

MULTINATURALISMO E ONTOLOGIA

Meriti e criticità nel pensiero filosofico-antropologico di Eduardo Viveiros de Castro

Gioacchino ORSENIGO

(Università di Napoli L'Orientale)

1. Prospettivismo ontologico e multinaturalismo: il metodo di Eduardo Viveiros de Castro

L'*Ontological turn* è stato, nel bene e nel male, un grande terremoto all'interno delle discipline sociali e in particolare per l'Antropologia. Nella celebre raccolta *Thinking through Things*¹, gli autori descrivono l'approccio ontologico come un tentativo di superare la separazione fra significati e significanti e restituire alle cose la lor dignità epistemologica:

invece di fornire dati a cui viene poi applicata una teoria, mettendo così in luce i punti di forza e debolezza di un modello teorico già esistente, si lascia che le cose incontrate sul campo dettino i termini della propria analisi, ivi incluse premesse completamente nuove per la teoria stessa².

L'obiettivo è, secondo gli autori, smettere di domandarsi *che funzione ha o che senso ha* quella particolare cosa (artefatto, pratica, credenza...) ma come sia il mondo in cui si trova affinché quella cosa possa effettivamente esistere e avere senso in sé stessa, senza ricercarne un altro altrove (ovvero, in una teoria epistemologica occidentale a cui spetterebbe il compito, appunto, di *dare senso* a ciò che apparentemente non ne ha).

In questa riflessione è stato fondamentale il contributo dell'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, considerato non a caso da molti autori della svolta una sorta di padre spirituale e pioniere. Questi ha cercato nei suoi testi, e in particolare in

¹ Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL, *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, Londra 2006.

² Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL, *Pensare attraverso le cose*, in Roberto BRIGATI, Valentina GAMBERI, *Metamorfosi. La svolta ontologica in Antropologia*, Quodlibet, Macerata 2017.

*Metafisiche cannibali*³, di scardinare le basi della antropologia e di far in modo che fosse il mondo stesso degli Yanomami a manifestarsi e a parlare. Nessuna interpretazione: de Castro non tenta più di cogliere cosa ci sia sotto il “velo di Maya” culturale, di rispondere alla domanda “Che cosa intendono dire in realtà?” e di dare un senso razionale a ciò che è irrazionale solo per noi, ma di entrare in quel senso. Egli cerca insomma di mettere in pratica una «decolonizzazione permanente del pensiero»⁴, lasciando che siano i mondi stessi a emergere e a rivendicare il loro spazio di senso e significato, di contro a quella tendenza tutta occidentale che divora i mondi altri in una logica interpretativa che anestetizza le possibilità che questi stessi mondi dischiudono. Ciò che de Castro intende dire è, cioè, di non trattare più pratiche e conoscenze indigene come oggetto di studio ma di lasciare che i popoli indigeni parlino come soggetti capaci di pensiero in senso pieno e autonomo. Tale proposito richiede un ripensamento profondo dell’antropocentrismo inteso come dominio della natura e dell’eurocentrismo come fulcro della razionalità moderna, per la quale «noi, solo noi, gli Europei, siamo gli umani compiuti o se si preferisce, ampiamente incompiuti, [...] i “configuratori di mondi”». La metafisica occidentale è la *fons* e *origo* di tutti i colonialismi»⁵. Se si vuole decolonizzare il pensiero bisogna arrivare alle matrici stesse che hanno reso l’altro nient’altro che un mero oggetto. Si tratta di cercare di arrivare a una «diversa immagine del pensiero»⁶, assumere un atteggiamento conoscitivo non-proposizionale, oltre le tradizionali nozioni di categoria o rappresentazione.

Debitore di Descola e della sua formalizzazione delle quattro ontologie⁷, de Castro si spinge tuttavia molto più in là di Descola stesso: laddove questi è interessato, formalizzando le sue quattro ontologie, a fornire tipologie di «schemi della pratica – cioè le forme di oggettivazione del mondo e degli altri – seguendo regole finite di composizione»⁸, cadendo ancora dunque nell’oggettivazione, l’antropologo brasiliano assume come proprio il punto d’osservazione dell’altro che di solito è oggetto di studio. Egli si chiede: «Cosa accade quando il classificato diventa il classificatore?»⁹. Non solo, ma come nota Tiziana Migliore, per Descola il prospettivismo consiste ancora solo in un «corollario etnoepistemologico» dell’animismo, con cui l’Occidente non ha nulla da

³ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.

⁴ *Ivi*, p. 28.

⁵ *Ivi*, p. 32.

⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁷ Naturalismo, animismo, totemismo, analogismo. In particolare, per quel che concerne de Castro, l’animismo costituisce il terreno del suo confronto critico con Descola.

⁸ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 64.

⁹ *Ivi*, p. 68

spartire. L'antropologo francese continuerebbe «a basarsi su una visione naturalista per spiegare le quattro ontologie. Inoltre, limita il prospettivismo alle pratiche dei gruppi animisti e oppone il corpo all'anima, che intende come sostanza materiale» e lo rende quindi una sorta di relativismo rovesciato, mentre de Castro, che si rifà a Deleuze, ritiene che il prospettivismo sia «una verità della relazionalità, non la relatività del vero»¹⁰. Prendere sul serio il conoscere indigeno e le sue pratiche significa, come nota Paolo Vignola, trarne concetti filosofici, «concetti – però – selvaggi, senza addomesticarli alle coordinate della tradizione occidentale»¹¹, fare dell'antropologia il luogo in cui l'*indio* diventa soggetto, in cui anch'egli prende parola alla pari dell'antropologo, e relazionarsi al pensiero indigeno come a una «pratica del senso» e «dispositivo autoreferenziale di produzione di concetti»¹².

Spesso criticata, la riflessione di de Castro è tuttavia molto densa, fine e complessa. Cercheremo qui di tratteggiarne i contorni, consci del fatto che sicuramente non saremo in grado di restituirla nella sua pienezza intellettuale. Punto di partenza è la constatazione che i popoli amazzonici vedono il mondo come composto da una varietà di punti di vista. Gli esseri sono «centri di intenzionalità»¹³, ciascuno dei quali ha una propria comprensione degli altri. Tutte le creature condividono uno stesso modo di appercezione poiché sono tutte dotate di “anima”, vedono sé stesse come persone e sono dunque persone. Questo implica che essi vedano noi umani come non-umani. Dal loro punto di vista, sono loro gli esseri antropomorfi, con una loro cultura: i loro alimenti sono alimenti umani, i loro attributi corporei (piumaggio, pelliccia ecc.) sono ornamenti culturali. Secondo questa concezione, dunque, l'essere una persona, l'essere dotati di un punto di vista non è una qualità di una specie particolare ma di ogni ente. Per essere più precisi, il concetto di persona è antecedente rispetto a ogni altro, compreso quello di specie. Quando gli Yanomami dicono che tutte le creature sono umane, il termine “umano” non indica nulla più della condizione di chi è soggetto, è la forma con cui ciascuna creatura vede sé stessa. Non bisogna infatti cadere nell'errore di intendere i non-umani solo come «umani sotto false spoglie»¹⁴, cioè credere che essi siano soggetti perché sono umani. Tutto al contrario, essi sono umani perché sono soggetti. Nella foresta, ogni creatura è dotata di punto di vista, di intenzionalità ma se è dotata di intenzionalità dovrà necessariamente vedersi come umana perché quella è

¹⁰ Tiziana MIGLIORE, *Sul prospettivismo*, “E/C. Rivista on-line dell'AISS”, p. 4.

¹¹ Paolo VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una letteratura selvaggia della differenza*, “La Deleuziana”, vol. 4, 2016, p. 85.

¹² VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 171.

¹³ *Ivi*, p. 42.

¹⁴ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, “Etnosistemi”, vol. 7, n. 7, 2000, p. 48.

la forma di chi è soggetto. Se la condizione che accomuna tutti gli esseri è l'essere persona – condizione che de Castro definisce umanità– «l'umanità di ogni tipo di esistente è soggettivamente evidente (e nel contempo altamente problematica) e oggettivamente non evidente (e nel contempo ostinatamente affermata)»¹⁵. Gli Yanomami sanno sia di essere umani sia che lo sono le altre creature ma la visione che ogni creatura ha di sé stessa – cioè come creatura umana – differisce dalla visione che la stessa creatura ha delle altre creature e viceversa. È quello che de Castro chiama *prospettivismo*. Ciascuna specie necessariamente si vede come umana e vede le altre come non-umane; ogni specie ha cioè un suo mondo: «l'“umanità” è sia una condizione universale che una prospettiva strettamente deittica e autoreferenziale. Esseri differenti non possono occupare il punto di vista dell'“Io” nello stesso momento»¹⁶. L'umano, quindi, non indica più una specie ma indica, come si è detto, una posizione di soggetto: l'umano non esiste, esiste la *persona*, ovvero un punto di vista. La differenza non è data da una molteplicità di *rappresentazioni* relative al mondo. Tutti gli esseri di fatto rappresentano il mondo allo stesso modo, è il mondo che essi vedono che cambia. Categorie e valori che i non-umani utilizzano per organizzare la loro realtà sono le stesse degli umani. Anche i non-umani, cioè, sono dediti a caccia e pesca, sono legati da relazioni di parentela e vivono in comunità, hanno capi e riti d'iniziazione e così via. Essi vedono noi umani come tapiri e pecari perché anche loro mangiano tapiri e pecari, come noi “umani”,

ma le cose *che essi vedono*, quando le vedono *come noi* le vediamo, sono *altre*: ciò che per noi è sangue, per i giaguari è birra; ciò che per le anime dei morti è un cadavere putrefatto per noi è manioca fermentata...¹⁷.

Siamo ben lontani del relativismo culturale che prevede una molteplicità di rappresentazioni soggettive che hanno in comune una natura esterna, indifferente alla rappresentazione. Piuttosto, il reale è caratterizzato da quello che de Castro chiama *multinaturalismo*, che afferma la compresenza di più reami fittamente intrecciati. Secondo la mitologia amerindia, l'origine cosmologica della realtà plurale e diversificata che conosciamo è costituita da una sorta di tutto indifferenziato, luogo «pre-cosmologico»¹⁸, precedente alla differenziazione delle specie, che non è tanto da pensare come il luogo dell'originaria identificazione fra umani e non-umani ma anzi

¹⁵ *Ivi*, p. 55.

¹⁶ Déborah DANOWSKI, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017. p. 153.

¹⁷ *Ibidem*, p. 57.

¹⁸ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 142.

come il luogo della «differenza assoluta»¹⁹, differenza interna e intensiva a ogni personaggio e non esterna e finita come le differenze del mondo attuale. Con la speciazione, che sancisce il passaggio dal luogo mitico al mondo attuale, il *continuum* eterogeneo cede il passo a un discreto omogeneo, in cui ogni essere è semplicemente e solamente ciò che è; ma spiriti e sciamani, nelle culture amerindiane, continuano a testimoniare il passato pre-individuale e il fatto che non ogni virtualità è necessariamente attualizzata. Lo sciamano, che sotto determinate condizioni diviene altro da sé (non essendo mai sé stesso), porta in luce il flusso mitico comune che è solo nascosto dalle apparenti discontinuità tra le specie. Egli mette in pratica una forma di conoscenza che risale a quel luogo di differenza assoluta, quel luogo in cui ogni ente è solo forza intensiva, modo di sostanza, e non tanto un ente dotato di parti estensive, e in cui «poiché tutte le essenze sono interne le une alle altre, un'essenza che mi affetta è, insieme, una maniera secondo la quale la mia essenza affetta sé stessa»²⁰. Nel complesso puzzle di prospettive, ha la capacità di attraversare e rompere queste barriere, far esperienza della condizione comune e adottare la prospettiva di altre soggettività. Lo sciamano svolge il ruolo di interlocutore primario in un dialogo interspecifico che ha tutte le caratteristiche di uno scambio diplomatico. Questo dialogo è complesso e rischioso, si può sempre incorrere nel pericolo di offendere, di non rendere il giusto omaggio o di tradire la fiducia. L'equivoco è dietro l'angolo. Per rappresentare questo scambio, de Castro parla di una vera e propria forma di «diplomazia interspecifica»²¹. Se ogni collettivo di enti costituisce una comunità, l'intero ambiente si trasforma allora in una «società di società, un'arena internazionale, una *cosmopoliteia*»²². Quando ogni ente esprime un punto di vista ed è elevato a soggetto, le sue azioni sono espressione di attività intenzionale e le relazioni che si intrattengono saranno allora in tutto simili a relazioni politiche:

se il relativismo occidentale trova nel multiculturalismo la sua politica pubblica, il prospettivismo sciamanico amerindiano trova nel multinaturalismo la sua politica cosmica²³.

Così molti eventi o oggetti apparentemente “naturali” sono ricodificati come prodotti di una cultura e anche il più insignificante accadimento diventa espressione di civiltà. Ciò che noi diciamo sangue sarà la birra del giaguaro, una pozza di fango sarà

¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 52.

²⁰ Cfr. Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona 2010, p. 213.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, pp. 46-48.

²² DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 151

²³ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 46.

la casa cerimoniale del tapiro. Ciò che saremmo portati a dire “natura” si rivela essere la “cultura” di altri. Secondo de Castro, ciò che lo sciamano mette in atto è molto simile al *divenire-animale* di cui parla il filosofo Gilles Deleuze. Un divenire che si realizza solo in una tensione, senza coincidere mai con i suoi estremi. Non si tratta di una metamorfosi, dove i termini della relazione prevalgono sul rapporto stesso²⁴. È un «movimento che deterritorializza i due termini della relazione da esso creata, estraendoli dalle relazioni che li definivano, per collegarli attraverso una nuova “connessione parziale”»²⁵. In un divenire-giaguaro non si *diventa* mai *giaguaro*. Piuttosto, è «fare movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare ad un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per sé stesse»²⁶. Stare nella tensione per cogliere la prospettiva dell’altro, senza *diventare* l’altro. Questo non rende assolutamente il divenire qualcosa dell’ordine dell’immaginario o anche di irreali. Significa solo che non avviene fra «entità molarie costituite» ma fra «gradi di intensità»²⁷ di un unico piano.

Possiamo dunque notare che l’approccio antropologico che de Castro propone è propriamente tratto dalla cosmologia amerindiana. Egli cerca, cioè, di rendere il prospettivismo la forma dell’antropologia, in contrapposizione al più classico comparativismo sotto le lenti di una teoria. In questo senso, si può dire che l’antropologo assume una funzione simile a quella dello sciamano: è un diplomatico attento, capace di penetrare i punti di vista e restituirne qualcosa a chi lo ascolta. Il fine dell’antropologia, così intesa, non è tanto la *comprensione* dell’altro, la sua *rappresentazione* nelle forme familiari della nostra conoscenza, ma permettere che l’incontro/scontro produca una scossa nel modo in cui noi comprendiamo noi stessi: se l’antropologia «è traduzione, è perché *non è soprattutto* rappresentazione, dato che una traduzione non è una rappresentazione, ma una *trasformazione*»²⁸. L’obiettivo è una forma di contaminazione tra diversi piani di realtà, o di immanenza. È un piccolo terremoto: «equivocità controllata», la chiamerebbe de Castro.

2. Alcune critiche all’approccio ontologico di de Castro

Un grande dibattito in forma scritta è avvenuto nel 2015 fra lo stesso de Castro e un altro importante antropologo, il compianto David Graeber. La questione mossa da

²⁴ Paolo GODANI, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 98.

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 141.

²⁶ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Milano 1996, p. 23.

²⁷ GODANI, *Deleuze*, p. 99.

²⁸ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, p. 59.

Graeber è che trasformare l'analisi antropologica in un'analisi di tipo ontologico rischia di cancellare dal discorso le dinamiche attive, le contraddizioni e i dissidi interni, le forze sociali in generale, che coesistono all'interno di diverse popolazioni. Parlare di ontologia rischia che si trasformi la particolare cultura, o società, o comunità, in un tutto unitario e soprattutto immobile:

There is never any sense that people existing inside other Ontologies have any trouble understanding each other, let alone the world around them; rather, out of respect for their otherness, we are obliged to act as if their command of their environment were so absolute that there was no difference whatever between their ideas about, say, trees, and trees themselves.²⁹

Questo riguarda anche “noi” europei: che cosa sono gli infiniti dibattiti sull'ontologia nella storia della filosofia? Dire che esiste un'ontologia per ciascuna realtà culturale significa eliminare la storia e costruire un'impalcatura ideologica unitaria molto pericolosa. Non stiamo sostenendo, ovviamente, che non esistano infiniti modi di abitare il mondo, di concepirlo, di relazionarsi, tutt'al contrario, vogliamo sottolineare che fare di questi modi delle ontologie uniche e a sé stanti, incomunicabili, spezza qualsiasi possibilità di trasformazione politica. Se questi mondi sono così impenetrabili, perché sono proprio *mondi* differenti, come fare a denunciare il nostro stesso mondo in quanto “sbagliato” o “ingiusto”? Se quella dei popoli amazzonici è un'ontologia, nel senso di de Castro, significa che anche la nostra impostazione dualistica lo è. Eppure, sappiamo che questa impostazione è sorta attraverso dinamiche storiche, sociali, oltre che intellettuali, e che ha servito dinamiche di espropriazione e sfruttamento. Ha cioè *servito* rapporti di potere. Sappiamo anche che essa non si è semplicemente imposta e naturalizzata ma è sempre stata, ed è tuttora, criticata e osteggiata. Parlare di ontologia può significare, invece, assolutizzare il discorso dominante. Graeber, non a caso, sostiene che la base concettuale dell'*ontological turn* in antropologia, di cui de Castro è considerato il capostipite, in ultima analisi protegge non solo la “loro” ontologia, ma pure la nostra. Parlare di ontologie assolutamente eterogenee ci permette di preservare la nostra del tutto. E significa, al contempo, prestare la mano all'autorità che stabilisce i confini del vero e del falso in una data società, anche se magari al suo interno vi sono dissidi. Come scrive ancora Graeber:

Admittedly, we live in a violently unequal world, and existing structures of power will often ensure that things will turn out that way. But this is true of any intellectual project conducted within structures of violent inequality [...] Anything can be made to serve the

²⁹ David GRAEBER, *Radical alterity is just another way of saying “reality”*: a reply to Eduardo Viveiros de Castro, in “Journal of Ethnographic Theory”, vol. 5, n. 2, 2016, p. 23.

purposes of power. The political question (at least for me) is: which is the approach best suited to support those who are trying to challenge those structures of power and authority, and in what ways?³⁰

Ci si potrebbe chiedere, con Elizabeth Povinelli³¹, se il tentativo di de Castro non rischi di risolversi nell'opposto dei suoi intenti, cioè di neutralizzare, invece che far emergere, la forza delle analitiche dell'esistenza dei popoli colonizzati, rendendole di fatto innocue. Trasformando le culture indigene in ontologie, rischiamo forse di ridurle a fossili, a testimonianze di un passato/presente sempre identico a sé stesso e incapace di trasformarsi in *storia* (e quindi di essere soggette a trasformazioni, rivoluzioni, scontri ecc.). Parlare di ontologia e di multinaturalismo, quindi di mondi ontologicamente separati, potrebbe, forse, significare negare il diritto ad avere una propria Storia. I popoli indigeni restano così imbrigliati in un *eterno passato/presente*, un reperto da custodire nei musei a cielo aperto di storia naturale in cui rischiano spesso di essere trasformate le comunità indigene. Come molti hanno osservato³², inoltre, l'antropologo si perde in un'astrattezza che gli fa scordare il suo ruolo, il suo essere situato all'interno del contesto etnografico, con tutto il portato di responsabilità che questo comporta. Sembra potersi sentire in diritto di dimenticarsi della sua posizione, anche di potere, rispetto all'indigeno. Indigeno che è altrettanto oscurato e livellato all'interno di una comunità che appare compatta e priva di increspature e fratture. Come nota Gamberi:

da tempo i saperi antropologici hanno messo in discussione lo stesso concetto di società/gruppo omogenea/o: non esiste una comunità, quanto relazioni tra soggetti che possono e devono comprendersi attraverso un'analisi di tipo processuale³³.

Il Rischio è dunque di ritornare a una concezione piuttosto conservatrice di cultura, come di un'unità omogenea, da contrapporre a una “nostra” cultura, altrettanto piatta, altrettanto priva di differenze³⁴. Su questo è interessante la posizione dell'antropologo Eduardo Kohn, spesso inserito nel calderone dell'*ontological turn*, il quale scriveva nel suo *Come pensano le foreste* che il suo obiettivo non è tanto dire qualcosa sull'ontologia dei

³⁰ *Ivi*, p. 6.

³¹ Cfr. Elizabeth A. POVINELLI, *Geontologies: a requiem for neoliberalism*, Duke University Press, London 2016.

³² Si veda l'Introduzione di Valentina GAMBERI a *Metamorfosi. La svolta ontologica in Antropologia*.

³³ Valentina GAMBERI, *Metamorfosi: Decolonizzazione vera o apparente?* In BRIGATI, GAMBERI, *Metamorfosi*, p. 44.

³⁴ Michael CARRITHERS, Matei CANDEA, Karen SYKES, Martin HOLBRAAD, Soumhya VENKATESAN, *Ontology is just another word for Culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, “Critique of Anthropology”, vol. 30, n. 2, 2010, pp. 152-200.

popoli Runa (che appunto non sarebbe troppo diverso di dire qualcosa sulla cultura) quanto, piuttosto, di dire qualcosa *sull'ontologia*, grazie all'osservazione dei popoli Runa. L'idea è che “prendere sul serio” non significhi chiudere le popolazioni all'interno di ontologie eternamente identiche a sé stesse ma mostrare aspetti che altrove, come nell'occidente urbanizzato e capitalista, non possono emergere. La foresta, per Kohn, non comunica *solo* in Amazzonia, essa parla ovunque, solo che in alcuni luoghi è più facile sentirla che in altri.

Infine, l'approccio di de Castro non può essere scisso dalla legittima preoccupazione, condivisa da moltissimi intellettuali e divenuta sempre più insistente con l'intensificarsi della crisi ecologica, di scardinare i presupposti epistemologici e ontologici che hanno permesso la divisione della realtà in due reami e il conseguente sfruttamento di uno da parte dell'altro. Philippe Descola ha chiamato *naturalismo* (*Oltre Natura e Cultura*) quella particolare ontologia occidentale basata sulla divisione fra un mondo naturale e oggettivo e il mondo labile e variegato delle culture e delle società. Tale dualismo vedrebbe la luce a partire dalla divisione cartesiana fra *res extensa e res cogitans*, considerata il cardine ontologico ed epistemologico che ha dato vita al dualismo Natura/Cultura. È contro questo naturalismo che de Castro si scaglia, proponendo il suo multinaturalismo. Il saggio *Esiste un mondo a venire?*, scritto a quattro mani con la filosofa Déborah Danowski, si prefigge lo scopo (cosmo-)politico di offrire una possibile via di uscita: un *divenire-indio*, assumere il punto di vista degli indios amerindiani, come unica relazione ancora possibile con il mondo prima di una fine annunciata. All'eccezionalismo umano tipico dell'ontologia occidentale, gli autori oppongono l'antropomorfismo indigeno, come «rovesciamento ironico (dialettico?) dell'antropocentrismo»³⁵ in quanto implica far cadere l'essere umano dal piedistallo che lo innalza a unico soggetto (se tutto è umano – persona – cosa ci renderebbe *eccezionali?*). Si tratta chiaramente di un proposito più che nobile ma, di nuovo, dovremmo anche chiederci: che ne stiamo facendo delle soggettività indigene? Anche in questo caso, trasformiamo le cosmologie indigene in reperti storici da cui attingere come fonte di ispirazione e facciamo scomparire proprio gli indigeni in carne e ossa che oggi e sempre vivono ai margini di un capitalismo sempre più opprimente. Come scrive Povinelli:

Yet for all this, many are turning to Native and Indigenous people for their ancestral knowledge about how to live in a sustainable relationship with the earth. But, note, they are seeking an Indigenous knowledge cleansed of the actual conditions of worlds in which Indigenous people live. The question is not, “Tell us how you have kept in place even

³⁵ DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire?*, p. 155.

after the long onslaught of racial colonialism?” It is more typically, “Do your precolonial conditions provide us with the knowledge to stop or survive the coming catastrophe?”³⁶

Quella di de Castro rischia di essere una forma di estrattivismo culturale e colonialismo epistemologico. Del resto, come ha notato l’antropologa *mètis* Zoe Todd, la maggior parte degli antropologi tendono a estrapolare il lor materiale culturale dalle popolazioni indigene per poi “sbiancarlo” all’interno delle Accademie del Nord globale, senza mai davvero lasciare spazio agli indigeni stessi:

When anthropologists and other assembled social scientists sashay in and start cherry-picking parts of Indigenous thought that appeal to them without engaging directly in (or unambiguously acknowledging) the political situation, agency, legal orders and relationality of both Indigenous people and scholars, we immediately become complicit in colonial violence.³⁷

Prendere sul serio, non dovrebbe essere, prima di tutto, anche lasciare che siano loro a *parlare* per se stessi? Del resto, secondo Todd, questi stessi autori non oscurano solo gli indigeni che, per così dire, *vivono ancora da indigeni* ma anche gli accademici contemporanei di origine indigena. Permane dunque una divisione opprimente fra un Noi e un Loro, in cui questo Loro è essenzializzato e sfruttato solo per i fini del Noi. Non ci si domanda tuttavia mai se quantomeno l’operazione giovi anche loro. Ed anche nel contesto della crisi ecologica, dovremmo forse chiederci: cosa ci interessa di più? Ci interessa salvare noi occidentali da una catastrofe, i cui effetti ricadono però sempre più su altri che su di noi direttamente, magari sfruttando ed estrapolando le cosmologie e le analitiche dell’esistenza delle popolazioni indigene, o ci interessa fare veramente i conti con la nostra tradizione violenta e gerarchica?

3. Una considerazione finale

Esponendo tali criticità insite nel pensiero di de Castro, non ci proponiamo di liquidare la portata della sua riflessione ma anzi di fare emergere la quantità e la qualità di sviluppi che essa ha generato. Nel bene e nel male, il prospettivismo multinaturalista di de Castro è stato un terremoto di cui si sentiva il bisogno nelle scienze sociali come in quelle filosofiche e umanistiche ed ha anzi permesso un nuovo confronto fra queste discipline. Da un punto di vista filosofico, la sua ricerca ha permesso di svecchiare la

³⁶ Elizabeth A. POVINELLI, *Between Gaia and Ground. Four axioms of Existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*, Duke University Press, Durham 2021.

³⁷ Zoe TODD, *An Indigenous Feminist’s Take On The Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word For Colonialism*, “Journal of Historical Sociology”, vol. 29, n. 1, 2016, p. 18.

riflessione filosofico/ontologica dell'accademia, costringendola a voltare lo sguardo verso mondi altri, a forme diverse di praticare l'epistemologia e l'ontologia, a dialogare di più con le altre discipline e, sebbene ci sia molta strada da fare, a *provincializzarsi* un po'. Quella generata dall'*ontological turn* è una temperie le cui conseguenze devono ancora rivelarsi del tutto ma che sono gravide di potenzialità soprattutto nelle sue critiche. Sempre che queste critiche, ovviamente, non siano la risposta conservatrice e puramente reazionaria da tronfio purista delle discipline accademiche, ma abbiano come obiettivo quello di andare sempre oltre, portando sempre di più alle sue estreme conseguenze quel processo senza fine, e speriamo inarrestabile, di colonizzazione permanente del pensiero a cui Eduardo Viveiros de Castro ha contribuito a dare inizio.

Nota Bibliografica

Roberto BRIGATI, Valentina GAMBERI, *Metamorfosi. La svolta ontologica in Antropologia*, Quodlibet, Macerata 2017.

Michael CARRITHERS, Matei CANDEA, Karen SYKES, Martin HOLBRAAD, Soumhya VENKATESAN, *Ontology is just another word for Culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*, "Critique of Anthropology", vol. 30, n. 2, 2010, pp. 152-200.

Déborah DANOWSKI, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017.

Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Milano 1996.

Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona 2010.

Valentina GAMBERI, *Metamorfosi: Decolonizzazione vera o apparente?* In BRIGATI, GAMBERI, *Metamorfosi*.

Paolo GODANI, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.

David GRAEBER, *Radical alterity is just another way of saying "reality": a reply to Eduardo Viveiros de Castro*, "Journal of Ethnographic Theory", vol. 5, n. 2, 2016, pp. 1-41.

Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL, *Pensare attraverso le cose*, in BRIGATI, GAMBIERI, *Metamorfosi*.

Amiria HENARE, Martin. HOLBRAAD, Sari. WASTELL, *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, Londra 2006.

Tiziana MIGLIORE, *Sul prospettivismo*, “E/C. Rivista on-line dell’AISS”, pp. 1-10.

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, “Etnosistemi”, vol. 7, n. 7, 2000, pp. 47-58.

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.

Elizabeth A. POVINELLI, *Geontologies: a requiem for neoliberalism*, Duke University Press, London 2016.

Elizabeth A. POVINELLI, *Between Gaia and Ground. Four axioms of Existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*, Duke University Press, Durham 2021.

Zoe TODD, *An Indigenous Feminist’s Take On The Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word For Colonialism*, “Journal of Historical Sociology”, vol. 29, n. 1, 2016, pp. 4-22.

Paolo VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una letteratura selvaggia della differenza*, “La Deleuziana”, vol. 4, 2016, pp. 80-97.