tale che è assente l'opposizione netta tra uomo e natura dominante nella società contemporanea dovuta alla dissoluzione della proprietà comune⁴⁶. È a causa di tale assenza che i fenomeni e le entità naturali sono intese in senso antropomorfo, e da tale interpretazione scaturisce la cosmologia animistica in base alla quale – come scrive José Maria Arguedas – *nada es inerte*.

Inoltre, nei contesti preindustriali vige un'economia di sussistenza, in cui scopo della relazione con la natura è il sostentamento della comunità umana; invece, nella società capitalistica, nelle sue varie forme, le risorse naturali sono inserite in un ciclo economico-sociale, il cui obiettivo ultimo è rappresentato dall'ottenimento del profitto, a cui sono subordinate le esigenze complessive degli esseri umani.

Ma, come è noto, le società conosciute storicamente non si identificano tutte con i cacciatori-raccoglitori amazzonici o artici; nonostante l'opinione di Pierre Clastres, che poneva alla loro base la proibizione della disuguaglianza (2013), alcune di esse si sono trasformate (come per esempio l'isola di Pasqua), dando vita a forti rapporti conflittuali e di disuguaglianza, dai quali è

⁴⁶ Naturalmente il processo che ha determinato tale separazione si è realizzato in forme assai diverse a seconda dei differenti contesti socio-culturali, come si può ricavare da una vecchia antologia curata di M. Godelier di scritti di Marx, Engels e Lenin, *Sulle società precapitalistiche* (1974).

emerso gradualmente il sempre più radicale allontanamento dell'uomo dalla natura e quindi il declino dell'antropomorfismo, del resto mai del tutto abbandonato.

Concludendo, dunque, questo primo punto, direi che le comunità preindustriali nei loro processi trasformativi, pur colorando talvolta le relazioni uomo-natura di un velo animistico, considerano quest'ultima il deposito delle risorse da utilizzare per il proprio sostentamento (e non di più) e, in questo senso, non stabiliscono un rapporto di piena parità con essa.

Aggiungo un'altra osservazione. Il fatto che sono documentate presso molti popoli cosmologie animistiche, fondate su un'ontologia di tipo monistico, non ci offre una ragione sufficiente ad abbandonare forme ontologiche non necessariamente dualistiche, che si mostrano maggiormente efficienti ed efficaci, e che – a mio parere – hanno prodotto disastri non di per se stesse, ma soprattutto per l'uso politico fattone.

Per quanto riguarda, invece, il punto relativo al fatto che la scienza ha elaborato linguaggi formalizzati e strumenti artificiali, all'interno di una concezione del mondo socialmente e culturalmente determinata, ciò non comporta a mio parere la scissione di essa dal mondo della natura. Infatti, tali linguaggi e strumenti – a partire dal famoso telescopio di Galileo – ci consentono, da un lato, «andare oltre i limiti dell'esperienza comune, aprendoci... all'indagine di nuove e diverse dimensioni d'esperienza» (Garroni 2006, 6); dall'altro, essi sono sempre accompagnati da indicazioni da seguire nel loro impiego e nella loro verifica.

Per quanto riguarda, invece, il preteso dominio del dualismo nella riflessione filosofica e scientifica occidentale, vorrei tornare a ricordare la consistente presenza in essa dello scetticismo e lo sviluppo dell'olismo; parola coniata dallo studioso e uomo politico sudafricano Jan C. Smuts, che ha le sue radici nel pensiero di Giordano Bruno e di Baruch Spinoza e che risente di influenze orientali (v. Procacci 2012).

Il principio su cui si fonda l'olismo, che attraversa varie discipline (biologia, psicologia, sociologia già nella formulazione di Durkheim), è così riassumibile: «il tutto, l'intero, non è riducibile alla “mera somma” delle sue parti»⁴⁷. Oppure, detto in altri termini, riprendendo l'esempio della melodia proposto dai teorici della psicologia della *Gestalt*, «l'unità risultante dalla molteplicità dei suoni, non è analizzabile negli elementi della molteplicità» (Procacci 2012, 38). A prima vista risulta evidente l'atteggiamento antiriduzionista (anche se scavando si trovano diverse forme di riduzionismo), che per esempio in ambito biologico impone l'impossibilità di ridurre i fenomeni organici a quelli inorganici. In seconda battuta, sempre in questa prospettiva ogni elemento incorporato in una totalità strutturale «acquista, perde o modifica certe proprietà quando diventa

⁴⁷ Ovviamente questa impostazione concepisce come primaria la società, nella quale gli individui si trovano inseriti sin dal loro concepimento in quanto “animali politici”; pertanto, non sono questi ultimi che danno vita alla collettività, come pretende invece il cosiddetto individualismo metodologico legato alle filosofie liberali (*in primis* quella di John Locke).

parte di un tutto... La singola parte non è dunque un elemento immutabile come nella psicologia associazionistica; le proprietà che un dato in quanto parte di un tutto acquista nel tutto, sono la funzione che esso svolge in questo tutto» (Ibidem).

Questi presupposti richiamano il prospettivismo di Viveiros de Castro, giacché sottolineano che gli elementi componenti un sistema sono dotati di una specificità non loro inerente, ma scaturita dall'esser parte dello stesso sistema. E ci fanno capire come, in sostanza, lui e Descola, in quanto non oppongono le diverse parti del cosmo perché scaturite da sostanze diverse, si ispirano all'olismo⁴⁸, che in questo senso non può esser che monistico, pur presentando la loro riflessione come una svolta radicale.

Come si è visto, un'altra delle argomentazioni usate dagli antropologi ecologisti sta nella convinzione che vi sia una relazione di continuità tra natura e cultura, secondo la quale l'uomo è emerso dalla prima attraverso un processo graduale di accumulazione di specifiche caratteristiche.

A mio parere, questa concezione gradualistica offusca il fatto che l'acquisizione quantitativa di nuovi caratteri porta, ad un certo punto – certo di non facile individuazione -, al salto qualitativo, in base al quale, in virtù dello sviluppo della cultura, come gli stessi Descola e Pálsson, ammettono, l'ambiente naturale, esso stesso trasformato dal lavoro umano, non è più determinante per l'evoluzione umana.

Quanto, invece, al motivo della relazione dialogica che si sarebbe stabilita tra scienze naturali e scienze sociali, ricordo che essa è assai antica. Basti citare l'influenza esercitata dalla teoria malthusiana della relazione tra crescita della popolazione e quella dei mezzi di sussistenza sull'elaborazione dell'ipotesi della selezione naturale, formulata da Darwin per spiegare come si sono evolute le specie (cfr. Ciattini 1995, 154)⁴⁹. Ricordo anche l'impiego del concetto di organismo da parte degli antropologi sociali britannici per intendere il funzionamento dei sistemi sociali. Tali scambi sono legittimi, ma sono efficaci, se le analogie non sono applicate meccanicamente e se vengono adeguatamente ripensate, tenendo in conto i tratti propri del nuovo ambito applicativo (Ibidem)⁵⁰.

Se non si adottano queste cautele, ossia se non si procede alla iniziale rigorosa definizione dei fenomeni da indagare, si cade nell'ecllettismo; ossia si finisce con lo spruzzare un po' di ecologia,

⁴⁸ Espressione presente sicuramente nell'opera di Descola

⁴⁹ Tanto che Bertand Russell poté scrivere: "Darwinism was an application to the whole of animal and vegetable life of Malthus's theory of population, which was an integral part of the politics and economics of the Benthamites -a global free competition, in which victory went to the animals that most resembled successful capitalists" (1945, p. 780).

⁵⁰ A questo proposito v. Cohen I. B. (1993).

di etnografia, di translinguistica alla Bakhtin, di marxismo per ottenere un oggetto indifferenziato e analizzabile solo in maniera superficiale⁵¹.

Comunalismo e oltre

Infine, c'è un ultimo tema che caratterizza l'antropologia ecologica prospettata dagli autori qui menzionati e che è connesso alle conseguenze etico-politiche dell'ottica monistica da loro difesa: il comunalismo, il quale rifiuta la separazione natura-società, e mette l'accento sulla contingenza e sul dialogo (Pálsson 1996, p. 72). Ad esso è dedicato il saggio di Pálsson che lo contrappone all'orientalismo (definito da Edward Said) e al paternalismo, ritrovando i suoi caratteri precipui nel giovane Marx (Ibidem). Egli è convinto che il comunalismo (o comunitarismo)⁵² ci offra una via di uscita dal progetto modernista, fondato sul dualismo, e una soluzione ai dilemmi ambientali contemporanei. Tale progetto richiama alla memoria la riflessione di uno dei fondatori dell'antropologia, Lewis Henry Morgan, il quale scrisse che lo sviluppo progressivo dell'umanità avrebbe permesso “la restaurazione – in una forma superiore – della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità delle antiche *gentes*” (cit. da Godelier 1974, 85-86).

Che Descola si muova ancora su questa linea comunitaria (riferibile ad umani e non umani) è dimostrato - credo - da questa affermazione sull'*etica cosmocentrica*, che sarebbe “un fondamento filosofico solido per impegnarsi in una coesistenza meno conflittuale tra umani e non umani e tentare così di bloccare gli effetti devastatori della nostra noncuranza e voracità su un ambiente globale, di cui siamo responsabili...” (2014, 210).

No potendo trattare estesamente questo punto, mi limito a fare qualche osservazione. Come ho già sottolineato, è interessante osservare che gli antropologi ecologisti non sanno spiegare qual è il processo di formazione della cosmologia animistica, osservando che essa si presenta in contesti ambientali assai diversi. Mancando loro la nozione di formazione sociale, intesa come una totalità gerarchizzata di livelli tra loro interagenti ma irriducibili,⁵³ nella quale il rapporto con la natura è mediato dalle relazioni sociali, essi si trovano nella condizione del bambino per il quale è un mistero da dove vengono i neonati (Eagleton, 2007, 246).⁵⁴

⁵¹ Questi riferimenti metodologici sono presenti nella già citata *Introduzione* al libro del 1996 di Descola e Pálson e in Pálson (1996, 72).

⁵² Cui oggi si richiamano anche i movimenti di estrema destra e xenofobi, facendo riferimento ad una comunità mitica e compatta basata sul legame di sangue, del resto smentita dagli studi biologici e genetici, per quali la nozione di razza non ha ragione di esistere.

⁵³ In questo contesto la determinazione, di natura dialettica, deve essere intesa come una sollecitazione che spinge in una determinata direzione. Per comprendere tale concetto bisogna rifarsi alla nozione gerarchica di totalità propria della dialettica,

⁵⁴ Lo stesso Descola fa riferimento alla dialettica intesa come lo strumento che «permette di sfuggire a due dogmatismi», definiti «materialismo crasso» e «immaginarismo aereo» (2014, 103).

Ma la mancanza di tale nozione si riverbera anche su un altro aspetto della loro riflessione: se il comunalismo è tipico delle società di cacciatori e raccoglitori (sarebbe da chiedersi se esistono ancora e dove)⁵⁵ ha senso riproporlo nella società contemporanea, la quale dovrebbe fornire il sostentamento a 7 miliardi e più di persone? Ossia, è immaginabile ristabilire una relazione di comunione uomo / natura in un contesto, in cui la maggioranza della popolazione mondiale è espropriata delle risorse naturali e ha accesso ad esso solo attraverso la mediazione altrui?

Sembrerebbe ragionevole che per eliminare tale contraddizione cosmologica e ontologica, bisognerebbe *in primis* cancellare la contraddizione socio-economica, dalla quale la prima, tuttavia, non deriva in forma univoca e diretta; nel senso che quest'ultima costituisce la condizione necessaria, ma non sufficiente alla sua costituzione. Inoltre, il ristabilimento di un rapporto equilibrato con la natura non può significare la cancellazione delle specifiche determinazioni del mondo culturale e di quello naturale in un abbraccio mistico, nel quale la natura torna ad essere madre tenera e rifugio consolatorio⁵⁶. Come sperimentiamo noi stessi nel nostro quotidiano vissuto personale, civiltà e natura si contrappongono in una relazione dialettica, nella quale si scontrano e si compenetrano, in una lotta che è anche interiore all'uomo stesso; in tale conflitto psicologico la natura si esprime come pulsionalità, instintualità, la cui regolamentazione viene stabilita con l'insorgere della cultura e della socialità. Si tratta di un conflitto perenne, ineludibile, il cui obiettivo dovrebbe essere l'umanizzazione della natura e dell'uomo stesso.

Da questo punto di vista, per esempio, noi non siamo creature culturali opposte a quelle naturali – come si potrebbe pensare in una visione dualistica -, ma «siamo esseri culturali in virtù della nostra natura, cioè in virtù del corpo che abbiamo e del tipo di mondo cui esso appartiene». Infatti, se non sopravvenisse la cultura [o la società] a rafforzarci, data la nostra fragilità naturale, rapidamente scompariremmo (Eagleton 1998, 87).

È questo intreccio indissolubile, contraddittorio, ma non indecifrabile, di natura e cultura che costituisce la chiave di lettura della vita sociale proposta dalla problematica dialettica. Anche in quest'ultima vige il principio olistico secondo cui il tutto «comprende e supera entro di sé le proprie parti» (Garroni 2015, p. 29), le quali tuttavia non sono dissolte in un conglomerato mistico irriducibile, in cui non c'è nessun elemento più decisivo e più pervasivo degli altri, e che è caratterizzato da sviluppi imprevedibili e pervadenti tutti i processi del cosmo⁵⁷.

⁵⁵ Osservo che sembra non esistano ormai popoli “incontaminati”, come del resto dimostra la stessa presenza dell'antropologo, e che inoltre assai spesso tali gruppi sono interessati allo sfruttamento profittevole delle loro tradizioni in una logica certo non tradizionalista. Potrei citare vari casi.

⁵⁶ Mi piace qui ricordare che nel 2016 *Le Monde* pubblicò un articolo di Abdourahman Waberi (2016) dal titolo *L'animisme peut-il sauver le monde?*

⁵⁷ Questa visione, certamente vicina allo *slancio vitale* di Henri Bergson, è definita anche emergentismo o organicismo, come si ricava da Procacci (2012, par. 3), che però non ne segnala il carattere mistico.

Dal momento che il tutto dialettico non esclude la presenza e il ruolo delle parti, potenzialmente ricostruibili con procedimenti precisi, «non è costretto a trovare nell'*individualismo* il proprio rigido contraddittorio (come capita, invece, alla moderna sociologia anglo-sassone)» (Ibidem).

È solo in questo modo – mi pare – che si può superare il dualismo schematico e inflessibile, che però non si può identificare *tout court* con la riflessione occidentale, e ripensare in maniera effettivamente critica le scienze sociali, evitando al contempo un olismo-monismo dai contorni mistici e un ipotetico ritorno all'indietro sul piano politico per poter sia pure faticosamente avanzare. Tuttavia, in questo percorso resta sempre necessaria la nozione di “verità”, dialetticamente intesa sempre come verità storica⁵⁸, negata invece dalla seguente affermazione di Descola, che cita esplicitamente Viveros de Castro: “La giostra percettiva delle cosmologie amazzoniche genera un’ontologia, a volte chiamata con il nome di “prospettivismo”, che nega agli umani la possibilità di avere una prospettiva che sappia vedere le cose da lontano affermando che molteplici esperienze al mondo possono coesistere senza contraddirsi” (2014, 40). Antirealismo, nel senso in cui si diceva prima, o idealismo, come scrive Morales Inga?

D'altra parte, che ci si muova verso questa direzione mi sembra dimostrato dall'esigenza di armonizzare olismo e dualismo, riduzionismo e antiriduzionismo, analisi e sistema globale, considerandoli procedimenti complementari in un autentico approccio scientifico. Solo in questo modo probabilmente *le parti e il tutto* manterrebbero la loro specificità, sarebbero ricostruibili e identificabili empiricamente e nello stesso tempo integrabili nella visione complessiva del sistema e delle sue leggi. Una proposta in questo senso viene fatta da Enrico Cheli (2010), il quale però non sembra aver simpatia per la totalità dialettica hegeliana, e che propone un metodo scientifico generale mirante anche a finalità politiche.

⁵⁸ Forse è utile ricordare che «la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero».

Bibliografia

- Allen, Catherine J. 2015. "The Whole World is Watching. New Perspectives in Andean Animism", in T. L. Bray (a cura), *Archeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 23-45.
- Barnes, Berry et alii. 1998, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, a cura di Alessandro Simonicca e Fabio Dei. Lecce: Argo.
- Bell, Daniel 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*, New York: Basic Books.
- Brigati, Roberto. 2019. "La filosofia e la svolta ontologica nell'antropologia contemporanea", in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di Roberto Brigati e Valentina Gamberi, Macerata: Quotlibet Studio.
- Carrella, Alfredo. 2007. *Il volto della filosofia*, Estratto il 13 maggio 2019 (<http://www.manualedifilosofia.altervista.org/>).
- Carrier, James G. 1995. *Occidentalism. Images of the West*, Oxford: Clarendon Press.
- Cheli, Enrico. 2010. *Olismo. La scienza del futuro. Verso una società ecologica, pacifica e consapevole*, Milano: Xenia.
- Ciattini, Alessandra. 1995. *L'animismo dei E. Burnett Tylor. Uno sguardo sulla religione primitiva*, Torino: L'Harmattan.
- Clastres, Pierre. 2013. *La società contro lo Stato*, Verona: Ombre Corte.
- Cohen, I. Bernard. 1993. *Scienze della natura e scienze sociali*, Roma-Bari: Laterza.
- Comba, Enrico. 2008. *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari: Laterza.
- Danowski, Dana e Viveiros de Castro, Eduardo. 2014, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Estratto il 15 agosto 2020 (https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4110220/mod_resource/content/1/Deborah%20Danowski%20Eduardo%20Viveiros%20De%20Castro%20-%20Ha%20Mu).
- Descola, Philippe. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", in *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, a cura di A. Surrallés y P. García Hierro, Copenaguen: IGWA, Documento n° 39.
- Descola, Philippe. 2014. *Oltre Natura e Cultura*, a cura di Nadia Breda, Firenze: SEID.

Descola Philippe e Pálsson, Gils. 1996. "Introduction", *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, a cura di Descola Ph. e Pálsson Gils., Londra-New York: Routledge, pp. 1-21.

Diamond, Jared 2014. *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere*, Torino: Einaudi.

Durkheim, Émile e Mauss, Marcel. 1903. "De quelques formes primitives de classification: contribution a l'étude des représentations primitives", *Année sociologique*, vol. VI, pp. 1-72.

Eagleton, Terry. 1998. *Le illusioni del postmodernismo*, Roma: Editori Riuniti.

Fabietti, Ugo. 2017. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma – Bari: Laterza.

Garroni, Stefano. 2006. "Formalismo e critica marxista (G. Lukàcs, A. Shaff, H. H. Holz)", *Metabasis*, I (2), pp. 1-18.

Garroni, Stefano. 2015. *Dialettica riproposta*, (a cura di A. Ciattini), Napoli: La Città del Sole.

Godelier, Maurice. "1974. Prefazione a Marx K., Engels F., Lenin V.", *Sulle società precapitalistiche*, Milano: Feltrinelli, pp. 9-96.

Graeber, David. 2015. "Radical alterity is just another way of saying "reality": a reply to Eduardo Viveiros de Castro", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), pp. 1-41.

Hallowell Irving H. 1976. "Ojibwa Ontology, Behaviour and Word View", in Hallowell Irving A., *Contributions to Anthropology. Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 357-390.

Kohn, Eduardo 2009. "A Conversation with Philippe Descola", *Tipiti*, vol. 7, n. 2, Estratto il 20 settembre 2020 (<https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1105&context=tipiti>), pp. 1-16. [consultato 13 gennaio 2019].

Latour, Bruno 2009. Perspectivism: 'Type' or 'Bomb'?, *Anthropology Today*, vol. 25, n 2, 2009, pp. 1-2.

Marx, Karl, Engels, Frederic e Lenin Vladimir. 1974. a cura di Maurice Godelier. *Sulle società precapitalistiche*, Milano: Feltrinelli.

Mancuso, Alessandro. 2014. "L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'", *Archivio antropologico mediterraneo*, anno XVII, n. 16 (1), pp. 1-30.

Mannheim, Karl. 1974. *Ideologia e utopia*, Bologna: il Mulino.

Marchetti, Giancarlo. 2018. L'anti-rappresentazionalismo davidsoniano. Estratto il 11 ottobre 2020. (<https://mondodmani.org/dialegesthai/gmar02.htm>).

Morales Inga, Sergio, (s. d.). *Reflexiones críticas sobre el Perspectivismo*. Estratto il 10 agosto 2018 (<http://carlosreynoso.com.ar/archivos/tac/Inga>).

Oliver, José R. 2009. *Caciques and Cemi Idols. The Web Spun by Taino Rulers between Hispaniola and Puerto Rico*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Pálsson, Gílsi. 1996. "Human environmental relations: orientalism, paternalism and communalism", in *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, a cura di Descola Ph. e Pálsson G. Londra-New York: Routledge, pp. 63-81.

Procacci, Silvana. 2012. *L'olismo nella scienza e nella filosofia. Breve storia di un termine*, Perugia: Morlacchi Editore.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 2014. *Il cosmo amazzonico. Simbolismo degli indigeni tukano del Vaupés*, a cura di A. Colajanni. Milano: Adelphi.

Reynoso, Carlos. 2017. *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour)*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Rohde, Erwin. 2006. *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari-Roma: Laterza.

Rossi, Paolo. 1989. *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna: Il Mulino.

Russell, Bertrand. 1945. *History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster.

Schmidt, Bettina. 2017. "Varieties of Non-ordinary Experiences in Brazil – a Critical Review of Contribution of Studies of 'Religious Experience' to the Study of Religion", *International Journal of Latin-American Religions*, I: 104-115. Estratto il 15 gennaio 2019. (<https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-017-0006-5>).

Sennett, Richard. 2016. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano: Feltrinelli.

Stausberg, Maechel (a cura) 2009. *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*, Londra-New York: Routledge.

Tylor Burnett, Edward. 1871. *Primitive Culture. Primitive culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Estratto il 2 gennaio 2018 (<https://archive.org/details/primitivculture01tylouoft>).

Vanzolini Marina e Cesarino, Pedro. 2014. "Perspectivism", *Oxford Bibliographies*. Estratto il 18 gennaio 2018 (<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0083.xml>).

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en América indígena", in *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, a cura di A. Surrallés y P. García Hierro. Documento n° 39, Copenaghen: IGWA.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphisiques cannibales*, Parigi: PUF.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. Il nativo relativo, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di Roberto Brigati e Valentina Gamberi, Macerata: Quodlibet, pp. 107-144.

Waberi, Abdourahman. 2016. "L'animisme peut-il sauver le monde?", *Le Monde*. Estratto il 15 febbraio 2019 (https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/06/21/l-animisme-sauvera-le-monde_4954760_3212.html).