DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210616

Per un'ontologia della soglia: note su natura e cultura in Philippe Descola

Giovanni Fava[1]

Sommario: 1. Le "figure del continuo". 2. Prospettivismo amazzonico. 3. La natura della "mondiazione". 4. Modernità ed ecologia.

Abstract: The aim of this paper is to clarify the philosophical implications of the role that the conceptual dichotomy between nature and culture detains in Philippe Descola's anthropological works. Descola has shown that both the concept of nature and culture result from a process of systematization of the experiential data that he has called worlding (*mondiation*). The process of worlding arires a specific way of perceiving the environment and entertaining relation with it, shaping the form of an universe of collective existence, or, according to Descola, an "ontology". Descola exploited this hypothesis by developing a "grammar of ontologies", which means an inventory of the fundamental results of process of worlding. This paper will firstly discuss the early positions in Descola's thought, such as the "classificatory" schema he adopted in La nature domestique in order to interpret the phenomena of "nature's socialization". Then, it will explore how Descola has changed his theoretical framework in the passage of his major work, *Par-delà nature et culture* (2005). This passage, as it will be shown, is based on a new epistemological conception of the relation between subject and object made possible through the introduction of the husserlian concept of "antepredicative". Starting from these points, the paper will develop some relevant consequences that can be drawn from Descola's anthropology, analysing how the overcome of the difference between nature and culture could be useful in order to get through many problems raised by the ecological crisis.

Keywords: *ontology, anthropology, naturalism, nature, culture*

1. Le "figure del continuo"

Nel corso di tutta la prima sezione della sua opera più importante, *Par-delà nature et culture*, l'antropologo francese Philippe Descola mostra come il binomio concettuale di natura e cultura non abbia dei corrispettivi semantici al di fuori dell'occidente. Attraverso una vasta ricognizione

1 Laurea in Scienze filosofiche presso Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

etnografica, che si articola, come già aveva fatto Claude Lévi-Strauss nei suoi *Mithologiques*[2], procedendo da un'area limitata agli insediamenti centrali nel bacino amazzonico fino ad estendersi alle steppe siberiane, Descola sottopone ad analisi quelle che chiama le "figures du continu"[3], ossia le popolazioni all'interno delle quali non esiste una cesura netta fra ciò che in occidente è classificato come "naturale" e ciò che è classificato come "culturale". La soglia che separa la natura dalla cultura non esiste, o meglio, è diluita all'interno di un continuo che collega naturale e culturale, includendo il primo nel secondo. "Dans le Grand Nord comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture, mais elle la prolonge et l'enrichit dans un cosmos où tout s'ordonne aux mesures de l'humanité"[4]. Così, ad esempio, i rilievi etnografici chiamati in causa da Descola suffragano l'ipotesi che, presso gli indiani della foresta boreale, anche gli elementi del paesaggio detengano qualità propriamente "umane"[5]. Il ghiacciaio è detto "sentire", la foresta "ascoltare". Essi sono soggetti di diritto, cosicché un'attività di approvigionamento come la caccia deve rispettare alcune norme che assicurino il rispetto delle entità cacciate[6]. All'interno di questi universi concettuali, anche l'animale e il vegetale sono trattati alla stregua di "persone" con le quali è possibile intrattenere veri e propri rapporti sociali. In questo senso, come si è detto, la natura è integrata all'interno di un continuo culturale che collega uniformemente tutti gli esseri viventi. Come scrive Descola:

> "Des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées de l'Arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains"[7].

L'ampiezza delle analisi di Descola è sufficiente a confutare l'ipotesi diffusionista sostenuta da Mircea Eliade secondo la quale, a partire da un originario centro di sviluppo di tali particolari credenze, l'area del Nord dell'attuale Russia, attraverso lunghe catene di migrazioni, queste concezioni "continuiste" dello spazio culturale e di quello naturale possano essersi estese all'America del Nord fino a giungere nel continente sudamericano[8]. Inoltre, Descola si premura di fugare una seconda obiezione potenzialmente sollevabile, consistente nel ridurre la presunta assenza dei concetti di natura e cultura all'interno delle popolazioni studiate ad un mero fattore di linguaggio. I concetti di natura e cultura, lungi dal non esistere o trovare una disposizione semantica che ne modifica integralmente il significato, avrebbero un altro nome. Si potrebbe, seguendo questa via, trovare un omologo dell'idea di natura, ad esempio, nel concetto di "selvaggio", mentre dell'idea di cultura in quello di "domestico". Descola si sofferma anche su questa seconda ipotesi, mostrandone l'infondatezza. Opposizioni come quella fra "campo" e "risaia" studiata a partire dalle analisi di

2 C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2008.
3 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005, pp. 26-29; (una traduzione italiana dell'opera: *Oltre natura e cultura,* tr. it. di E. Bruni, a cura di N. Breda, Seid Editori, Firenze 2014).
4 *Ibidem*, p. 41.
5 *Ibidem*, p. 27 e sgg.
6 *Ibidem*, p. 43.
7 *Ibidem*, p. 47
8 *Ibidem*, p. 53.

geografia culturale di A. Berque[9], o come quella fra "ager" e "silva" tipica del mondo latino non possono essere assimilate alla nettezza della separazione fra natura e cultura[10].

A questa conclusione, d'altronde, Descola era già pervenuto trent'anni prima di *Par-delà nature et culture*. La sua prima opera etnografica, *La nature domestique*, redatta sotto la direzione di Lévi-Strauss, aveva come proposito quello di analizzare le forme di rapporto con l'ambiente degli indiani Achuar, popolazione amazzonica insediatasi nell'area compresa fra Ecuador e Perù. Nel suo studio di etnologia culturale, Descola si smarcava dalla posizione teorica del cosiddetto "determinismo ecologico", sostenuta dalla maggior parte di antropologi specializzati nello studio delle culture amazzoniche (Lathrap, Denigan, Meggers, Gross, Ross e altri), secondo la quale è la particolare conformazione ambientale a determinare univocamente la struttura sociale delle comunità che vi si insediano[11].

Senza soffermarci sui rilievi etnografici esposti da Descola, è importante sottolineare come tutto il suo studio doveva sfociare nella critica (che non era ancora un superamento) del dualismo tra natura e cultura. Presso gli Achuar, difatti, si rilevava impossibile distinguere nettamente il dominio della cultura da quello della natura, o, almeno, si rilevava impossibile farlo secondo le nostre, occidentali, categorie concettuali. Come rileva Descola: "ce que nous appelons ordinairement nature peut être représentée dans certaines sociétés comme éléments constitutif de la culture"[12]. Gli animali sono considerati delle popolazioni amazzoniche studiate da Descola come dei "confratelli", con i quali è necessario stabilire delle regole di convivenza; le donne intrattengono un rapporto di "maternità" con le piante che accudiscono nel perimetro coltivato al di fuori dell'abitazione; allo stesso modo, la foresta è concepita come l'estensione e il prolungamento del giardino domestico. Come abbiamo sottolineato più sopra, l'opposizione tra natura e cultura non rende ragione della concezione "domestica", ossia socializzata, che gli Achuar hanno della foresta, luogo per eccellenza della selvatichezza:

> "loin d'être un univers incontrôlé de spontanéité végétale, la forêt est perçue comme une plantation surhumain dont la logique obéit à d'autres règles que celles qui gouvernent la vie du jardin. Cette spectaculaire réduction du fouillis sylvestre à l'ordre horticole indique assez que le rapport de la nature à la culture se donne moins à voir comme une césure que comme un continuum. La progression concentrique qui conduit de la demeure à la forêt n'apparait pas comme une traversée progressive vers la sauvagerie, dès lors que peuvent s'établir avec les êtres de la jungle ces rapports de sociabilité dont la maison fournit ordinairement le cadre"[13].

Descola, riutilizzando la griglia di lettura del totemismo proposta pochi anni prima da Lévi-

9 Sull'impossibilità di reperire un omologo del binomio natura/cultura nel mondo giapponese, si veda: A. Berque, *Le Savage et l'Artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.

10 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit., pp. 72-113.

11 Già Lévi-Strauss, in un suo famoso saggio concernente l'ecologia, si era opposto alla concezione deterministica di Marshall Sahlins; si veda C. Lévi-Strauss, *Structuralisme et* écologie, in C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard* èloignè, Plon, Paris 1972.

12 P. Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éd. de la maison des sciences de l'homme, Paris 1986, p. 401. Come ben si vede dalla citazione riportata, seppur nel contesto di una ridistribuzione concettuale, Descola accettava ancora categorie che solo più tardi avrebbe dovuto ripensare, ovvero le categorie di natura, di cultura, ma anche di società.

13 *Ibidem,* p. 398.

Strauss, chiamava in conclusione a *La nature domestique* questa ridistribuzione concettuale dei termini di natura e cultura, "sistema animistico"[14], interpretando tutta una serie di fatti già noti agli etnografi[15] nei termini di una particolare modalità classificatoria. Lévi-Strauss aveva operato una mossa simile nel suo famoso saggio sul totemismo australiano, *Le totemisme aujurd'hui*, pubblicato nel '62, e dal quale Descola ricava, esplicitamente, il modello concettuale per applicarlo ai casi di "socializzazione della natura" da lui studiati in Amazzonia. In questo senso, l'animismo poteva configurarsi come il rovescio di ciò che Lévi-Strauss, per l'appunto aveva chiamato "totemismo". Si trattava, cioè, di una modalità particolare di distribuire continuità e discontinuità tra quelle che Lévi-Strauss denominava "serie naturali" e "serie culturali". Nel totemismo, le differenze che separano le due serie fungono da "scarti" per correlare i due estremi del rapporto, ossia, come detto, un sistema naturale (ad esempio, la specie "orso") ed un sistema culturale (ad esempio, un particolare clan)[16]. L'animismo rappresentava, agli occhi di un Descola ancora molto influenzato dallo strutturalismo, il sistema classificatorio simmetrico, ma rovesciato, rispetto al totemismo.

Questo modello di analisi confermava, pur implicitamente, la distinzione del quale esso doveva rappresentare il tentativo di superamento, ossia quella fra natura e cultura. Come nel caso di Lévi-Strauss, tale distinzione non solo era accettata in termini ontologici, rappresentando la natura uno stadio originario dal quale sarebbe sorta la cultura, ma veniva a costituirsi come vero e proprio strumento analitico, riconoscendo purtuttavia la necessità di superarla[17].

Tuttavia, quest'ultima direzione non è quella che presceglie Descola nel prosieguo delle analisi che abbiamo esposto in apertura. A partire dalla constatazione etnografica che in molti casi di studio la dicotomia tra natura e cultura è mandata in cortocircuito, che non solo non esiste un equivalente semantico di tali concetti ma che, apparentemente, il reale stesso è organizzato seguendo una modalità differente, tale da escludere questa opposizione binaria, le soluzioni interpretative si riducono ad una relativizzazione del concetto stesso. Tale ipotesi, che Descola specifica essere l'opzione consueta alla disciplina antropologica[18], consiste nel mostrare come "la natura" sia una costruzione culturale tipica dell'occidente - riaffermando in questo modo il concetto relativizzato. Se ogni cultura elabora, a partire da determinate condizioni materiali e ambientali, una propria concezione della natura, ciò significa che è solo la prospettiva sull'oggetto - la natura, appunto - a variare, e non l'oggetto stesso. Interpretando le diverse accezioni relative della natura in termini di "visione del mondo", l'antropologia non ha fatto altro che "traduire sa culture dans celle de l'observé, en y décelant un découplage analogue à celui qui lui est familier, avant de retraduire celle-ci dans un langage acceptable par sa communauté d'origine [...]. C'est toujours le même

14 P. Descola, *Societies of nature and the nature of society*, in (a cura di) A. KUPER, *Conceptualizing Society*, Routledge, Londra 1992, p. 114.

15 Su questo si veda P. Descola, Human natures, in "Social Anthropology", n. 2, v. 17, anno 2009, p. 146.

16 C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, tr. it. di D. Montaldi, Feltrinelli, Milano 1964.

17 Descola tornerà a più riprese sullo statuto ambiguo che detiene il concetto di natura all'interno dell'opera di Lévi- Strauss, concetto che ha sempre almeno una doppia valenza, per l'appunto ontologica ed epistemologica. Così, ne *Le strutture elementari della parentela*, Lévi-Strauss apriva la sua analisi proprio sulla discussione della soglia che separa natura e cultura, mostrando come le regole dell'incesto, in virtù del loro carattere universale ed insieme razionale (trattandosi, per l'appunto, di regole) dovevano fungere da limite al di là del quale la cultura si distaccava dalla cultura. Come nota Descola, tuttavia, questa distinzione netta tra natura e cultura era allo stesso tempo un modo di negarla. Cfr. a questo proposito C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A. M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano, pp. 39-50; P. Descola, *The two natures of Lévi-Strauss*, in B. Wiseman (a cura di), *The Cambridge companion to Lévi-Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

18 P. Descola, *Human natures*, cit., p. 148.

ordre naturel homogène at autonome qui cautionne la légitimité du savoir par les analystes de la culture"[19]. E ancora, insiste Descola: "dans l'enquête ethnographique, le dualisme de la nature et de la culture que l'observateur transporte avec lui a ainsi pour effet de lui faire appréhender le système d'objectivation de la réalité qu'il étudie comme une variante plus ou moins appauvrie de celui qui nous est familier, le système local se révélant incapable d'objectiver complètement notre réalité à nous"[20].

Queste interpretazioni in chiave culturalista e relativista del concetto di natura non fanno che riproporre, ad un livello diverso, l'idea che vi sia un fondo immutabile, condiviso universalmente - la natura, appunto - dal quale si staccherebbe la cultura. La stessa interpretazione in termini di "visione del mondo" ricade nell'errore del culturalismo, poiché "[elle] suppose qu'il y a un seul monde, une seule nature, un seul système d'objets, dont chaque culture aurait une perception particulière"[21]. La strada imboccata da Descola in *Par-delà nature et culture*, e che ora ci apprestiamo ad introdurre, è radicalmente diversa rispetto a quest'ultima. Risalendo ad un livello più fondamentale dell'esperienza, al di là dei concetti stessi di natura e cultura, Descola tentava di fare ciò che l'antropologia aveva obliato, ossia rimettere "en cause l'unité de l'espèce humaine en termes de *processus* cognitifs: l'induction, la déduction, les inférences déictiques et sémantiques, le recours à des analogies et à des tropes, la capacité de catégorise selon des critères variés, voire une forme de raisonnement syllogistique, constituent, parmi d'autres caractéristiques, un patrimoine commun de l'espèce humaine"[22].

La problematizzazione doveva cioè spostarsi dall'analisi e la topologia dei concetti, alle modalità - per dirla in termini kantiani - di composizione del giudizio, di inferenza, di organizzazione dell'esperienza, riconducendo queste operazioni ad un processo molto simile, se non assimilabile, allo schematismo. L'universalità che la ricerca antropologica ha sempre cercato non si trova nella proiezione sulle culture altrui dei concetti tipicamente occidentali, ma, piuttosto, nelle modalità fondamentali di organizzare l'esperienza. Dovremo soffermarci ora su quest'ultimo punto, che apre la strada alla proposta di una "grammatica delle ontologia" elaborata da Descola, e della quale si discuterà più oltre. Prima però è utile analizzare, seppur brevemente, la riflessione di un altro antropologo, li quale, per ammissione dello stesso Descola[23], ebbe un ruolo cruciale nella virata teorica operata da quest'ultimo rispetto all'interpretazione in termini classificatori dei fenomeni animistici proposta in conclusione a *La nature domestique*. Stiamo parlando di Eduardo Viveiros de Castro.

2. Prospettivismo amazzonico

Il punto più rilevante delle tesi dell'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, anch'egli specialista delle culture insediatesi nell'area del bacino amazzonico, si gioca sulla scommessa di considerare alla stregua di veri e propri sistemi metafisici le concezioni del mondo delle popolazioni da lui studiate. Si tratta di quelle che Viveiros ha chiamato "metafisiche cannibali"[24]: particolari

19 P. Descola, *L'écologie des autres*, Quae, Versailles 2010, p. 54.
20 *Ibidem*, p. 56.
21 P. Descola, *La composition des mondes*, Flammarion, Paris 2014, p. 238.
22 P. Descola, *Cognition, perception et mondiation*, in "Cahiers philosophiques", n. 2, v. 127, anno 2011, p. 98.
23 P. Descola, *La composition des mondes*, p. 204.
24 E. Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali. Lineamenti di antropologia post-strutturale*, tr. it. di M.

modalità di pensare la realtà fondate su un rovesciamento ontologico dei concetti di natura e cultura.

L'interlocutore privilegiato di Viveiros, attraverso il quale egli crede di poter fornire un paradigma adeguato all'esplicazione delle metafisiche cannibali, è Gilles Deleuze. Viveiros riprende dal testo che Deleuze ha dedicato a Leibniz, *La piega*, l'idea particolare di prospettivismo, per farne la chiave di lettura delle metafisiche amazzoniche[25]. Secondo Deleuze, la variazione o l'inflessione di una curva, sulla quale ci si posizione per inquadrare il fuoco di una prospettiva, è *il punto vista*.

> "Lo si chiama *punto di vista* in quanto rappresenta la variazione o l'inflessione. Ed è questo il fondamento del prospettivismo. Prospettivismo non significa dipendenza da un soggetto definito già da prima: al contrario, sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista, o, piuttosto, ciò che permane nel punto di vista. Per questo, la trasformazione dell'oggetto implica una trasformazione correlata del soggetto [...]. Tra la variazione e il punto di vista intercorre un rapporto necessario: non soltanto per la varietà dei punti di vista [...] ma in primo luogo perché ogni punto di vista è punto di vista su una variazione. Non è il punto di vista che varia col soggetto, almeno in prima battuta; il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione"[26].

Ora, seguendo Deleuze, Viveiros utilizza quest'idea di prospettivismo, che sostanzializza il punto di vista facendo di esso l'inflessione a partire dal quale può formarsi l'oggetto, al pensiero indigeno amazzonico. Viveiros mostra come, secondo gli Indios, tutti gli esistenti (animali e non) sono accomunati da un fondo comune, che consiste nell'essere "persona". Ogni esistente condivide un'interiorità universale, l'esser persona, che funge da legame orizzontale tra gli esseri. Così, un giaguaro è, nel suo fondo, una persona; uno spirito della foresta è una persona; un umano è una persona. La prospettiva che ogni essere, giaguaro, spirito o umano che sia getta sul mondo è, dunque, la stessa - tutti e tre vedono le cose nella stessa maniera, ossia dalla prospettiva della persona (tanto che Viveiros può scrivere che il giaguaro vede il sangue come birra di manioca, ossia vede la bevanda che ama come l'uomo vede la birra), ma, tuttavia, ciò che vedono in questa stessa maniera è, ogni volta, un mondo diverso. Questo perché al fondo personalistico, che Viveiros chiama a ragione "culturale", si sovrappone la veste carnale di ciascun esistente che, come in un gioco di specchi, differenzia il mondo che viene alla vista. Il corpo, in quanto punto di vista, funge - deleuzianamente - da *fattore della differenza* (essendo il punto di vista la condizione della quale un eventuale soggetto coglie una variazione). Queste metafisiche prospettiviste, dunque, sono "multinaturaliste". Vi è un solo punto di vista, quello della "persona", ma ogni prospettiva è qualitativamente separata dalle altre in virtù del corpo che la genera, dando luogo ogni volta a una natura diversa. Entro la prospettiva multinaturalista delineata da Viveiros, ad un'unità culturale corrispondono una molteplicità di nature. Ciò significa che, la natura, o meglio, le nature, non sono sguardi diversi, prospettive diverse gettate sulla stessa realtà, ma, piuttosto, realtà diverse guardate dalla stessa prospettiva, quella, per l'appunto, della "persona"[27].

Galzigna e L. Liberale, Ombre Corte, Verona 2017.

25 E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, tr. it. di R. Brigati e V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019.

26 G. Deleuze, *La piega*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 1988, pp. 31-32.

27 Per un'esposizione sintetica ma efficace del pensiero di Viveiros, cfr. E. Kohn, *Anthropology of Ontologies*, in

Come ben si vede, i concetti di natura e cultura sono rovesciati rispetto all'uso che se ne fa in occidente. Nessuna cattura relativizzante può agire su di essi, essendo il loro statuto ontologico esattamente l'opposto dell'idea unica di natura dalla quale derivano le culture plurali. Da qui, il ruolo nuovo che l'antropologia culturale, nelle intenzioni di Viveiros, deve assumere, ovvero quello di lasciarsi trasformare dai concetti ricostruiti a partire dai casi etnografici. In questo senso, l'antropologia deve costringersi, di nuovo deleuzianamente, ad una anti-narcisizzazzione, riconoscendo ai concetti che, creduti provenire da se stessa, ne avrebbero gettato le fondamento, lo statuto di concetti prelevati dalle culture studiate[28].

Come si è visto, Viveiros rielabora il dualismo concettuale di natura e cultura, senza tuttavia relativizzarlo, ma, più radicalmente, fornendo della stessa realtà ontologica il "multinaturalismo" caratterizzante le metafisiche cannibali. L'opzione di Descola si scosta, pur traendo ispirazione, da quella di Viveiros, focalizzandosi insieme sullo statuto del processo cognitivo e sulla realtà ontologica del mondo che deriva dalla sua stabilizzazione. Nella soluzione di Descola troveremo quindi un'originale sintesi di intuizioni che procedono dalle, o comunque guardano con simpatia alle, scienze cognitive e un'elaborazione più propriamente filosofica - in termini ontologici - della questione della differenza tra natura e cultura.

3. La natura della mondiazione

Per operare la svolta in direzione del modello delle quattro ontologie esposto in *Par-delà nature et culture*, Descola doveva basarsi su una nuova concezione sia dello statuto dell'oggetto, sia dello statuto del soggetto. Secondo Descola, l'ammissione all'interno dell'epistemologia occidentale delle cosiddette "qualità primarie" si sarebbe tradotta nella distinzione tra un mondo "vero", oggettivo, e un mondo "falso" perché soggettivo. Come sostenuto da Locke, le qualità primarie consentono l'accesso ad una conoscenza di tipo universale, perché basata sulla stabilità ontologica da essa espresse, mentre le qualità secondarie fungono da diffrazione di tale oggettività, producendo, per l'appunto, diverse prospettive su di essa - le culture. Tale "multidimensionalità" dell'oggetto avrebbe oltretutto dato origine alla divisione tra scienze della natura e scienze della cultura[29]. Tale suddivisione epistemologica rende difficile l'accesso *olistico* al mondo esperienziale di un dato poichè, si è visto, ripropone ogni volta questa stessa dualità. Descola sostiene quindi che "l'opposition entre le monde en tant que totalité de choses et les mondes multiples de la réalité sentie est trompeuse"[30], preferendo elaborare la sua proposta a partire da un'epistemologia di stampo sostanzialmente humeano per abbandonare l'ipotesi di un'oggettività noumenica sussistente al di là delle qualità secondarie.

"io sostengo che ciò di cui si dà il caso per noi non è un mondo completo e conchiuso

"The Annual Review on Anthropology", vol. 44, 2015, pp. 318-321; si veda anche R. Brigati, *In Amazzonia e altrove,*
ovvero a cosa serve l'antropologia secondo Viveiros de Castro, in E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, cit.

28 E. Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali,* cit., pp. 27-35

29 P. Descola, *Modi di essere e forme di dipendenza*, tr. it. V. Gamberi e R. Brigati, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 94.

30 P. Descola, *Cognition, perception, mondiation*, cit., p. 101.

> che aspetta di esser rappresentato secondo vari punti di vista, bensì più probabilmente, un vasto insieme di qualità e relazioni che possono essere attualizzate o meno dagli esseri umani a seconda di come gli inviti operativi (*affordances*) offerti dall'ambiente sono vagliati da filtri ontologici [...]. Gli oggetti, le cose, non sono idee eterne, né meri costrutti sociali (ciò presupporrebbe un noumeno kantiano), ma aggregati di qualità, alcune delle quali noi individuiamo, altre ignoriamo"[31].

Affrancandosi da una considerazione dell'oggetto che lo riduca alle sue qualità primarie, Descola segue Hume per privilegiare una concezione di esso come "insieme di qualità" ancora indeterminate, stabilizzabili a partire da filtri, o, come vedremo, "schemi", esperienziali. L'esempio che adduce Descola per sostenere questa sua tesi è chiarificatore. Un albero non è semplicemente un albero, ma sempre un-albero-per-qualcuno. Così, un etnobotanico, dell'albero, vede un oggetto di ricerca scientifica, da classificare, mentre un Achuar dell'albero vede un "confratello", o, come si è già mostrato, una "persona", con la quale intrattenere un rapporto definibile come sociale. Il punto è che, come aveva già suggerito Viveiros, non si tratta di rintracciare ciò che vedono di comune l'etnobotanico e il cacciatore Achuar, ma, piuttosto, di donare legittimità ontologica ad entrambe le prospettive. Come scrive significativamente Descola, non esiste qualcosa come una "cosa", ossia "a precut portion of the world that would stand as a given with all its properties readily decipherable by everyone"[32]. Per ritornare all'esempio precedente, se ciò che vede di un albero l'etnobotanico non è ciò che vede l'Achuar, ciò non significa che l'albero non esista, ma che i due *vedono cose diverse*. Ecco, dunque, la prima delle due operazioni di ricomposizione epistemologica operata da Descola:

> "if you suppress this grandiose background of nature, without for that denying the existence of that portion of the world which it ha received the mission to represent, the motives of the foreground become rearranged in a new landscape wherein nature and society, humans and non-humans, individuals and collectives do not appear before us as distributed between multiple entities whose ontological status and degree of agency vary according to the positions they occupy"[33].

Tale processo di stabilizzazione è chiamato da Descola "mondiazione" (*mondiation*)[34]. L'oggetto quale puro insieme di qualità diviene, propriamente, oggetto solo se integrato all'interno di una prospettiva che, di tali proprietà, ne fissi certune, tralasciandone altre: "les objets matériels et immatériels de notre environnement se résument à des paquets de qualités dont certaines sont détectées, d'autres ignorées"[35]. Ancora una volta, non si tratta di una "visione del mondo", cosa che presupporrebbe, per l'appunto, un mondo - ma, inversamente, si tratta ogni volta di *mondi diversi*[36]. La mondiazione, dunque, rappresenta il processo "che consiste nel mettere insieme

31 P. Descola, *Modi di essere e forme di dipendenza*, cit., p. 95.
32 P. Descola, *The difficult art of composing words (and of replying to objections)*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", n.3, v. 4, 2014, p. 433.
33 P. Descola, *Human natures*, cit., p. 150.
34 P. Descola, *Modi di essere e forme di dipendenza*, cit., p. 94.
35 P. Descola, *L'*écologie *des autres*, cit., p. 77.
36 Questa nuova concezione dell'oggetto apre a ripensamento generale dell'antropologia come disciplina.

ciò che viene percepito nel nostro ambiente"[37]. Ma, specifica Descola, "la varietà delle forme di mondiazione non è casuale ma segue le linee di certe inferenze basilari circa il modo in cui le qualità si associano agli oggetti che apprendiamo, e circa le relazioni che queste qualità hanno tra loro"[38]. Esistono, quindi, secondo Descola delle forme elementari di inferenza, che strutturano in maniera numericamente limitata il processo di mondiazione. Bisognerà ora approfondire quest'ultimo punto, introducendo da un lato l'elemento che Descola esplicitamente ricava da Lévi-Strauss per rendere ragione della finitezza delle modalità di mondiazione e, dall'altro, il concetto di "antepredicativo", mutuato dalla fenomenologia husserliana, utilizzato da Descola quale vero e proprio cardine teorico della sua proposta.

4. Strutturalismo, fenomenologia, naturalismo

L'apporto principale che Descola ricava dall'antropologia lévi-straussiana consiste nell'idea secondo la quale il pensiero umano opera fondamentalmente distribuendo continuità e discontinuità. "La pensée humaine s'exerce en permanence dans le registre du continu et du discret, et prend appui sur l'observation du monde pour construire des systèmes symboliques qui sont marqués par la dialectique de ces deux pôles"[39]. Questa concezione del pensiero, secondo Descola, può essere confermata dai rilievi etnografici con i quali abbiamo aperto questo elaborato. Da essi, infatti, risulta evidente che in tutti i casi, il rapporto tra umani e non-umani si gioca sul registro del continuo e del discontinuo. Ad esempio, riproponendo i due poli dell'opposizione natura/cultura, gli Achuar concepiscono la natura come un prolungamento della cultura, stabilendo una continuità di fondo tra ciò che dalla prospettiva occidentale è considerato naturale con ciò che è invece ritenuto culturale. Gli umani non sono separati dai non-umani ma, all'interno dell'"animismo", una continuità d'essenza connette i primi ai secondi: da questa prospettiva, vedere nella foresta un essere "pensante"[40] significa stabilire con essa un rapporto di continuità. Le qualità percepite dell'oggetto, dunque, sono organizzate dal pensiero seguendo l'ordine del continuo e del discontinuo. Si tratta di una modalità precipua dell'"esprit humain"[41] di disporre, associandolo in maniera continua e discontinua un contenuto d'intuizione.

L'antropologia culturale aveva abbracciato, lungo tutto il corso della seconda metà del '900, un approccio di tipo ermeneutico. Così, Clifford Geertz, nella sua opera più importante, *Interpretazione di culture*, poteva dire che l'antropologia doveva ridursi all'etnografia, ossia a pratica descrittiva, tralasciando ogni pretesa sistematica. Descola rifiuta questo tipo di approccio consistente nel fornire "interpretazioni dense", per ripensare l'antropologia nei termini di una disciplina che sappia "dar conto di come si compongano mondi", ossia "mettere in luce come degli esseri di un certo tipo - gli umani - operino nel loro ambiente, come rilevano in esso certe proprietà di cui poi si servono, e come riescano a trasformare tale ambiente intrecciando con esso e tra di loro relazioni, permanenti o occasionali, di considerevole, ma non infinita, diversità". Descola, rilanciando l'eredità lévi-straussiana, può quindi scrivere che "la recherche de régulairtés et la construction d'invariants sont donc de nouveau à l'ordre du jour" Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. it. di
L. Bona, il Mulino, Bologna 1988; cfr. P. Descola, *Modi di essere e forme di dipendenza*, pp. 96-97.

37 Sono evidenti gli echi gibsoniani e ingoldiani, relativi al concetto di "affordance", che risuonano in questo passo. Cfr. T. Ingold, *The perception of the environment. Essays on Livelihood Dwelling and Skill*, Routledge, Londra 2011.

38 P. Descola, *Modi di essere e forme di dipendenza,* cit., p. 95.

39 P. Descola, *La composition des mondes*, cit., p. 213.

40 E. Kohn, *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley 2013.

41 P. Descola, *La composition des mondes,* cit., p.101.

Ora, è a questo punto che Descola introduce il concetto di "antepredicativo" che, con un'operazione insieme audace e problematica, identifica con il contenuto d'intuizione attraverso il quale opera il pensiero. Se la "struttura" del pensiero è quella di tracciare continuità e discontinuità, il contenuto di tale operazione è rappresentato dall'intuizione antepredicativa che avrebbe un ipotetico "soggetto trascendentale" immerso nel mondo e totalmente privo di conoscenza di esso. L'antepredicativo husserliano rappresenta dunque la base dell'operare di un ipotetico soggetto trascendentale. I due elementi attraverso i quali tale operazione si svolge sono chiamati da Descola "interiorità" e "fisicalità":

> "Cette conscience étant formée à partir des seules ressources m'appartenant en propre lorsque je fais abstraction du monde et de tout ce qu'il signifie pour moi, à savoir mon corps et mon intentionnalité. C'est donc une expérience de pensée, si l'on veut, et menée par un sujet abstrait dont il est indifférent de savoir s'il a jamais existé, mais qui produit des effets tout à fait concrets puisqu'elle permet de comprendre comment il est possible de spécifier des objets indéterminés en leur imputant ou en leur déniant une "intériorité" et une "physicalité" analogues à celles que nous nous attribuons à nous-même"[42].

Il pensiero, dunque, relaziona gli elementi di fisicalità e interiorità a qualsiasi *alter* - ossia, l'abbiamo visto, oggetto ancora qualitativamente indeterminato - col quale si rapporta, seguendo l'ordine del continuo e del discontinuo. Questo, secondo Descola, è lo "schema" elementare di integrazione dell'esperienza, che, insieme ad altri, sorregge il processo di mondiazione. Si tratta di ciò che Descola chiama "identificazione". La modalità elementare di mondiazione, attraverso la quale il pensiero stabilisce continuità e discontinuità con l'oggetto, è identificandosi o meno con esso: "il s'agit du schème plus générale au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue"[43].

È necessario ora soffermarci su questi ultimi elementi introdotti. Difatti, ponendo ad un livello antepredicativo gli attributi di interiorità e di fisicalità (dei quali ora specificheremo i connotati), Descola non sta, *mutatis mutandis*, riutilizzando il binomio natura/cultura dal quale sta cercando di smarcarsi? Qualora quest'ultima ipotesi fosse vera, tale circolo vizioso minerebbe la validità di tutta la sua proposta. Per sfuggire a questa potenziale obiezione, Descola suffraga l'ipotesi dell'antepredicativo richiamandosi, da un lato, a constatazioni di tipo empirico, dall'altro, derivando alcuni argomenti dall'antropologia linguistica di Benveniste studiati attraverso il metodo trasformativo lévi-straussiano.

Specifichiamo anzitutto cosa Descola intenda per "interiorità" e "fisicalità". "Par le terme vague d'"interiorité", il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience - intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver"[44], includendo i principi immateriali che si suppongono causare l'animazione come il "soffio" o l'energia vitale. Si tratta, insomma, non dell'estensione del concetto, tutto occidentale, di "spirito", ma "de cette

42 P. Descola, *Par-delà nature et culture,* cit., pp. 210-211.
43 *Ibidem*, p. 204.
44 *Ibidem*, p. 211.

croyance universelle qu'il existe des caractéristiques internes à l'être ou prenant en lui sa source, décelables dans les circonstances normales par leurs seuls effets, et qui sont réputées responsables de son identité, de sa perpétuation et de certains de ses comportements typiques"[45]. Al contrario, la "fisicalità" concerne la forma esteriore, la sostanza, i processi fisiologici e percettivi e senso-motori. Non è la semplice "materialità" del corpo, ma "l'ensemble des expressions visible et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité"[46]

Fisicalità e interiorità rappresentano dunque la "source expérientielle"[47] attraverso la quale "tout humain", si percepisce, riconoscendo o negando ad un ipotetico *alter* tali caratteri, ovvero istituendo con esso un rapporto di continuità o discontinuità. Ora, come abbiamo detto, il problema è giustificare la pretesa universalità di tale distinzione. Secondo Descola, l'analisi etnografica mostrerebbe come "on ne trouve nulle part une conception de la personne ordinaire vivante qui serait fondée sur la seule intériorité - disons une âme sans corps - ou sur la seule physicalité - un corps sans âme"[48]. Ciò non significa negare che la forma e le caratteristiche di interiorità e fisicalità mutino a seconda del contesto etnografico, e Descola è altresì consapevole della problematicità di un'operazione comparativa di questo tipo. L'interiorità è spesso presentata come multipla (anche in occidente: si pensi alla triade freudiana di Io, Es, Superio), o inestricabilmente connessa al corpo; ma questo non implica che non sia possibile che la *forma* di tali componenti dell'intuizione predicativa, non sia rinvenibile ovunque. Descola, in altri termini, dopo essersi appellato all'analisi etnografica, sta qui applicando un metodo trasformativo di chiara matrice strutturalista, che permetta di astrarre la forma di un fatto culturale dai confini di una cultura particolare. Così, ad esempio, fisicalità e interiorità quali esperienze precategoriali rappresentano un "semantic device"[49] estendibile in maniera trasformativa (operando quindi un'inversione degli elementi talvolta qualitativa, talaltra quantitativa) al di là di una singola porzione della terra.

L'antropologia linguistica confermerebbe quest'ultima ipotesi:

> "l'universalité de la perception du soi comme une entité discrète et autonome se vérifie en premier lieu à partir d'indices linguistiques, à savoir la présence dans toutes les langues de formes ou d'affixes pronominaux du type "je" et "tu", lesquels ne peuvent renvoyer à rien d'autre qu'à la personne énonçant un discours contenant l'instance linguistique "je" et, symétriquement, à l'interlocuteur auquel l'énoncé "tu" est adressé"[50].

Questo "io" semiotico, secondo Descola, non può implicare che il locutore si concepisca come un soggetto contenuto interamente entro le frontiere del suo corpo, ma, piuttosto, indica l'esistenza di un'interiorità che lo trascende, che si esplichi essa in uno concezione "divisibile" dell'individuo, nel sogno o nella metamorfosi sciamanica.

A questo punto, sarà sufficiente, come in un'operazione combinatoria, associare gli elementi di

45 *Ibidem*.
46 *Ibidem*, p. 212.
47 *Ibidem*.
48 *Ibidem*, p. 212.
49 E. Désveaux, M. de Fornel, *From Ojibwa to Dakota: Toward a Typology of Semantic Transformations American Indian Languages*, in "Anthropological Linguistics", n. 2, v. 51, anno 2009, p. 101.
50 *Ibidem*, p. 213.

interiorità e fisicalità a quelli di un *alter* ancora indeterminato, di un oggetto che permane sotto forma di qualità da schematizzare.

> "For the identifications based on the combination of interiority and physicality are quite limited: when confronted with an *alter*, whether human or non-human, I can either surmise that this object possesses elements of physicality and interiority analogous to mine; or that his interiority and his physicality are entirely distinct from mine; or that we have similar interiorities and different physical embodiments; or that we have similar interiorities and different physical embodiments; or that our interiorities are discontinuous and our physicalities continuous"[51].

Descola, a ciascun prodotto del processo di mondiazione, che ora sappiamo avvenire a livello elementare attraverso l'identificazione o meno degli attributi di interiorità e di fisicalità confrontate con un *alter*, dà il nome di "ontologia". Ciascuna ontologia è una modalità "of inferring qualities among existents, each of which constrains a way to perceive the essence of humanity and its limits"[52], o, ancora, un sistema "de propriétés des existants, lesquels servant de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité"[53].

Le combinazioni autorizzate dalla riduzione descoliana si limitano a quattro. Si tratta, appunto, del modello delle quattro ontologie così com'è presentato, nella sua esposizione più vasta, in *Par-delà nature et culture*. Avremo quindi 1) l'animismo, nel quale esiste una continuità di interiorità con l'oggetto e una discontinuità di fisicalità; 2) il naturalismo, nel quale, simmetricamente all'animismo, sono le fisicalità ad essere continue mentre l'interiorità discontinue; 3) analogismo, che presenta discontinuità sia di interiorità sia di fisicalità con l'oggetto; 4) totemismo, dove le interiorità e le fisicalità sono entrambe continue.

Attraverso questa griglia di lettura diviene possibile inquadrare la questione del dualismo di natura e cultura da tutta un'altra prospettiva. Prima di tutto, Descola, correggendo l'ipotesi "classificatoria" iniziale, quella che vedeva nell'animismo l'opposto del sistema totemico, può superare i concetti di natura e cultura, per elaborare uno schema concettuale che operi, come detto, al di fuori dei concetti chiave della disciplina antropologica. Non si tratterà tanto, ora, di "descrivere una società" o "una cultura"[54], essendo i concetti di società e di cultura derivati da una particolare modalità di schematizzazione dell'esperienza. In secondo luogo, tale analisi consente di relativizzare - in una maniera radicalmente differente da come l'antropologia ha fatto - la distinzione tra natura e cultura, mostrando come essa sia il frutto di un'ontologia, che, per l'appunto, Descola chiama "naturalismo".

All'interno del naturalismo la discontinuità che sussiste tra l'interiorità umana e la fisicalità di un alter, permette di pensare come nettamente separati un "regno naturale" e uno "culturale", essendoci fra essi una continuità di fisicalità - gli uomini sono pur sempre "animali" - ma una discontinuità d'interiorità - le facoltà mentali umane distinguono l'uomo, quale essere capace di cultura, da tutti gli altri esseri viventi. Secondo Descola, è questo doppio rapporto, di legame

51 P. Descola, *Human natures*, cit., p. 150.
52 *Ibidem*.
53 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit, p. 220.
54 P. Descola, *Une écologie des relations*, CNRS Éditions, Paris 2019.

ma ad un tempo frattura, che rende problematiche sia le ipotesi continuiste relative al passaggio tra natura e cultura all'interno del naturalismo, sia quelle discontinuiste. Già nel *De anima* di Aristotele si vede come è il fattore d'interiorità a distinguere l'uomo dall'animale e dal vegetale. Ma questo doppio rapporto avrebbe autorizzato, rendendo pensabile, l'idea di una natura così come l'occidente è venuto elaborando, l'idea di una natura "autonoma", o, come voleva Leopardi, distruttrice e indifferente.

La soglia che separa natura e cultura non è fissata propriamente *in re*, come predicato dal naturalismo, ma rappresenta il derivato di una soglia ancor più fondamentale, quella che distingue interiorità e fisicalità all'interno dell'intuizione antepredicativa. La modalità particolare con cui tale dualismo è venuto a costituirsi si aggancia da un lato a questa dimensione elementare di costituzione dell'esperienza, ma dall'altro agli sviluppi storico-culturali che ne hanno resa possibile la formazione. Secondo Descola, infatti, l'ontologia naturalista si è imposta in occidente in un processo di elaborazione che affonda le sue radici nel pensiero greco, ma che ha trovato i suoi sviluppi più conseguenti solo in epoca moderna, con la Rivoluzione Scientifica. La Natura che, come un testo, va decifrata sotto l'interpretazione dello scienziato, rappresenta il modello per eccellenza di come il naturalismo ha pensato i rapporti fra natura e cultura; modello che non solo avrebbe trovato largo spazio in campo politico, ma che ha dato la stura alla nascita della distinzione epistemologica tra scienze della natura e scienze della cultura, sancita negli ultimi decenni del XIX secolo da Heinrich Rickert.

5. Modernità ed ecologia

Non approfondiremo ulteriormente questo punto, attinente al problematico nodo della "storia" del naturalismo. Ciò che preme sottolineare è la radicale originalità della proposta di Descola, proposta che permette di ripensare la differenza tra natura e cultura articolandola ad un livello differente rispetto a quello delle analisi antropologiche più classiche. Difatti, tralasciando le possibili critiche relative allo statuto effettivo del modello delle quattro ontologie, si apre la possibilità di reimpostare tutta una serie di questioni, filosofiche e non, che rimangono difficilmente risolvibili se inquadrate a partire dal binomio di natura e cultura. Riallacciandoci al primo paragrafo del saggio, un esempio può essere chiarificatore. I problemi sollevati dalla crisi climatica rendono necessario un ripensamento delle entità cosiddette "naturali". Se, difatti, un ghiacciaio, una foresta, un corso d'acqua, in quanto "natura" non possono essere considerati soggetti di diritto, ritrovandosi perciò depoliticizzati all'interno di quella che Descola chiama "la costituzione moderna", ovvero le scelte politiche e sociali derivate dalla e fissate nella ontologia naturalista, ebbene, se ciò è vero, è vero anche che la crisi ecologica rende perlomeno problematica tale distinzione[55]. Lo scioglimento di un ghiacciaio, l'abbattimento di una foresta, la deviazione di un corso d'acqua rientrano a tutti gli effetti all'interno di un circuito di relazioni che interessa direttamente anche l'essere umano[56]. Questo gioco di interazione è oscurato dalla naturalizzazione di ciò che non è umano all'interno del naturalismo. L'esigenza teorica di far fronte a tale evenienza deve tradursi in un ripensamento, anzi, nella dimissione dell'idea di un mondo naturale separato da un mondo culturale, per

55 P. Descola, *La composition des mondes*, cit., p. 228.

56 Si veda su quest'ultimo punto il recentissimo U. Biemann, P. Travares, *Forest Law - Foresta Giuridica*, Nottetempo, Milano, 2020.

muoversi in direzione di quella che Descola ha recentemente chiamato un'ecologia delle relazioni, all'interno della quale la soglia fondamentale non sia quella che distingue la natura dalla cultura, ma quella che separa umani da "non-umani" laddove i primi sono inestricabilmente connessi, e perciò dipendenti dai, ai secondi. Non si tratta di riagganciarsi alla pur suggestiva "ipotesi Gaia"[57], ma, più radicalmente, operare da un lato un superamento dei concetti fondanti del naturalismo, e, dall'altro una ridistribuzione ontologica dello statuto di ogni esistente. L'intuizione profonda di questa consapevolezza si intravede già nelle parole di Davi Kopenawa, sciamano yanomami:

> "la foresta è viva. Può morire solo se i Bianchi si ostinano a distruggerla. Se ci riescono, i fiumi scompariranno sotto la terra, il suolo diventerà friabile, gli alberi rinsecchiranno e le pietre si spaccheranno per il calore. La terra inaridita diventerà vuota e silenziosa. Gli spiriti *xapiri* che scendevano dalle montagne per venire a giocare sui propri specchi fuggiranno lontano. I loro padri, gli sciamani, non potranno più chiamarli e farli danzare per proteggerci. Non saranno in grado di respingere i fumi d'epidemia che ci divorano. Non riusciranno più a contenere gli esseri malefici che faranno volgere al caos la foresta. Allora moriremo gli uni dopo gli altri e così anche i Bianchi. Tutti gli sciamani periranno. Quindi, se nessuno di loro sopravvive per trattenerlo, il cielo crollerà"[58].

57 Cfr. B. Latour, *La sfida di Gaia*. *Il nuovo regime climatico*, tr. it. D. Caristina, Milano, Meltemi, 2020.
58 D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, tr. it. D. Zinner, Nottetempo, Milano 2018, p. 9.

Bibliografia

A. Berque, *Le Savage et L'Artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris, 1986.

U. Biemann, P. Travares, *Forest Law - Foresta Giuridica*, Nottetempo, Milano, 2020.

R. Brigati, *In Amazzonia e altrove, ovvero a cosa serve l'antropologia secondo Viveiros de Castro*, in E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, tr. it. R. Brigati e V. Gamberi, Quodlibet, Macerata, 2019.

G. Deleuze, *La piega*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 1998.

P. Descola, *Cognition, perception et mondiation,* in "Cahiers philosophiques", n. 2, v. 127, anno 2011.

P. Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar,* Éd. *de la maison des sciences de l'homme, Parigi 1986.*

P. Descola, *L'*écologie *des autres*, Quae, Versailles 2010.

P. Descola, *Modi di essere e forme di dipendenza*, tr. it. V. Gamberi e R. Brigati, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Pairigi 2004.

P. Descola, *The difficult art of composing words (and of replying to objections)*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", n.3, v. 4, 2014.

P. Descola, *The two natures of Lévi-Strauss*, in B. WISEMAN (a cura di), *The Cambridge companion to Lévi- Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

P. Descola, *Une* écologie *des relations*, CNRS Éditions, Paris 2019.

B. Latour, *La sfida di Gaia*. *Il nuovo regime climatico*, tr. it. D. Caristina, Meltemi, Milano 2020.

C. Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. it. di M. Bona, il Mulino, Bologna 1988.

C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2008.

C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A. M. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli, Milano.

C. Lévi-Strauss, *Le regard* éloigné, Plon, Parigi 1972.

E. Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali. Lineamenti di antropologia post-strutturale*, tr. it. di M. Galzigna e L. Liberale, Ombre Corte, Verona 2017.

E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, tr. it. di R. Brigati e V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019.

E. Kohn, *Anthropology of Ontologies*, in "The Annual Review on Anthropology", vol. 44, 2015, pp. 318- 321.

E. Kohn, *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkeley 2013.

D. Kopenawa, B. Albert, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, tr. it. diD. Zinner, Nottetempo, Milano 2018.