

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVII (2014), n. 16 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Ragionare

5 Alessandro Mancuso, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*,

31 Ferdinando Fava, *La scatola nera dello stigma*

Ricerca

45 Federica Tarabusi, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

63 Concetta Russo, *Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un Centro di Salute Mentale all'Havana*

73 Fabrizio Cacciatore, *Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria*

87 Piera Rossetto, *Juifs de Libye: notes pour une «cartographie» des lieux migratoires*

Documentare

101 Sebastiano Mannia, "Allouì? Mezus mortu mortu!" *Processi indentitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

113 Sergio Bonanzinga, *Riti musicali del cordoglio in Sicilia*

157 Vincenzo Ciminello, *Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia*

167 Leggere - Vedere - Ascoltare

179 Abstracts

Alessandro Mancuso

L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'

1. Introduzione

In questo testo presento una discussione della rivisitazione che negli ultimi due decenni si è fatta in antropologia della nozione di animismo e, più in generale, della questione di come interpretare le concezioni, diffuse in molte società 'di interesse etnologico', che attribuiscono a diverse categorie di esseri non umani determinate caratteristiche considerate costitutive della *personhood* (ad es. *agency*, intenzionalità, capacità di comunicazione volontaria, appartenenza a società organizzate in modo non dissimile da quelle degli uomini, designazione dei rapporti con questi ultimi per mezzo di termini di parentela), che per il pensiero moderno sono invece esclusive degli esseri umani.

Come è noto a ogni studioso, la ricerca di risposte a questa domanda ha segnato la nascita delle stesse discipline antropologiche, e ha portato all'elaborazione del concetto di animismo da parte di Tylor (1871) e di quello, coevo, di totemismo, di cui qui ci occuperemo solo marginalmente, da parte di McLennan (1869). Dopo la sua apparizione in *Primitive Culture*, l'animismo è stato oggetto di intensi dibattiti tra gli antropologi dell'età vittoriana (Stocking 2000), che sono poi andati spegnendosi con il tramonto degli indirizzi evoluzionisti dopo i primi due decenni dello scorso secolo. Le nozioni di animismo e di religione animista, nei decenni successivi, continuano sì a essere adoperate e anzi si 'popolarizzano', ma non sono più oggetto di riflessione teorica, come ad esempio è facile verificare aprendo un qualsiasi atlante geografico della seconda metà del Novecento e consultandone le mappe che riguardano la distribuzione spaziale delle credenze religiose. 'Animista' assume in questi testi un senso sempre più indeterminato e, nello stesso tempo, molto più di quanto fosse avvenuto nell'ambito dell'antropologia evoluzionista di stampo ottocentesco, connotato più o meno esplicitamente dal carattere residuale ed evolutivamente inferiore, se non 'primitivo', delle 'religioni' che vengono qualificate attraverso questo termine: a dispetto della loro enorme varietà e diversità, che la ricerca etnografica andava nel frattempo documentando, si

etichettano come animiste tutte quelle credenze che formano un 'resto' rispetto alle religioni mono-teiste, a quelle orientali e a tutte quelle altre basate sul riferimento a testi scritti.

Nell'articolo, dopo avere ripercorso, in modo necessariamente molto rapido, alcuni motivi dell'abbandono della 'questione' dell'animismo tra gli antropologi per gran parte del Novecento, mi soffermo sulla 'soluzione' proposta da Lévi-Strauss, esplicitamente diretta alla 'dissoluzione' del 'problema totemico', ma in effetti mirante anche a quella del 'problema animista'. Successivamente, esaminerò come i dibattiti sulla sua opera e, in particolare, le critiche rivolte, da versanti teorici opposti, sia al suo impianto teorico-scientifico e alle sue basi etnografiche e di neuropsicologia cognitiva, sia alla sua espunzione della dimensione soggettiva del sé e dell'esperienza vissuta, sia al modo di contrapporre natura e cultura, abbiano condotto a riaprire la porta che Lévi-Strauss pensava di avere chiuso una volta per tutte. Si è avuta così una ripresa di interesse per le questioni e i fenomeni di cui il concetto di animismo aveva costituito la teoria, e ciò ha portato a diverse proposte dirette alla sua 'rivisitazione'.

Tratterò quelle che mi sembrano essere state le più importanti, associandole a particolari indirizzi teorici: la psicologia cognitiva evoluzionista, l'orientamento fenomenologico, la teoria dei regimi ontologici proposta da Philippe Descola e il concetto di 'prospettivismo amerindiano' di Viveiros de Castro. Come si vedrà, questi indirizzi differiscono tra loro per molti aspetti, e anche rispetto ai rapporti di continuità e discontinuità con lo strutturalismo lévi-straussiano. Mentre gli antropologi che guardano alla psicologia cognitiva evoluzionista e, ancor più radicalmente, quelli ispirati dalla fenomenologia rivendicano una forte presa di distanza da esso, Viveiros de Castro se ne è considerato un erede diretto, con Descola che, invece, si è posto in una posizione intermedia.

Come vedremo, un tratto comune a questi approcci è stato, d'altro canto, costituito dall'aver collegato la rivisitazione del concetto di animismo a un nuovo e forte interesse per i presupposti 'onto-

logici' delle classificazioni e delle categorie indigene centrato in particolare sugli elementi di continuità e di discontinuità tra le "teorie della persona" e significati dell'"essere umano" documentabili nelle diverse società umane. In modi diversi, tutti questi approcci hanno costituito, almeno sotto due profili, una rottura e un rovesciamento rispetto all'impostazione e all'interpretazione che Mauss aveva proposto nel suo famoso "piano di lavoro" (è il sottotitolo del suo saggio) sulle nozioni di persona e di sé come "categorie dello spirito umano" (Mauss 1996 [1938]), ispirando così uno specifico filone di studi¹. Mauss aveva infatti sottolineato che l'oggetto del suo interesse non era costituito da un'indagine del sé e della personalità sul piano della percezione psicologica e dell'espressione linguistica, ma su quello della definizione sociale del concetto; un'indagine dunque di come «nel corso di secoli, attraverso numerose società, si è lentamente elaborato non il senso del "sé", ma la nozione, il concetto che gli uomini delle varie epoche se ne son fatti» (Mauss 1996: 3). Inoltre, data questa premessa, Mauss aveva concluso che, dal punto di vista del suo significato sociale, la nozione di persona, come soggetto di diritto, essere cosciente, indipendente, autonomo, libero, responsabile e "categoria del sé" era apparsa solo nel mondo moderno, come esito di un lungo percorso nella storia dell'umanità, mentre doveva considerarsi in gran parte estranea alle società 'di interesse etnologico'.

Gli approcci recenti che hanno rivisitato il concetto di animismo legandolo alla questione dell'attribuzione dello status di persona (*personhood*) a diverse classi di entità non umane, sostengono invece di volersi occupare, prima di tutto, del piano dei presupposti 'ontologici' di tale attribuzione. Su questo piano, tuttavia, la distinzione tra 'senso' e 'nozione' di persona viene trascesa, e le proprietà della *personhood* che Mauss considerava un 'punto d'arrivo' dell'evoluzione della società, non solo vengono considerate un 'dato ontologico' di base in tutte le culture umane, ma qualcosa che, presso molte società (rispetto alle quali quella moderna occidentale si pone più come un'eccezione che come la norma) caratterizza anche diverse classi di esseri non umani.

Nell'ultima parte dell'articolo, esamino, in modo sintetico, certe proposte di sviluppo, ma anche di critica, degli approcci di Descola e Viveiros de Castro. Come sostengo nelle conclusioni, queste critiche, e le reazioni che a loro volta esse hanno suscitato, evidenziano che la posta in gioco in questi dibattiti non si limita alla discussione su questioni, quali quella dell'animismo e dello studio della *personhood*, che hanno occupato un posto centrale nella storia dell'antropologia, ma più in generale riguarda-

no il suo status e significato politico e, in particolare, i rapporti della teoria antropologica con la ricerca etnografica e con il discorso scientifico e filosofico.

2. La parabola dell'animismo: da Tylor a Lévi-Strauss

Una delle questioni che hanno accompagnato la nascita delle discipline antropologiche è stata quella di trovare una spiegazione della presenza, presso molte popolazioni, di concezioni secondo le quali diverse entità non umane (astri, varie classi di spiriti, elementi dell'ambiente fisico e del clima, corpi minerali, oltre che animali e piante) condividono con gli esseri umani una o più caratteristiche considerate dal pensiero moderno esclusive di questi ultimi e definitorie della loro natura di 'soggetti' e di 'persone',

Come è noto e come ho già anticipato, dall'interesse per tale questione, associato alla ricerca della 'forma primitiva' della religione, sono sorte sia la teoria tyloriana dell'animismo (Tylor 1871) che la nozione di 'totemismo' elaborata da McLennan (1869), le quali hanno entrambe implicato una critica della nozione di feticismo e della teoria secondo cui esso era la forma 'primitiva' di religione (cfr. Pietz 2005).

Del contenuto di queste due nozioni, del loro sfondo storico e ideologico, dei dibattiti teorici che intorno a esse si è sviluppato nei cinquant'anni successivi all'apparizione dei testi di Tylor e di McLennan, dell'associazione tra questi dibattiti e l'elaborazione di una certa idea di 'società primitive', della persistenza di questa associazione (anche tra molti antropologi o sedicenti tali) fino ad oggi, nonostante la progressiva critica dei suoi fondamenti empirici cui ha condotto proprio lo sviluppo delle indagini etnografiche, sono state fatte da tempo ricostruzioni tanto documentate quanto conducenti a bilanci critici retrospettivi (Kuper 2005; Rosa 2003; Pignato 2001; Stocking 2000; Tambiah 1993). Per ciò che riguarda l'animismo, che è l'oggetto di interesse di questo testo, sembra perciò sufficiente ricordare che Tylor riprese questo termine dall'alchimista Stahl, che lo aveva utilizzato nel diciassettesimo secolo, per denominare quella che riteneva essere stata la forma primitiva di religione (la credenza nell'esistenza di esseri spirituali), e che egli lo scelse perché riteneva che il suo fondamento psicologico si trovasse nell'attribuzione (risultato di inferenze basate su premesse empiricamente false), non limitata agli esseri umani e anzi in certi casi estesa anche agli esseri 'inanimati', di un principio vitale separabile dalla loro materialità corporea che si crede che possa continuare a sussistere anche

dopo la morte: l'anima per l'appunto (Bird-David 1999; Stringer 1999; Harvey 2006; Ciattini 1995).

La progressiva perdita di interesse per la 'questione' dell'animismo avviene parallelamente al tramonto degli indirizzi evolucionisti e deriva in larga misura dallo spostamento degli interessi teorici degli antropologi verso un ordine di questioni diverso da quello di Tylor e degli studiosi dell'età vittoriana. Sebbene con il 'problema' dell'animismo in qualche modo continui a fare i conti un autore come Lévy-Bruhl (ad es. 2013), certamente influente ma eccentrico rispetto agli indirizzi teorici dominanti, con la sua teoria della predominanza del principio di 'partecipazione mistica' nel 'pensiero dei primitivi', si può infatti affermare che fino agli ultimi decenni del Novecento, gli interessi teorici e di analisi siano stati soprattutto rivolti, seguendo il solco tracciato da Durkheim, a cogliere nelle credenze e nei rituali 'animisti' l'espressione simbolica di strutture e relazioni sociali.

Anche da parte di quegli antropologi che da tale solco si sono in parte allontanati, la tendenza è stata quella di considerare i fenomeni in precedenza riuniti sotto la nozione di animismo (e di totemismo) non come credenze 'letterali' (fossero esse derivanti, come ipotizzava Tylor, da inferenze condotte a partire da dati percettivi, oppure, come aveva provato a sostenere Lévy-Bruhl, preesistenti alla stessa esperienza) in una comunanza 'ontologica' tra esseri umani e non umani data dall'essere entrambi dotati di 'anima', ma come rappresentazioni simboliche che hanno un significato metaforico e che sono costruite sulla base dell'assimilazione per analogia di termini ritenuti intrinsecamente diversi (cfr. Crocker 1985; Turner 1991).

Per alcuni aspetti, a quest'ultimo punto di vista può essere accostata la posizione di Lévi-Strauss, il quale, come notato da Bird-David, con la sua critica del concetto di totemismo, «did not explain animism, but explained it away» (1999: 70). Con la sua sottolineatura che ogni processo conoscitivo è prima di tutto codificazione, ordinamento e significazione simbolici (Lévi-Strauss 1965), e con la sua teoria del 'pensiero selvaggio' come 'scienza del concreto', (Lévi-Strauss 1964) egli ha infatti provato a risolvere molti dei problemi affrontati dagli antropologi dell'età vittoriana, riformulandone completamente i termini. Come è noto, Lévi-Strauss sostiene che, contrariamente a ciò che essi avevano supposto, la congerie diversificata di credenze, manifestazioni rituali, tabù e forme di organizzazione sociali riunita sotto il concetto di totemismo non può essere considerata un fenomeno unitario. In particolare, la questione se il 'prototipo' del totemismo risieda nelle credenze in un rapporto di consustanzialità di ordine ontologico e spesso genealogico

co tra uomini e altri esseri viventi e se gli altri suoi 'tratti' derivino da queste credenze o invece le facciano sorgere, è mal posta. I fenomeni riuniti sotto il concetto di totemismo possono essere connessi, ma in chiave di sistemi di classificazione e di determinate possibilità combinatorie con cui si pongono in rapporto le differenze di ordine 'naturale' e le differenze di ordine 'sociale'. Ponendosi come obiettivo esplicito la dissoluzione della 'illusione totemica', Lévi-Strauss ha implicitamente dunque sostenuto che anche l'animismo, come concetto e oggetto di studio, andava 'dissolto'. Ciò che invece diventava importante e urgente era l'elaborazione di una teoria dei meccanismi di funzionamento del pensiero simbolico, così come consegnata nei 'miti', la quale, come è ben noto, ha costituito l'oggetto principale dell'opera di Lévi-Strauss posteriore a *Il pensiero selvaggio*.

Come osservava Sperber ormai più di trent'anni fa,

piuttosto che contrapporre natura umana e varietà culturale come due nozioni incompatibili [Lévi-Strauss] si è proposto di dimostrare che l'una sottintende l'altra come una struttura astratta e omogenea che governa delle manifestazioni concrete e varie. [...] tentare di migliorare contemporaneamente l'esposizione delle particolarità culturali e stabilire l'unità intellettuale della specie umana, questo è il compito che si è prefisso Lévi-Strauss (Sperber 1982: 88).

Per realizzare questo compito, Lévi-Strauss ha insistito costantemente sulla necessità di uno studio dei simboli fondato sull'assunto che essi siano organizzati in sistemi, e sull'importanza dell'identificazione, basata sull'analisi dei sistemi classificatori e dei 'miti', degli 'operatori' che ne determinano, in senso matematico, la trasformazione, la messa in relazione e la ricombinazione dei loro elementi, secondo un movimento dinamico costante di cui il *bricolage*, molto più dell'assemblaggio di tipo ingegneristico, offre il modello.

Al di là del loro fascino e dell'ammirazione che suscita l'erudizione del loro autore, e anche della sensazione di una sincera ricerca di 'intimità' tra il suo pensiero e quello dei popoli amerindiani, le *Mythologiques* di Lévi-Strauss possono essere viste come un continuo e virtuosistico esercizio 'sperimentale', precedente più a spirale che linearmente, diretto a identificare questi operatori e le diverse possibilità combinatorie che rendono ogni 'mito' una trasformazione degli altri.

Ma è altresì evidente (tranne che ai suoi ammiratori e discepoli più acritici) l'uso poco rigoroso e asistemico che Lévi-Strauss ha fatto delle nozioni e dei principi esplicativi da lui stesso introdotti

(esemplare è il caso della cosiddetta ‘formula canonica’ delle trasformazioni mitiche). Il grande antropologo spesso attribuisce ai termini che utilizza una valenza di ordine ‘logico’, se non addirittura ‘matematico’, ma in effetti, come Cirese, qui in Italia, aveva già osservato nel 1976, esse hanno piuttosto un carattere ‘semi-logico’, se non addirittura ‘paralogico’, che inoltre tende verso una sorta di deriva ‘pan-semiotica’ nell’interpretazione dei fenomeni culturali (Cirese 1976). Secondo Sperber,

Lévi Strauss sostiene spesso di avere scoperto ammirevoli simmetrie, perfette omologie, inversioni totali nei e fra i miti, ma a dire il vero, i fatti sono meno in armonia di quanto appaia dalla descrizione. Le simmetrie sono perfette solo se si ignorano certi dati [...]. Eppure, [...] rimane la sensazione inquietante che le forme e i contorni intravisti attraverso la nebbia sono proprio quelli di una *terra incognita*. Senza disprezzare il contributo teorico di Lévi-Strauss, si può pensare che sia stato prima di tutto uno scopritore di fatti, l’esploratore di un continente mentale di cui sarebbe assurdo rimproverargli di non aver redatto tutta la mappa. [...] A distanza, è chiaro che se ci si propone la mente umana come oggetto di studio – e perché non proporselo? –, non c’è ragione di stabilire *a priori* la forma e la complessità delle strutture che vi si dovranno scoprire. [...] Se, dopo l’esempio di Lévi-Strauss, ci si allontana dall’empirismo e si tenta di capire meglio come funziona la mente umana, bisogna liberarsi da ogni *a priori* nei riguardi di tutto ciò che sarà lecito scoprire. Paradossalmente, lo strutturalismo non autorizza né una varietà, né una complessità sufficientemente grande delle strutture (Sperber 1982: 110 e 122).

3. *La psicologia cognitiva evoluzionista ‘riscopre’ l’animismo*

La ricerca di queste ‘strutture’ o, per utilizzare termini più propri di quest’orientamento, di ‘schemi concettuali’, ‘moduli mentali specializzati’, ‘dispositivi inferenziali’ del pensiero umano, ha costituito negli ultimi trent’anni l’oggetto della psicologia cognitiva evoluzionista, entro il cui ‘programma di ricerca’ si è situata per molti aspetti l’opera successiva dello stesso Sperber. Molti esponenti di questo orientamento hanno sostenuto – alcune volte con una presunzione da scopritori e detentori di verità scientifiche definitive che stanno ‘gettando luce’ sulla ‘natura umana’, e con uno stile di esposizione degli argomenti, dei ‘fatti’ da sottoporre a spiegazione e delle ‘dimostrazioni’ delle ipotesi che

ricordano quello del positivismo scienziato – non solo che oggi disponiamo di evidenze sperimentali sovrabbondanti su ‘come funziona la mente’ e di una teoria scientifica dell’evoluzione umana che spiega perché funziona proprio così, ma anche che tale modello di funzionamento e tale teoria evoluzionista permetterebbero oggi di spiegare in modo relativamente semplice qualsiasi credenza, comportamento o istituzione diffusi tra gli esseri umani.

Tra le teorie ascrivibili a questo orientamento, si può annoverare quella di Guthrie (1993), uno dei primi ad avere reintrodotta il termine ‘animismo’, anche se, come nota Stringer (1999), con un senso molto diverso da quello di Tylor. Se per questi, con il termine animismo si doveva intendere “la credenza in esseri spirituali”, per Guthrie questo consisterebbe fondamentalmente nella tendenza ad attribuire animazione a entità inanimate e in particolare quella, propria degli esseri umani, a conferire tratti antropomorfi a entità non umane. Secondo Guthrie, l’animismo, così inteso, sarebbe una semplice ‘sopravvivenza’, in senso tyloriano, di un meccanismo proiettivo presente negli animali superiori, dagli anfibi in poi, che costituisce una strategia ottimale (in termini di ‘teoria dei giochi’) adoperata nell’identificazione della natura (e quindi nella previsione del comportamento) di entità di cui si ha una percezione ‘incerta’, in termini di informazioni acquisite. Per gli uomini ‘primitivi’, sia quelli della preistoria che quelli che continuano a vivere come allora, argomenta Guthrie, la cui sopravvivenza biologica è strettamente legata alla capacità di identificare immediatamente la presenza di potenziali predatori o prede nel proprio ambiente, l’‘animismo’ si rivelerebbe infatti un ‘ragionevole errore’ perché, sebbene si dimostra il più delle volte ‘empiricamente sbagliato’, ‘minimizza’ i rischi per la sopravvivenza.

È evidente che il tipo di spiegazione proposto da Guthrie è in gran parte analogo nella sua forma a quello avanzato da Tylor quasi un secolo e mezzo fa: sulla base di una ‘informazione’ incompleta, i ‘primitivi’ fanno delle inferenze che appaiono ‘ragionevoli’ anche se empiricamente sbagliate. L’unica aggiunta che fa Guthrie è quella del valore strategico dell’animismo per migliorare le possibilità di sopravvivenza biologica del ‘primitivo’. A parte le critiche che si potrebbero facilmente rivolgere a un modello così semplificato del ragionamento umano nell’interpretare situazioni complesse, questa teoria, come hanno notato sia Bird-David che Stringer, non tiene conto non solo del fatto che le concezioni ‘animiste’ riguardano il più delle volte entità con cui le persone hanno un contatto di tipo continuo e niente affatto caratterizzato né da un’incertezza di percezione né dalla necessità di stabilire la sua

potenziale valenza di predatore/preda, ma anche e soprattutto

in any case does not resolve the classic enigma of so-called primitive people's maintenance of animistic beliefs. At best, the question remains why (if they retrospectively recognize their animistic interpretations as mistakes) they culturally endorse and elaborate these "mistakes". At worst, the theory further downgrades indigenous cognitive ability, for now they cannot do even what frogs can do, namely "after the fact" recognize their "mistakes". In this case, the theory even regresses from the advances made by Tylor (Bird-David 1999: 71).

Mentre la teoria di Guthrie è assai raramente presa in considerazione al di fuori della cerchia degli adepti della psicologia cognitiva evoluzionista, la teoria, apparentemente più elaborata, dei 'concetti soprannaturali religiosi' di Boyer (ad es. 1998, 2000, 2001) è stata spesso citata, seppure con intenti critici, anche da molti degli antropologi, non appartenenti a tale cerchia, che hanno negli ultimi due decenni rivisitato il concetto di animismo.

Boyer sostiene che nel corso della lunga storia evolutiva dell'uomo (legata in modo importante sia allo sviluppo di forme più 'efficienti' di adattamento alle condizioni ambientali e di gestione delle relazioni interspecifiche che a quello di modalità più complesse di interazione sociale intraspecifica), la sua mente si è organizzata secondo modalità che, di fronte ai flussi di informazioni 'in entrata' provenienti dal mondo circostante, le permettono di formulare previsioni e inferenze su cui fondare l'adozione di determinati comportamenti 'in uscita'. Queste modalità consisterebbero in pratica nell'ordinamento dei fenomeni e delle entità percepite nel mondo circostante secondo i principi di una 'ontologia intuitiva', ossia di un insieme di schemi concettuali che li assegnano, in modo esclusivo, a un solo grande 'dominio ontologico' tra quelli, di numero limitato, previsti dalla mente (secondo Boyer: 'oggetto inanimato', 'artefatto', 'pianta', 'animale', 'persona'). A ognuno di questi grandi domini, la mente assocerebbe inoltre una serie di proprietà su cui si basano i sistemi di inferenze e di 'aspettative intuitive' (ad es. fisica intuitiva, biologia intuitiva, psicologia intuitiva) attivati nei confronti di ogni entità che vi venga inclusa. L'ontologia intuitiva esistente in ogni mente umana permetterebbe così un grande risparmio di energia nell'interpretazione di nuova informazione, nella produzione di nuove inferenze e nell'acquisizione di nuovi concetti, dal momento che tutte queste operazioni sarebbero mediate dai sistemi di classificazione ontologica e

di aspettative intuitive ad essi connessi.

Per Boyer, che pur non usando il termine 'animismo', può essere tuttavia considerato uno di coloro che ha contribuito alla fortuna attuale tra gli antropologi del termine 'ontologia', tutti i concetti 'soprannaturali' sono costruiti dalla mente umana attraverso l'impiego degli stessi meccanismi cognitivi e inferenziali. Un "concetto soprannaturale" si costruisce infatti mediante l'attribuzione a determinate entità di alcune proprietà 'contro-intuitive' rispetto alle aspettative corrispondenti al dominio ontologico a cui vengono ascritte. Per esempio, gli 'spiriti' sono 'persone', che però a differenza delle comuni persone umane (per Boyer il tipo ontologico 'persona' è definito da caratteristiche di autoco-scienza e intenzionalità che per l'ontologia intuitiva della mente sarebbero proprie ed esclusive degli esseri umani) non hanno un corpo e, soprattutto hanno invece un accesso speciale, che nelle persone umane ci si aspetta sia sempre 'incompleto', all'informazione 'strategica', ossia all'informazione che serve a regolare il proprio comportamento nell'interazione sociale e a costruirsi rappresentazioni e previsioni di quello altrui. L'assenza di questi due generi di 'vincoli' (il corpo e i limiti di accesso all'informazione 'strategica'), contro-intuitiva rispetto alle aspettative sull'ontologia delle 'persone', farebbe degli 'spiriti' delle 'superpersone', dotate di capacità di *agency* e di poteri che le persone 'ordinarie' non hanno. In modo non dissimile, si genererebbero i 'concetti' di animali o cose cui si attribuiscono determinate proprietà del dominio ontologico 'persona', o altre 'violazioni' dell'ontologia intuitiva (come ad esempio la capacità di trasformarsi in altri animali o in esseri umani) corrispondente al loro dominio ontologico 'di base'.

Per Boyer, che si ispira alla proposta di Sperber (1996) di una "epidemiologia delle idee", la salienza e la pertinenza per i modelli di interazione con l'ambiente naturale e sociale determinano infine la selezione, in termini di diffusione e di persistenza nel tempo delle "rappresentazioni concettuali soprannaturali", di solo alcune tra le molteplici combinazioni possibili di tratti 'contro-intuitivi' e tratti dell'ontologia intuitiva che è possibile 'immaginare', e ciò si rifletterebbe nella somiglianza di forma con cui queste rappresentazioni si trovano nelle diverse società umane.

Anche a questa teoria sono stati mossi diversi rilievi, non limitati alla spiegazione della genesi e della persistenza dei 'concetti soprannaturali', ma al suo impianto complessivo. Sebbene l'importanza delle ricerche sui meccanismi logico-computazionali operanti nei processi cognitivi, dei programmi di ricerca diretti a identificarli e studiarli e delle scoperte e dei risultati ottenuti in alcuni precisi

campi d'indagine sia fuori discussione, è azzardato ritenere, come Boyer spesso suggerisce, che di questi processi esista già una spiegazione esaustiva, capace di comprenderli tutti in dettaglio, e fondata su evidenze sperimentali numerose e replicabili, a loro volta basate su protocolli sperimentali sufficientemente rigorosi. Ciò è stato invero riconosciuto persino da uno dei fondatori dello stesso cognitivismo contemporaneo e della teoria della "mente modulare" come Fodor (1999), che ha inoltre sottolineato in questo senso le difficoltà incontrate fino ad oggi nel simulare e far svolgere da macchine artificiali molti processi cognitivi umani, anche tra i più semplici e diffusi in molte specie animali.

Da questo punto di vista si ha l'impressione, per richiamare la critica di Sperber a Lévi-Strauss prima riportata, che la teoria di Boyer della mente umana e dei rapporti tra percezione, cognizione, concettualizzazione e comportamento umano, abbia fatto 'un passo avanti e due indietro' rispetto allo stesso Lévi-Strauss. Affermando che tutti questi rapporti si spieghino solo attraverso l'intervento di pochi grandi schemi concettuali e di alcuni semplici meccanismi inferenziali acquisiti nel corso dell'evoluzione, l'approccio di Boyer non solo tende a ridurre agli uni e agli altri la ricerca sulla "varietà e complessità delle strutture" del pensiero, ma finisce per concentrarsi sulle somiglianze delle 'rappresentazioni', senza più porsi veramente la questione di come le loro diversità e variazioni possano derivare da quei meccanismi e, nello stesso tempo, essere messe in rapporto sia tra di loro che con i differenti contesti ambientali, sociali e storici in cui si situano (ad es. Lenaerts 2005; Viveiros de Castro 2012: 68-70; Rival 2012a: 72; Willerslev 2007: 158).

4. *Gli indirizzi fenomenologici e la metamorfosi dell'animismo*

Un limite di Boyer, e più in generale della psicologia cognitiva evoluzionista, è ravvisabile nel mancato confronto con gli approcci di studio dell'"ecologia della mente" e dei rapporti tra percezione, cognizione e cultura, che si ispirano alla psicologia e alla filosofia di indirizzo fenomenologico. Secondo gli esponenti di questo indirizzo, come Ingold (2001, 2011), Bird-David (1999) e Willerslev (2007), occorre superare una visione dei processi mentali che, seguendo l'impostazione cartesiana, li considera 'disincarnati' dal complesso di attività, di pratiche e di modalità di esistenza che legano gli esseri umani e le altre componenti dell'ambiente all'interno di un mondo vitale comune. Al contrario, la condivisione dell'appartenenza a un comune mondo vitale e il sentimento (*feeling*) che la perpetuazione e lo sviluppo della propria vita sono inti-

mamente legati all'attivazione costante di modalità complesse di relazionalità e di comunicazione con le diverse forme del mondo non umano, costituirebbero, in particolare tra le popolazioni alle quali gli antropologi si sono tradizionalmente riferiti con l'espressione 'cacciatori-raccoglitori', l'esperienza primaria e immediata, da cui, per adoperare la terminologia di Ingold, si 'genera' il senso del proprio 'essere nel mondo' e del 'divenire persone'. L'adozione della prospettiva fenomenologica porta anzi a concludere che i dualismi mente/corpo, mente/mondo, natura/cultura, percezione/cognizione e rappresentazione/pratica non dovrebbero essere considerati un dato di partenza costitutivo della mente e della natura umana, ma prodotti storicamente determinati dello sviluppo della modernità e del pensiero scientifico, che appaiono connotati proprio da un progressivo 'ritrarsi' dall'esperienza primaria di 'essere [parte] nel mondo' e dall'intreccio di relazioni e di disposizioni che ne costituisce il correlato.

Sia Bird-David che Ingold hanno applicato la prospettiva fenomenologica alla 'questione' dell'animismo, proponendone una 'rivisitazione'. La prima, in un articolo intitolato proprio "*Animism revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology*" (Bird-David 1999), ha proposto di considerare l'animismo come una 'epistemologia relazionale' in cui l'attribuzione a entità non umane dello status di 'persone' deriva dal fatto di intrattenere con esse relazioni di condivisione, analoghe a quelle che, in molte popolazioni di cacciatori-raccoglitori, caratterizzano le relazioni tra i membri del gruppo. Per Bird-David, cioè, il fatto che tra diverse popolazioni ci si rapporti a certe entità non umane come ci si rapporta con le 'persone' non è conseguente al loro inserimento, sulla base di criteri 'ontologici' (ad esempio il possesso di un'"anima", di facoltà linguistiche e di coscienza intenzionale) nella categoria 'persona', ma ne è la condizione, il che spiegherebbe peraltro perché spesso l'attribuzione di caratteristiche 'personali' a queste entità non è affermata in assoluto e sistematicamente, ma limitatamente al modo in cui queste caratteristiche si manifestano in precisi contesti di interazione e in determinate circostanze di ordine pratico (cfr. Willerslev 2007). Secondo Bird-David, tra i Nayaka, la popolazione in cui ha condotto la propria ricerca etnografica, così come tra molte delle popolazioni classificate in passato come 'animiste', non tutti gli animali, le piante e le pietre sarebbero considerate 'persone', ma soltanto quelle che, nel corso di determinate interazioni con gli esseri umani assumono un comportamento 'da persone' o con cui ci si rapporta 'da persona a persona'.

Questa riformulazione della nozione di animi-

smo, che intende svincolare dai due cardini della definizione di Tylor, ossia il configurarsi come una 'credenza', e l'identificazione dell'oggetto di questa credenza nell'attribuzione a molte classi di esseri, umani e non umani dell'anima come principio separabile dalla loro sostanza e forma materiale, finisce dunque per riferirsi a un ordine di fenomeni parzialmente diverso da quello trattato da Tylor. Ciò, si può notare, da una parte pone la questione del perché Bird-David abbia comunque scelto di continuare a designarli con il termine 'animismo'. Dall'altra, questa interpretazione dell'attribuzione di caratteristiche 'personali' a entità non umane, non risulta per certi aspetti incompatibile con il suo bersaglio polemico, costituito dagli approcci cognitivi: infatti, secondo la teoria di Boyer, la categorizzazione di 'persona' verrebbe applicata alle entità non umane quando il loro comportamento non si conforma alle aspettative dell' 'ontologia intuitiva' che la mente associa al dominio ontologico 'animale' o 'oggetto inanimato'. Come rilevava Viveiros de Castro (1999) nel suo commento al testo di Bird-David, la questione di quale dei due approcci, tra quello di Boyer e quello di Bird-David, sia teoricamente più corretto, resta 'indecidibile' fin quando il problema viene posto unicamente in termini di 'epistemologie' e di gnoseologie, e non anche e soprattutto in termini di 'metafisiche' e 'ontologie' indigene.

A un analogo 'svuotamento' dell'ambito originario, tracciato da Tylor, di applicazione della nozione di 'animismo' sembra volere consapevolmente condurre Ingold nel suo saggio *Rethinking the Animate, Re-Animating Thought* (Ingold 2006, ora in Ingold 2011: 67-75). Per Ingold,

according to a long established convention, animism is a systems of beliefs that imputes life or spirit to things that are truly inert. But this convention [...] is misleading on two counts. First, we are dealing here not with a way of believing about the world but with a condition of being in it. This could be described as a condition of being alive to the world, characterized by a heightened sensitivity and responsiveness, in perception and action, to an environment that is always in flux, never the same from one moment to the next. Animacy, then, is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather – and this is my second point – it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of

agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (Ingold 2006: 10).

Intraprendere una discussione generale sull'approccio fenomenologico di Ingold e sulla sua proposta di uno studio dei modi di 'essere nel mondo' dei gruppi umani che superi l'impostazione dell'antropologia socioculturale tradizionale, basata sulla distinzione tra mente, corpo, cultura e ambiente non umano va oltre gli argomenti del presente saggio. Tuttavia, non si può non notare che anch'esso finisce per mettere in secondo piano un'analisi degli elementi di differenza tra i discorsi, le pratiche e, a volte, le stesse 'teorie' indigene, che in ogni contesto locale e in ogni situazione storica specifica riguardano la persona, il cosmo e i rapporti tra umano e non umano, secondo modalità che appaiono allo stesso tempo peculiari di quel contesto e di quella situazione, ma anche suscettibili di essere comparate (senza che questo implichi che il confronto debba essere necessariamente diretto all'identificazione di un minimo comun denominatore).

Inoltre, come ha notato Laura Rival, l'approccio di Ingold e Bird-David porta ad adoperare il termine animismo per designare una 'ontologia relazionale' fondata su

a core principle, the human need – or desire – to communicate. Their approach [...] gives precedence to the function of enabling communication across species boundaries. The central point of discussion concerns the manifestations of animation, and whether they are equivalent or not. [...] Ingold [...] and Bird-David [...] seem to agree that where there is communication, there is intentionality; where there is intentionality, there is consciousness; where there is consciousness there is life; and where there is life, there is movement. They seem to apprehend the soul as the place where one forms a consciousness of one's own existence as well as of that of others, a consciousness which becomes the source of a desire of communicate, in the sense that for communication to take place successfully and in all openness, one must treat others as subjects identical to oneself. [...] I see here a good example of the hazardous slippage between animacy, agency and intentionality that has occurred with increased frequency in recent anthropological discussions (Rival 2012a: 71; corsivo mio).

In altri termini, sostiene Rival, la rivisitazione che questi antropologi propongono del concetto di animismo finisce, in modo più o meno esplicito, per stabilire per implicazioni successive una equivalenza tra fenomeni comunicativi, intenzionalità, coscienza, vita, animazione sostenendo in pratica

che se il comportamento di un'entità non umana si considera connotato da almeno una di queste caratteristiche, quest'ultima è allora interpretata come un 'sintomo' della presenza delle altre e, più in generale, di un'agency prettamente personale. Ora, è proprio questa sovrapposizione tra caratteristiche che in un oggetto, un organismo, o un'entità non umana non sono necessariamente compresenti (si può ad esempio essere 'vivi' ed 'animati', ed essere considerati tali, senza che ciò implichi necessariamente la dotazione o l'attribuzione di coscienza o, ancor più, di autocoscienza e di atteggiamenti intenzionali; o svolgere una funzione 'semiotica', nel senso di Peirce, senza che ciò implichi necessariamente l'essere, in senso biologico, dotati di 'vita') a risultare indebito e forzato, non solo rispetto ai sensi con cui ognuna di essa è definita e discussa nella filosofia e nei discorsi scientifici affermatasi con la modernità, ma soprattutto rispetto alle distinzioni, anche di ordine linguistico e propriamente terminologico, che in proposito sono tracciate da molte popolazioni indigene, come ad esempio gli Huaorani dell'Amazzonia ecuadoriana, presso cui la Rival ha condotto una lunga ricerca etnografica (Rival 2002, 2012a, 2012b). Questa critica, nota Rival, può essere rivolta non solo agli orientamenti 'fenomenologici', ma anche, come si vedrà più avanti, alla teoria del 'prospettivismo amerindiano' di Viveiros de Castro e dei suoi seguaci.

5. *Alle origini dei concetti di 'ontologia indigena' e di 'other-than-human persons':
Hallowell e l'ontologia degli Ojibwa*

Come fonte di ispirazione per la loro reinterpretazione dell'animismo come 'epistemologia' o 'ontologia' 'relazionale' diffusa tra molte popolazioni di 'interesse etnologico', e in particolar modo tra i cosiddetti 'cacciatori-raccoglitori', e caratterizzata da uno scarso rilievo delle concezioni che invece si riferiscono alle somiglianze e differenze di ordine 'sostanziale' tra gli esseri umani e i diversi generi di esseri non umani, sia Ingold che Bird-David hanno indicato come una delle loro principali fonti di ispirazione l'analisi delle distinzioni ontologiche tracciate dagli Ojibwa proposta da A. Irving Hallowell nel suo celebre saggio *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* (Hallowell 1976 [1960]: 357-390).

Questo saggio è stato considerato da tutti gli antropologi che hanno ripreso la nozione di 'animismo', da Ingold e Bird-David fino a, come si vedrà tra breve, Descola e Viveiros de Castro, una pietra miliare sul tema. Hallowell, che non adoperava quasi mai questo termine, vi argomenta, alla luce della sua lunga conoscenza etnografica degli

Ojibwa, che per comprendere la loro "visione del mondo" (*world view*) è necessario approfondirne i presupposti al livello della 'ontologia indigena', che appaiono ben diversi da quelli delle moderne scienze sociali e della moderna psicologia. Se in quest'ultime infatti «"persons" and human beings are categorically identified» (Hallowell 1976: 359), tra gli Ojibwa la categoria 'persona' può essere applicata a diverse classi di entità non umane: queste sono dunque considerate a tutti gli effetti «other-than-human persons» (Hallowell 1976: 373).

Hallowell illustra questo argomento con numerosi esempi tratti dalla sua etnografia sugli Ojibwa, i quali, si può notare incidentalmente, sono anche, per un destino curioso, la popolazione dalla cui lingua di famiglia algonchina proviene originariamente il termine 'totem', registrato per la prima volta nel XVIII secolo da Long, il quale però, oltre a registrarne la pronuncia in modo impreciso, ne equivocò il significato che aveva tra gli Ojibwa (cfr. Descola 2005; Desveaux 2007).

Secondo Hallowell, gli Ojibwa applicavano la categoria di persona in un modo che sfidava la definizione, ritrovabile nei testi di psicologia e antropologia a lui contemporanei, della persona «as a human organism regarded as having distinctive characteristics and social relations» (Hallowell 1976: 359). Al contrario, «the world of personal relations in which the Ojibwa live is a world in which vital social relations transcend those which are maintained with human beings» (*ivi*: 380). Per motivare questa affermazione, il primo elemento su cui Hallowell richiama l'attenzione è l'uso, da parte degli Ojibwa, di uno stesso termine per riferirsi sia alla relazione di parentela con i propri nonni umani, sia alla propria relazione con gli *ätiso'kanak*, nome dato a tutti gli esseri, come gli Uccelli Tuono, di cui si parla nei loro miti e che vengono considerati la causa principale e originaria di tutto ciò che avviene. Per Hallowell, quest'uso non costituiva una semplice estensione metaforica di un termine utilizzato per riferirsi ai propri parenti umani, ma era legato all'equivalenza di relazioni che secondo gli Ojibwa legavano una persona sia a essi che agli *ätiso'kanak*. Rispetto a questa equivalenza, la distinzione umano/non umano non era rilevante: i 'nonni', umani o non umani, erano per questo considerati entrambi 'persone'.

Si può osservare come questa interpretazione che Hallowell propone dell'uso di termini di parentela per riferirsi alla propria relazione con determinate entità non umane sia stata ripresa dai fautori di una rivisitazione del concetto di animismo in chiave fenomenologica. Con alcune significative differenze, essa è stata fatta propria anche da Descola e Viveiros de Castro, nella loro rilettura della

nozione di animismo di cui si tratterà in seguito. Entrambi individuano infatti nell'impiego, documentato presso diverse popolazioni amazzoniche, di termini di parentela per riferirsi alle proprie relazioni con determinate specie di animali (e in alcuni casi, anche di vegetali, come la manioca), uno degli indizi principali che mostrerebbero come nelle loro 'ontologie' l'opposizione natura/cultura non sia pertinente (Descola 1996, 2005), o si presenti con una configurazione 'simmetrica' rispetto ai modi in cui nell'ontologia 'moderna' è stata tracciata la distinzione umano/non umano (Viveiros de Castro 1998, 2010). Nei casi amazzonici presi in esame da Descola e Viveiros de Castro, l'uso di termini che si riferiscono soprattutto all'ambito dell'affinità (e non, come nel caso degli Ojibwa, alla consanguineità) corrisponderebbe a un'altra differenza ben precisa tra i due contesti. Mentre tra gli Ojibwa (come anche tra quelle popolazioni, come i Nayaka dell'India e i Cree del Canada, che vengono prese in esame da Ingold e Bird-David per supportare il loro punto di vista teorico), l'intero universo delle relazioni sociali – che, come si sarà inteso, nella prospettiva inaugurata da Hallowell e poi condivisa da tutti gli antropologi che lo menzionano, comprende tanto le relazioni tra gli uomini quanto quelle tra essi e le entità diverse non umane – sarebbe orientato secondo disposizioni e valori di reciprocità, l'orientamento dominante nelle società amazzoniche ruoterebbe attorno al 'paradigma della predazione', che informerebbe non solo le relazioni venatorie, ma quelle tra persone e gruppi umani e quelle tra gli esseri umani e le diverse classi di 'spiriti'. Nel caso degli Ojibwa, l'uso di termini di consanguineità sarebbe conforme al loro generale modello di 'socialità', mentre nelle società amazzoniche il predominio del "paradigma della predazione" si rifletterebbe nella scelta di 'idiomi di affinità', in quanto come 'affini' vengono classificati sia i potenziali alleati che i potenziali nemici.

A loro volta, però, Descola e Viveiros de Castro hanno dato interpretazioni diverse dell'impiego di termini di parentela per riferirsi alle relazioni con entità non umane. Per il primo, che prende in modo esplicito le distanze da Ingold (e, in questo senso, implicitamente anche da Hallowell), quest'uso, se da una parte mostrerebbe la non pertinenza, in molte società amazzoniche, dell'opposizione tra 'natura' e 'cultura-società', e supporterebbe la tesi che nelle loro 'ontologie' lo status di persona è attribuito a diverse entità non umane, va dall'altra considerato una 'trasposizione', per non dire una 'proiezione' del modello di relazioni di parentela tra gli esseri umani nell'ambito delle relazioni con le entità non umane (Descola 2005). Viveiros de Castro (2001) ha invece espresso un punto di vista

su questo tema più vicino a quello di Ingold (2001): nelle popolazioni in cui il mondo delle relazioni sociali è informato da una 'metafisica della predazione', l'affinità rappresenterebbe un concetto cosmologico, una 'virtualità' e un 'potenziale' presenti in ogni relazione, di cui le relazioni di affinità tra le persone umane costituiscono solo una delle possibili espressioni.

Tornando al saggio di Hallowell, il secondo elemento dell'ontologia degli Ojibwa su cui egli richiama l'attenzione, è l'attribuzione, marcata anche a livello grammaticale, di animazione, a oggetti 'inanimati' come pietre o conchiglie. Hallowell specifica che in questo caso, ciò che si attribuisce è in effetti una 'potenzialità' di animazione, che si attualizzerebbe solo in determinate circostanze:

the Ojibwa recognize, a priori, potentialities for animation in certain classes of objects under certain circumstances. The Ojibwa do not perceive stones, in general, as animate, any more than we do. The crucial test is experience. [...] stones [...] in particular cases, have been observed to manifest animate properties, such as movement in space and opening of a mouth [and also] properties of a "higher" order (Hallowell 1976: 363-364).

Egli cita in proposito una storia, riferitagli da un informatore, in cui un Ojibwa aveva posto delle domande a un sasso e ne aveva ricevuto delle risposte, e la commenta notando che in questo caso la presenza di una comunicazione prettamente linguistica mostra che a un oggetto 'per noi' inanimato si attribuisce non solo animazione, ma una facoltà di stabilire un'interazione sociale di carattere intersoggettivo: «simply as a matter of observation we can say that the stone was treated *as if* it were a "person", not a "thing", without inferring that objects of this class are, for the Ojibwa, necessarily conceptualized as persons» (1976: 364, corsivo nell'originale).

Sembrerebbe che tanto il modo in cui Hallowell presenta e discute queste informazioni etnografiche, quanto la sua successiva osservazione che la 'nostra' dicotomia tra 'naturale' e 'sovrannaturale' era estranea agli Ojibwa, legittimino la reinterpretazione teorica del concetto di animismo proposta da Ingold e Bird-David, e il fatto che entrambi ne indichino il prototipo proprio in questo suo saggio. Tuttavia, questa tesi viene per diversi aspetti smentita dal suo prosieguo, in cui Hallowell presenta una serie di altre informazioni etnografiche che vengono proposte come *spiegazione* dei tratti esposti in precedenza.

Hallowell nota innanzitutto che tra gli Ojibwa

il fatto che certe entità non umane siano categorizzate come ‘persone’, il più delle volte non dipende dall’attribuzione ad esse di caratteristiche antropomorfe, relative, cioè, al possesso di un’apparenza visibile simile a quella degli esseri umani: «anthropomorphism is not a constant feature of the Ojibwa concept of “person”» (1976: 369). Un elemento che in questo senso appare ben più importante è invece la capacità di metamorfosi, che riguarda sia la possibilità che certi animali e certe classi di spiriti assumano sembianze umane, che quella che gli esseri umani, viventi o morti, si presentino con sembianze animali. Presso gli Ojibwa, si riteneva che questa capacità di metamorfosi non fosse posseduta in egual misura dalle diverse entità non umane. Essa è infatti una manifestazione di un ‘potere’ posseduto in misura diversa anche tra gli esseri umani. Tra questi, infatti, sono soprattutto gli stregoni (*sorcerers*) a essere capaci di metamorfosi, capacità che si esprime sia nel loro potere di assumere sembianze animali, sia in quello di rendere ‘animati’ oggetti, come le pietre, che normalmente non lo sono. Hallowell sostiene che per gli Ojibwa non solo la capacità di metamorfosi era il ‘sintomo’ fondamentale della *personhood*, ma che quest’ultima era essa stessa considerata una proprietà di cui le diverse classi di esseri, sia umani che non umani, sono dotate in misura diversa. Una maggiore capacità di metamorfosi era segno di un maggiore potere di azione, di controllo e di influenza su se stessi e sugli altri, e quindi si poteva dire che per gli Ojibwa gli esseri che le manifestavano in sommo grado, come gli stregoni e, soprattutto, gli *ätiso’kanak*, erano più ‘persone’ anche rispetto ai comuni esseri umani (*änicinábek*). L’importanza che per l’attribuzione di *personhood* aveva la capacità di metamorfosi conduce Hallowell a concludere che per gli Ojibwa non è nell’apparenza corporea che risiede il nucleo persistente della persona:

all animate beings of the person class are unified conceptually in Ojibwa thinking because they have a similar structure – an inner vital part that is enduring and an outward form which can change. Vital personal attributes such as sentience, volition, memory, speech are not dependent upon outward appearance but upon the inner vital essence of being. [...] In relation to myself, other “persons” vary in power. Many of them have more power than I have, but some have less. [...] Although not formally abstracted and articulated philosophically, the nature of “persons” is the focal point of Ojibwa ontology and the key to the psychological unity and dynamics of their world outlook. This aspect of their metaphysics of being permeates the content of their cognitive

processes: perceiving, remembering, imagining, conceiving, judging and reasoning (Hallowell 1976: 380-381).

La conclusione a cui egli perviene è quindi che per gli Ojibwa la categoria di persona e la possibilità di applicarla a entità non umana si fonda su un presupposto ‘ontologico’ differente da quello della psicologia e delle scienze sociali moderne: secondo l’ontologia degli Ojibwa, gli attributi della *personhood* (sensibilità, volizione, memoria, linguaggio) dipendono dal possesso di una “essenza vitale interiore” che gli esseri umani condividono con diverse classi di esseri non umani.

Questa conclusione fa indubbiamente di Hallowell il padre della nozione di ‘ontologie indigene’ che è al centro delle rivisitazioni dell’animismo proposte negli ultimi vent’anni, oltre che di un approccio allo studio delle nozioni di persona che, per le ragioni esposte nell’introduzione, segna un profondo distacco dall’impostazione di Mauss. Si può invece rilevare come il concetto di ‘*worldview*’, cui Hallowell aveva collegato quello di ‘ontologia indigena’, non trovi posto né nell’impianto concettuale di matrice fenomenologica, né, come si vedrà, in quelli di Descola e di Viveiros de Castro. Le ragioni di questo rifiuto derivano dal fatto che, per come è stato generalmente adoperato da molti antropologi, ‘*worldview*’ ha teso ad assumere il significato di sistema coerente di rappresentazioni del mondo e, anche quando non esplicitamente formulato, implicitamente presente nel pensiero. In questo senso, per uno studioso come Ingold, il cui lavoro è teso a mostrare l’inutilità della contrapposizione concettuale rappresentazioni/pratiche per la comprensione delle relazioni tra esseri umani e ambiente, ‘*worldview*’ è semplicemente un concetto inservibile. Lo è ancor di più, come si vedrà, per l’approccio teorico di Viveiros de Castro, centrato sui concetti di ‘prospettiva’ e di ‘punto di vista’ che egli ripetutamente contrappone a quello di ‘rappresentazione’ (ad es. Viveiros de Castro 1998, 2012). Willerslev, uno dei principali fautori di una reinterpretazione del concetto di animismo secondo linee che cercano di legare l’approccio di Ingold a quello di Viveiros de Castro, ha recentemente dedicato uno specifico paragrafo della sua monografia *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs* a una critica della nozione di ‘*worldview*’, argomentando, sulla scia di Ingold, che «[Yukaghirs] hunters’ ideas about spirits, far from being a corpus of stable conceptual knowledge imported into various contexts of experience, are in fact *generated within* these contexts in the course of people’s everyday practical activities» (Willerslev 2007: 156; corsivi miei). Tuttavia, va in definitiva notato come queste critiche rivolte

alla nozione di *'worldview'* non si siano mai esplicitamente confrontate con il senso, ben diverso, in cui essa è stata adoperata da Hallowell, per il quale una *'visione del mondo'* o *'worldview'* può essere semplicemente intesa come «that outlook upon the universe which is characteristic of a people, [...] [a] cognitive orientation of the self to a world of objects other than self [based on] culturally constituted notions of the nature of the self» (Hallowell 1976: 358).

6. *L'animismo come 'modo di identificazione' e 'tipo ontologico': Descola*

Già negli anni Novanta, Philippe Descola (1996) ha ripreso la nozione di animismo per riferirsi alle *'ontologie indigene'* in cui le relazioni tra esseri umani ed entità non umane vengono tracciate secondo modalità simili a quelle descritte da Hallowell per ciò che riguarda gli Ojibwa. L'interesse di Descola per le nozioni di animismo, di *'ontologia indigena'* e di *'persona non umana'* ha origine nella sua esperienza etnografica con gli Achuar dell'Amazzonia ecuadoregna (Descola 1986, 1993). Secondo Descola, gli Achuar ritengono che molte specie di animali e di piante condividano con gli esseri umani il possesso di un'anima (*wakan*). Il possesso di tale facoltà fa sì che essi siano classificati fra le *'persone'* (*aents*), e che quindi sia attribuita loro: 1) una coscienza riflessiva e intenzionalità; 2) la capacità di provare emozioni; 3) la capacità di scambiare dei messaggi, ossia di comunicare con i propri simili, come anche con le altre specie e con gli uomini. Per ciò che riguarda quest'ultimo aspetto, al *wakan* si lega la possibilità di comunicare ad altri esseri provvisti di *wakan* i propri pensieri e desideri senza mediazione linguistica. Per questo gli Achuar ritengono che attraverso gli *ament*, una sorta di orazioni appena sussurrate, si possa comunicare a distanza sia con gli esseri umani, sia con altri esseri, come animali, piante, spiriti e alcuni tipi di artefatti.

Inoltre, come si è già accennato, tra gli Achuar si riscontra un'omologia fra le relazioni con gli enti non umani e le relazioni interumane: la relazione con la selvaggina è assimilata alla relazione di affinità tra cognati, quella con le piante di manioca a relazioni di consanguineità. Infatti, sia la selvaggina che i cognati hanno una posizione ambivalente: da un lato, le stesse persone a cui si è legati attraverso alleanze matrimoniali sono anche potenziali nemici cui ci trova contrapposti nelle faide, dall'altro, la caccia, che per molti aspetti è considerata una relazione di *'scambio'* con i *'signori'* della selvaggina, provoca la sanzione di questi ultimi, quando diventa eccessiva e non è accompagnata dal rispetto di certi compor-

tamenti rituali. Analogamente, la relazione fra le donne che coltivano gli orti e le piante coltivate è concepita in termini di *maternage*, ma nello stesso tempo si ritiene che queste ultime, se non trattate in modo appropriato, possano *'vendicarsi'*.

Secondo Descola, per gli Achuar, solo la diversità delle apparenze e la mancanza di linguaggio distinguono gli altri esseri dagli uomini. Gli Achuar stabiliscono una distinzione gerarchica fra le entità che popolano l'universo. Ma tale gerarchia non è fondata «sur des degrés de perfection de l'être, sur des différences d'apparence ou sur un cumul progressif de propriétés intrinsèques. Elle s'appuie sur la variation dans les modes de communication» (Descola 2005: 23). Al vertice stanno gli Achuar, che si considerano *penke aents* (persone complete), non solo in virtù della lingua, ma anche della loro socialità. La gerarchia è infatti definita anche dalla conformità a un codice ideale di comportamenti sociali, basato sul rispetto del principio d'esogamia. Al gradino più basso stanno gli esseri non dotati di anima e con i quali dunque nessuna comunicazione è possibile. La conclusione cui Descola approda è dunque che l'opposizione natura/cultura, che Lévi-Strauss aveva considerato un asse fondamentale delle operazioni del *'pensiero mitico'*, è invece estranea alla cosmologia Achuar, così come è estranea a molte altre cosmologie (soprattutto, ma non esclusivamente) amazzoniche con cui egli istituisce un confronto.

Inizialmente, Descola ha recuperato la nozione di animismo soprattutto per criticare l'idea che il *'naturalismo'*, ossia quel modo di tracciare le discontinuità tra umano e non umano che ha dato origine alle contrapposizioni tra *'natura'* e *'cultura'* e *'natura'* e *'società'*, sia un universale cognitivo, e non invece un prodotto eminentemente moderno (cfr. Latour 2009). In questo senso, l'animismo sarebbe una modalità di *'oggettivazione della natura'* speculare rispetto al naturalismo: per quest'ultimo, esseri umani ed esseri non umani condividono una stessa costituzione materiale, mentre le facoltà mentali e la *personhood* appartengono esclusivamente ai primi; nell'animismo, invece, umani e non umani condividono un principio interiore analogo, distinto dall'apparenza corporea che è invece l'elemento per cui differiscono, e per questo la *personhood* è vista come un insieme di facoltà il cui possesso non si limita agli uomini (Descola 1996). Descola inoltre si è posto la questione dei rapporti tra totemismo, per come ridefinito da Lévi-Strauss, e animismo. Nel totemismo, le differenze tra le specie naturali sono adoperate per organizzare logicamente l'ordine interno della società, secondo un procedimento di tipo metaforico; nell'animismo, all'inverso, le categorie della vita sociali, e in primo luogo quelle di

parentela, organizzerebbero le relazioni tra esseri umani e mondo non umano, che vengono quindi assimilate a relazioni interpersonali e intersoggettive (Descola 1996: 87-88).

In *Par-delà nature et culture* (2005), il suo *opus magnum*, Descola ha ripensato queste distinzioni tra naturalismo, totemismo e animismo in ‘chiave ontologica’, considerandole ‘modi di identificazione’ delle frontiere ontologiche tra umano e non umano. In questo lavoro, egli ne sviluppa una teoria sistematica, attraverso l’elaborazione di un approccio alla questione delle ‘ontologie indigene’ che prova a trascendere non solo la contrapposizione tra natura e cultura, ma anche quella, sul piano degli indirizzi teorici, tra cognitivismo e fenomenologia. Descola vi delinea un programma di ricerca di quelli che egli chiama “schemi integratori della pratica” «capables de rendre compte de la cohérence et de la régularité des diverses manières dont les humains vivent et perçoivent leur engagement dans le monde» (Descola 2005: 135). Questi schemi, però, non coincidono con gli ‘schemi concettuali’ che secondo la psicologia cognitiva costituiscono dotazioni innate universalmente diffuse su cui si fonda l’ontologia intuitiva degli esseri umani, ma sono piuttosto schemi acquisiti nel corso del processo di socializzazione che sarebbero alla base della diversificazione non solo delle pratiche di relazione tra i gruppi umani e l’ambiente, ma anche dei modi di «formation des jugements ontologiques» (Descola 2005: 150).

Secondo Descola, gli schemi integratori delle pratiche riguardano «deux modalités fondamentales de structuration de l’expérience individuelle et collective, que j’appellerai l’*identification* et la *relation*» (2005: 163; corsivo nel testo). La prima può essere definita come lo «schème plus général 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» (*ibidem*), mentre la seconda consiste nei «rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes» (2005: 164-165). Descola sostiene che i modi di identificazione hanno una priorità logica rispetto ai modi di relazione «puisque les premiers, en spécifiant les propriétés ontologiques des termes, orientent en partie la nature des relations susceptibles de les unir, mais ne déterminent pas pour autant le type de relation que deviendra dominant» (2005: 165).

Dati questi assunti di partenza, la tesi esposta in *Par-delà nature et culture* è che:

les différentes formes combinées de l’identification et de la relation suffisent à rendre compte des principes de base de la plupart des ontologies et des cosmologies connues. [...] Chacune des configurations résultant de la combinaison entre un type d’identification et un type de relation révèle la structure générale d’un schème particulier d’intégration des pratiques (2005: 166-167).

Per Descola, i modi di identificazione si strutturerebbero a partire da un’esperienza del mondo e dell’altro da sé che egli deriva esplicitamente dalla fenomenologia della coscienza del sé di Husserl e Merleau-Ponty. La coscienza del proprio sé, in questo senso, si formerebbe «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». La distinzione tra l’‘interiorità’ – intesa come «une gamme de propriétés reconnues pour 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» – e ciò che egli propone di chiamare la ‘fisicalità’, ossia «la forme extérieur, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d’agir dans le monde en tant qu’ils manifesteraient l’influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers» (2005:168-169) costituirebbe dunque la forma universale dell’‘individuazione riflessiva’ del proprio sé. Essa sarebbe inoltre sperimentata in diverse situazioni della vita ordinaria e confermata sia dalla psicologia dello sviluppo che dalla presenza, in tutte le lingue, di termini e categorie che la marciano.

I modi di identificazione consisterebbero dunque nell’imputazione all’altro da sé, per analogia, di un’interiorità e di una ‘fisicalità’, che possono essere concepite come simili o differenti da quelle del proprio sé, dando origine a una ‘combinatoria’ che rende possibile quattro soluzioni:

Les formules autorisées par la combinaison de l’intériorité et de la physicalité sont très réduites: face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu’il possède des éléments de physicalité et intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et son physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J’appellerai “totémisme” la première combinaison, “animisme” la deuxième, “animisme” la troisième et

“naturalisme” la dernière. Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent 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 (2005: 176).

La teoria dei modi di identificazione come base delle ontologie indigene legittima dunque quella che Descola (2005: 183-202) chiama la “restaurazione” dell'animismo, definibile come il tipo di ontologia in cui esseri umani e non umani condividono una stessa interiorità, ma differiscono per la loro ‘fisicalità’. Quest'ultima, come si è visto, non consiste solo nelle differenze di forma corporea, ma anche nelle disposizioni e nei comportamenti (regimi alimentari e riproduttivi, abitudini sociali, ecc.) che vi sono connessi, mentre la prima, essendo associata alla coscienza, alla soggettività e all'intenzionalità, fa di quegli esseri non umani ai quali viene attribuita delle persone ‘parzialmente umane’.

Non è certo al livello della definizione del concetto in sé che l'approccio di Descola alla ‘rivisitazione’ dell'animismo risulta innovativo rispetto al passato, e anzi si può osservare che anche il suo connotarlo come ‘ontologia’ e la sua critica dell'universalità dei dualismi natura/cultura e natura/società, sostanzialmente riprendono e rendono esplicito il punto di vista di Hallowell, anche se indirizzandolo verso un obiettivo polemico specifico: il ruolo che questi dualismi hanno giocato nello sviluppo del pensiero moderno, di cui Lévi-Strauss per molti aspetti può essere considerato l'interprete più avanzato (cfr. Descola 2004).

Il suo contributo più originale, ma per certi aspetti anche discutibile, sembra piuttosto risiedere nell'ambizioso tentativo di collocare l'ontologia animista all'interno di una teoria sistematica degli orientamenti ontologici possibili, costruendo una nuova griglia concettuale con cui interpretare e comparare i presupposti ontologici di mondi culturali apparentemente assai diversi².

Nonostante Descola abbia impiegato una certa cautela nel distinguere tra i modi di identificazione, che rappresenterebbero modalità logicamente possibili di tracciare le frontiere ontologiche tra umano e non umano in base al rapporto di somiglianza o diversità tra le rispettive ‘interiorità’ e ‘fisicalità’, e i “regimi ontologici” concretamente presenti in una società, che sarebbero caratterizzati dalla dominanza di un determinato tipo ontologico e in cui tuttavia possono coesistere altri modi di identificazione che vi giocano un ruolo secondario, l'impressione, confermata dall'impiego di questi concetti nell'etnografia recente, e in particolare nell'etnografia delle popolazioni amerindiane, è che questa

distinzione non venga quasi mai mantenuta. Analogamente a quanto è avvenuto in antropologia per l'impiego di altri concetti (come ad esempio quello di matrilinearità), i modi di identificazione si prestano così a essere adoperati per etichettare, con poche altre specificazioni, il complesso delle concezioni dell'ambiente e della socialità, dell'identità e dell'alterità, di una popolazione o di un'intera ‘area culturale’: l'Amazzonia indigena ‘animista’, l'Australia aborigena ‘totemica’, l'Occidente moderno ‘naturalista’.

Nella parte finale di *Par-delà nature et culture* (2005: 423-530), Descola ha invece cercato di diversificare la tipologia degli “schemi integratori della pratica” sottolineando sia le differenti possibilità di associazione di un “modo di identificazione” con i diversi “modi di relazione” con cui è compatibile, sia la loro evoluzione dinamica che si svilupperebbe nel momento in cui in una società (Descola, utilizza in realtà, riprendendola da Latour, la nozione di ‘collettivo’) si diffonde un nuovo “schema di relazione” (*ivi*: 498), incompatibile con il modo ontologico dominante, portando progressivamente alla sua sostituzione con un altro modo che è invece compatibile. Tuttavia, come ha notato Digard (2006), la sua esposizione dei rapporti tra modi di identificazione e schemi di relazione si limita all'animismo. Quest'ultimo, come si è visto, è stato preminentemente associato da Ingold e Bird-David a un *ethos* in cui il dono, la reciprocità e la condivisione costituiscono le forme dominanti della socialità, o all'estremo opposto, secondo quanto sostiene Viveiros de Castro per il complesso delle società amazzoniche e lo stesso Descola limitatamente agli Achuar, a un *ethos* in cui le relazioni di predazione costituiscono il paradigma dominante. Descola ha invece sostenuto che ognuno di questi schemi di relazione (secondo la sua terminologia: predazione, scambio, dono) può assumere un ruolo dominante in una società dove l'animismo è l'ontologia principale, mentre quest'ultimo sarebbe incompatibile con la predominanza di altri schemi (tra i quali egli menziona la produzione, la protezione e la trasmissione) che implicano, al contrario dei primi, relazioni univoche e non reversibili tra termini che non hanno lo stesso statuto ontologico:

les relations du premier groupe autorisent la réversibilité du mouvement entre les termes: celle-ci est indispensable pour qu'un échange ait lieu et elle demeure possible, sinon toujours désirée, dans la prédation et le don. En revanche, les relations du deuxième groupe sont toujours univoques et se instaurent entre des termes hiérarchisés (Descola 2005: 439)³.

Nonostante queste e altre specificazioni e precisazioni che Descola introduce nel corso della sua opera, è difficile sottrarsi all'impressione che i quattro 'modi di identificazione' e la stessa distinzione generale tra 'interiorità' e 'fisicalità' su cui egli basa la loro costruzione, restino dei contenitori troppo ampi e internamente eterogenei per dare conto, anche sul piano dei principi di configurazione delle 'ontologie indigene', della diversità e della peculiarità delle concezioni dell'ambiente, della persona e del cosmo presenti nelle società umane.

Questi problemi emergono più immediatamente nel caso dell' 'analogismo', la cui introduzione, in *Par-delà nature et culture*, sembra rispondente soprattutto all'esigenza di dare coerenza al quadro teorico elaborato da Descola, ma al prezzo di farvi rientrare tutte le concezioni, da quelle mesoamericane a quelle della Cina antica, non classificabili all'interno degli altri tre tipi ontologici (animismo, totemismo, naturalismo) e che, secondo quanto sostenuto recentemente da Viveiros de Castro (2010: 50), viene a comprendere molti di quei sistemi classificatori che Lévi-Strauss aveva assimilato alla logica delle classificazioni 'totemiche'. Ma essi sono altresì rilevabili anche per la stessa rivisitazione del totemismo in chiave ontologica (ad es. Desvaux 2007), per il naturalismo (che viene ad occupare una posizione curiosa, essendo un tipo ontologico la cui dominanza appare però confinata all'Occidente moderno) e per lo stesso animismo, nella misura in cui tra le società classificate dagli antropologi come 'animiste' le concezioni relative ai principi costitutivi della persona, al corpo, alle facoltà di cui sono dotate gli uomini e le entità non umane e, in particolare, allo status delle emozioni e degli affetti, possono differire a tal punto che l'uso di questo termine fornisce alla loro analisi solo un orientamento iniziale.

Infine, è stato in più occasioni notato (Santos-Granero 2009; Brightman, Grotti, Ulturgasheva 2012; Rival 2012a) che la teoria di Descola, sebbene ambisca a dare conto della diversità dei presupposti ontologici impiegati per tracciare le frontiere tra umano e non umano, è in effetti applicata soprattutto all'ambito delle relazioni uomo-animale, mentre uno spazio marginale è dato ad altre componenti del mondo non umano e, in particolare, agli 'esseri spirituali' che invece erano stati al centro dell'interesse di Tylor.

7. Animismo e 'prospettivismo': Viveiros de Castro

Il concetto di 'prospettivismo amerindiano' e quello, strettamente correlato di 'multinaturalismo', sono stati, nelle loro linee fondamentali,

proposti da Eduardo Viveiros de Castro nella seconda metà degli anni Novanta (Viveiros de Castro 1998). La notevole ricezione di cui hanno goduto da allora, ben al di là dell'ambito dell'etnologia amazzonica e anche della stessa antropologia nel suo insieme, come anche le forti critiche che hanno suscitato, hanno fatto sì l'antropologo brasiliano li rielaborasse in diversi scritti, con integrazioni che non riguardano tanto il loro nucleo teorico, quanto piuttosto l'arricchimento dei riferimenti etnografici – provenienti non più solo dall'Amazzonia amerindiana – citati a suo supporto, le teorie e i concetti, non solo antropologici ma filosofici, con cui l'autore si confronta, e una serie di chiarimenti e risposte su alcuni punti oggetto dei rilievi critici. Nell'esposizione seguente, mi baserò soprattutto sui testi più recenti (Viveiros de Castro 2010, 2012).

Viveiros de Castro ha chiamato "prospettivismo amerindiano" la concezione «common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view» (2012: 45). Questa concezione emerge

in the numerous references in Amazonian ethnography to an indigenous theory according to which, the way humans perceive animals, and other subjectivities that inhabit the world – gods, spirits, the dead, inhabitants of other cosmic levels, meteorological phenomena, plants, occasionally even objects and artifacts – differs profoundly from the way in which these beings see humans and see themselves. Typically, in normal conditions, human see humans as humans and animals as animals; as to spirits, to see these usually invisible beings is a sure sign that the "conditions" are not normal. Animals (predators) and spirits, however, see humans as animals (as prey), to the same extent that animals (as prey) see humans as spirits or as animals (predators). By the same token, animals and spirits see themselves as humans: they perceive themselves as (or become) anthropomorphic beings. [...] In sum, [they] are people, or see themselves as persons (2012: 47-48).

Come si evince da questa citazione, sia il prospettivismo che il multinaturalismo, ossia la concezione secondo cui il punto di vista determina la natura sia di chi lo 'enuncia' sia di chi ne è oggetto, sono strettamente correlati a una "metafisica della predazione" (Viveiros de Castro 2010: 13), in cui il 'soggetto' e l' 'oggetto' del punto di vista occupano rispettivamente le posizioni di predatore e preda o sono ad essi riconducibili. La concezione prospettivista non è inoltre riducibile né all'ordine della me-

tafora né, per i motivi che si esporranno in seguito, all'idea di relativismo delle rappresentazioni o visioni del mondo. Quest'ultima si basa infatti su una cosmologia 'multiculturalista': la natura del reale è fondamentalmente una sola, ma viene rappresentata in modo diverso da culture diverse. Per la cosmologia moderna la 'natura' rappresenta dunque il polo dell'universale e la cultura quello del particolare: tutti i corpi, umani o non umani, condividono oggettivamente un'unica natura, una stessa materialità sostanziale, mentre le culture sono molte e ciò deriva dal fatto che negli uomini lo sviluppo dell'attività mentale, o 'spirituale' si è associato a quello della significazione. Molte cosmologie amerindiane possono essere invece considerate 'multinaturaliste' da un punto di vista ontologico, poiché supporrebbero «a spiritual unity and a corporeal diversity. Here, culture or the subject would be the form of the universal, whilst nature and the object would be the form of the particular» (Viveiros de Castro 2012: 46). Per ciò che riguarda in particolare gli animali, quest'orientamento trova espressione nell'idea che l'apparenza corporea propria di ogni specie sia una sorta di 'involucro' e di 'indumento' dietro cui si cela una 'forma interna' umana, identificabile proprio con l'anima o lo spirito dell'animale, ossia «an intentionality or subjectivity formally identical to human consciousness» (2012: 48).

Inoltre, il prospettivismo appare coerente con le narrazioni mitiche di molte popolazioni amerindiane, in cui si racconta come all'origine vigesse una condizione di indifferenziazione – che, per Viveiros de Castro, deve essere intesa in realtà nel senso di una virtualità infinita di differenze – tra uomini e animali, e di come successivamente essa abbia lasciato il posto alla distinzione tra i primi e i secondi. Ma,

such separation was not brought out by a process of differentiating the human from the animal, as in our own evolutionist mythology. *The original common condition of both humans and animals is not animality, but rather humanity.* The great separation reveals not so much culture distinguishing itself from nature, but rather nature distancing itself from culture: the myths tell how animals lost the qualities inherited or retained by humans. Humans are those who continue as they have always been: animals are ex-humans, not humans ex-animals (2012: 56; corsivo dell'autore).

Apparentemente, il concetto di prospettivismo sembrerebbe corrispondere alla definizione dell'animismo come 'tipo ontologico' proposta da Descola, ma sia quest'ultimo (2005: 197-200) che Viveiros de Castro (2010: 48-51, 2012: 84-89) hanno sottolineato la differenza tra i loro approcci. Per Descola,

un prospettivismo integrale, in cui non solo i non-umani si vedono come umani, ma vedono gli umani come dei non-umani (animali predatori o spiriti), si incontrerebbe di rado nelle concezioni in cui l'ontologia animista è dominante. Generalmente, queste «se contentent de dire que des non-humains se perçoivent comme des humains», e questo deriva dal fatto che

les non-humains ne peuvent appréhender les humains que sous leur forme humaine. Cela n'est guère surprenant si l'on se rappelle que les humains et les non-humains sont réputés entretenir des rapports de personne à personne, marqués par des régimes de sociabilité et des systèmes d'attitude bien précis – l'amitié, la séduction, la maternité, l'affinité ou l'autorité des aînés (Descola 2005: 199).

Viveiros de Castro, dal canto suo, ha invece criticato l'approccio di Descola perché tenderebbe a presentare l'animismo come una proiezione delle categorie, delle qualità e delle relazioni sociali interne al mondo umano sui mondi non umani secondo un modello 'socio-centrico' e, più in generale, per continuare a pensare i rapporti tra 'anima' e 'corpo' in termini di essenza e di sostanza. L'antropologo brasiliano ha insistentemente sostenuto che la distinzione tra natura e cultura non va tanto abolita quanto piuttosto 'de-sostanzializzata': «it is not simply that the categories of nature and culture have other contents to their Western counterparts, they also have a different status. They are not ontological provinces, but rather refer to exchangeable perspectives and relational-positional contexts; in brief, points of view» (Viveiros de Castro 2012: 47).

Per comprendere come un'ontologia prospettivista implichi non solo l'idea che gli animali si possano vedere come persone, ma anche quella che essi non vedono gli esseri umani come tali, ma come spiriti predatori, Viveiros de Castro propone una rilettura di un aspetto che a prima vista sembrerebbe porsi in netto contrasto con la tendenza di molte società amerindiane ad attribuire caratteristiche di umanità a diverse componenti del mondo umano: l'auto-designazione del proprio gruppo con termini che in genere sono stati tradotti con "la gente", "i veri uomini" e che vengono riservati solo per sé e non per gli altri gruppi, designati con termini che assumono invece connotazioni di significato generalmente negative. Come è noto, ciò è stato interpretato da Lévi-Strauss (2002 [1952]) come un'espressione dell'universalità dell'atteggiamento etnocentrico: ad essere 'veramente umani' siamo solo 'noi' e non gli 'altri'. Questo paradosso non sussiste se invece di considerare questi termini

come ‘sostantivi’ li si considera pronomi che individuano in modo deittico la posizione di soggetto di chi enuncia un punto di vista: le auto-designazioni collettive dei gruppi amazzonici non significano tanto “membri della specie umana”, quanto piuttosto “noi” e, d’accordo con la celebre discussione di Benveniste (2010 [1966]), chi si enuncia ‘in prima persona’ come ‘noi’ o come ‘io’, viene a occupare la posizione di soggetto dell’enunciazione. Correlativamente, gli etnonimi impiegati per designare gli altri gruppi andrebbero interpretati come tendenti alla loro ‘oggettivazione’; essi possono essere assimilati ai pronomi di terza persona (‘essi’, ‘loro’).

Per Viveiros de Castro, nel prospettivismo i rapporti tra ‘anima’ e ‘corpo’, ‘umanità’ e ‘animalità’, ‘soggetto’ e ‘oggetto’, ‘natura’ e ‘cultura’, si configurano nello stesso modo:

to say, then, that animals and spirits are people, is to say that they are persons, and personify them is to attribute to non-humans the capacities of conscious intentionality and agency which define the position of subject. Such capacities are objectified as the soul or spirit with which these non-humans are endowed. Whatever possesses a soul is a subject, and whatever has a soul is capable of having a point of view. Amerindian souls, be they human or animal, are thus indexical categories, cosmological deictics whose analysis call not so much for an animist psychology or substantialist ontology as for a theory of sign or a perspectival pragmatics [...]. So, every being to whom a point of view is attributed would be a subject; or, better, wherever there is a point of view there is a subject position. [...] We need to have it clear: it is not that animals are subjects because they are humans (humans in disguise), but rather that they are humans because they are subjects (potential subjects). This is to say *culture is the subject's nature*; it is the form in which every subject experiences its own nature. [...] If, as we have observed, the common condition of humans and animals is humanity not animality, this is because “humanity” is the name for the general form taken by the subject (Viveiros de Castro 2012: 99-100; corsivo dell’autore).

Il prospettivismo si associa quindi a un’ontologia che riguarda più il piano delle relazioni e dei punti di vista che quello delle sostanze e delle essenze. Portando a ripensare in questo senso non solo le opposizioni tra natura e cultura e tra umano e non umano, ma anche quelle tra materia e forma, tra rappresentazione e pratica, tra oggetto e soggetto, tra essenza e apparenza e tra immanenza e trascendenza, esso porta a ripensare anche i concetti

di anima, spirito e corpo e dunque la stessa nozione di animismo.

Se la capacità di assumere un punto di vista rivela la posizione di soggetto e dunque la presenza di un’anima, le differenze tra i punti di vista risiedono nelle differenze e nelle specificità dei corpi, le quali non attengono tanto alla loro costituzione sostanziale, quanto piuttosto, come già aveva sostenuto Descola, al piano degli affetti, delle disposizioni e degli habitus che si manifestano nei regimi alimentari e più in generale nei comportamenti; l’apparenza corporea può anzi rivelarsi ingannevole, come testimonia la diffusione tra le popolazioni amerindiane dei racconti in cui un essere che si presenta inizialmente con un’apparenza umana si rivela, in base alle inclinazioni manifestate, qualcosa di differente. I corpi sono dunque

the way in which alterity is apprehended as such. [...] Thus, if “culture” is a reflexive perspective of the subject, objectified through the concept of soul, it can be said that “nature” is the viewpoint which the subject takes of other body-affects; if culture is the subject’s nature, then *nature is the form of the other as body*, that is, as the object for the subject. Culture takes the self-referential form of the first-person pronoun “I/me” or “we/us”; nature is the form of the “third person”, actually of the non-person or the object, indicated by the impersonal pronoun “it/them” (Viveiros de Castro 2012: 114; corsivo dell’autore).

Nello stesso modo va interpretata l’ontologia degli ‘spiriti’, ossia di quelle entità che nelle cosmologie indigene sono considerate «neither human or animal» (2012: 148). Queste entità sono state ascritte dall’antropologia tradizionale all’ordine del ‘soprannaturale’ che, al contrario di Descola, Viveiros de Castro propone di reinterpretare in chiave prospettivista, collocandolo «between the reflexive “I” of culture (the generator of the concept of soul and spirit) and the impersonal “it” of nature (marking the relation with bodily alterity)» (2012: 149). Presso molte popolazioni amerindiane, la tipica situazione in cui il ‘soprannaturale’ è considerato fare irruzione nella vita degli uomini è costituita dall’incontro, in un luogo scarsamente ‘antropizzato’, con un essere che a prima vista presenta un’apparenza umana o animale, ma successivamente si rivela uno spirito o il fantasma di un morto. Questi incontri risultano letali per l’uomo che cede alle richieste di ‘interlocuzione’ dello spirito, poiché ciò equivale a ‘passare dal suo lato’, diventando come lui e quindi cessando di vivere come essere umano:

he/she who responds to a “you” spoken by a

non-human accepts the condition of being its “second person” and when assuming in his/her turn the position of “I” does so already as a non-human. [...] As a context wherein a human subject is captured by another cosmologically dominant point of view, wherein he/she is the “you” of a non-human perspective, *supernature is the form of the other as subject*, implying an objectification of the human I as a “you” for this other (*ibidem*; corsivo dell'autore)

8. *Variazioni e contrappunti sul tema*

Come si è prima detto, il concetto di prospettivismo è stato negli ultimi anni oggetto di numerose applicazioni e discussioni, non solo nell'etnografia amazzonica. In quest'ultima è stato spesso impiegato per trattare temi ormai classici nell'etnografia dell'area, come il cannibalismo, lo sciamanesimo, oltre che, naturalmente le concezioni relative al corpo, all'anima e alla persona (ad es., Belaunde 2007; Vilaça 2005, Fausto 2007; Costa e Fausto 2010; Halbmayer 2012). Alcuni di questi lavori hanno provato a combinare, ‘mitigandola’, l'enfasi che Viveiros de Castro ha posto sulla ‘predazione’ come presupposto ‘metafisico’ del prospettivismo amerindiano, con la considerazione di quelle forme di socialità conviviale e di economia morale che sono al centro dell'attenzione di quello che egli stesso, in un articolo di rassegna critica sull'etnografia amazzonica contemporanea (Viveiros de Castro 1996), uno degli altri due maggiori ‘stili analitici’ presenti in quest'ultima: l’“economia morale dell'intimità” (l'altro stile corrisponde all’“economia politica del controllo” di cui Terence Turner è probabilmente il rappresentante più noto). In questa linea, si può situare l'etnografia di Londoño Sulkin (2005) sulle concezioni dei rapporti tra umanità e animalità tra i Muinane dell'Amazzonia nord-occidentale, in cui la presenza di tratti ‘prospettivisti’ è subordinata a una definizione della prima in termini eminentemente morali (i Muinane ritengono sì che molti animali si vedano come esseri umani, ma considerano questa percezione errata dal momento che sono solo gli esseri umani a essere capaci di comportarsi in modo ‘appropriato’, mentre gli animali sono definiti proprio dalla loro difettosità in questo campo). A essa sono riconducibili anche molti degli studi sulle concezioni della percezione e delle emozioni tra diverse popolazioni amerindiane (ad es. Overing, Passes 2002; Santos-Granero 2006)⁴ e sulla ‘soggettività’ e ‘socialità’ degli oggetti nelle ontologie amazzoniche (Santos-Granero 2009). In questi ultimi si prefigura non solo un ridimensionamento critico della centralità data da Vivei-

ros de Castro alla triade ‘uomini, animali, spiriti’, ma, più radicalmente, la tesi che molte cosmologie amazzoniche mostrerebbero caratteristiche ‘costruzioniste’, più che ‘prospettiviste’ (Santos-Granero 2012): è il caso, ad esempio di quelle popolazioni Tukano nella cui mitologia gli oggetti e gli artefatti sono considerati, insieme alla figura di un essere creatore, le componenti originarie del mondo da cui sono considerati derivare, per ‘assemblaggio’, gli altri esseri (Hugh-Jones 2009), e di quella delle popolazioni Gé del Brasile centrale nella cui mitologia gli uomini ‘traggono’ la loro capacità culturale dagli strumenti di cui si appropriano sottraendoli agli animali o ad altri esseri non umani che in origine li detenevano (Turner 2009).

Il modello di analisi dell’“ecologia simbolica” presentato da Descola nella sua etnografia degli Achuar (Descola 1986), in cui si fa una descrizione dettagliata delle loro forme di ‘domesticazione’ dell'ambiente, delle loro conoscenze biologiche e di ecologia e si mostra come le une e le altre siano strettamente ‘embricate’ tanto con le pratiche quanto con il ‘pensiero simbolico’, è stato ripreso da diversi studiosi che hanno insistito sull'esigenza di non separare e contrapporre lo studio delle ‘ontologie indigene’ e la considerazione di questi aspetti e, dunque, di non rendere incommensurabili, oltretutto reificandoli, ‘pensiero amerindiano’ e ‘pensiero moderno’, ‘metafisiche indigene’ e ‘conoscenza scientifica’ (Karadimas 2005; Lenaerts 2004, 2005; Rival 2002, 2012a, 2012b).

Il confronto tra il prospettivismo amerindiano e le concezioni relative ai rapporti corpo-anima-persona e uomini-animali-spiriti presenti in popolazioni dell'Asia centrale e settentrionale (Willerslev 2007; Pedersen, Empson, Humphrey 2007; Brightman, Grotti e Ulturgasheva 2012; Pedersen, Willerslev 2012) ha portato a tentativi di elaborazione e diversificazione del concetto che lo hanno applicato a società in cui l'allevamento di bestiame ha un ruolo importante (Broz 2007)⁵ e all'analisi di quelle concezioni in cui, differentemente da quanto si verifica in quelle società amazzoniche da cui Viveiros de Castro trae molti dei suoi riferimenti etnografici, vi è una gerarchia ontologica degli esseri e dei loro ‘punti di vista’ che implica il riferimento a una dimensione di trascendenza. Richiamandosi alla teoria di Merleau-Ponty della percezione visuale, dei rapporti tra visibile e invisibile e al suo concetto di “sguardo da nessun luogo”, Holbraad e Willerslev (2007) hanno parlato a questo riguardo di un “prospettivismo trascendentale” che si collegherebbe all'idea secondo cui nessun essere, tranne gli inaccessibili “esseri supremi” posti all'apice della gerarchia (cfr. Willerslev 2011), può occupare tutti i punti di vista possibili e la stessa possibilità di

occupare diversi punti di vista diventa sempre più ristretta per gli esseri che sono considerati occuparne i livelli più bassi:

If each perspective is constituted by its relations to “all possible perspectives”, as perspectivism requires, then, we argue, it is constituted in relation to an *impossibility*, since the view from all possible perspectives – the transcendental “view from everywhere” as we call it – is not one that can be possibly be occupied. So we define perspectivism in essentially “negative” terms: each perspective is constituted in relation to (and thus contains) an impossible view from everywhere. Conversely we define transcendence “positively” (Holbraad, Willerslev 2007: 333; corsivo degli autori).

Il concetto di “prospettivismo trascendentale” permette, tra l’altro, di inquadrare meglio la questione delle diverse ‘forme’ e ‘apparenze’ degli ‘spiriti’. Come si è prima visto, essa era stata spiegata da Boyer in termini di aggregazione di tratti ‘controintuitivi’ (l’assenza di un corpo materiale) al tipo ontologico ‘persona’, tuttavia ciò che spesso si riscontra è l’idea che gli spiriti siano ‘visti’ come esseri con un’apparenza corporea, sia essa umana o non umana. Secondo Holbraad e Willerslev, il “prospettivismo trascendentale”

explains why no one (not even beings that hunt for souls) ever sees souls or spirits as such, since no achievable perspective allows for seeing this ‘anonymous’ or ‘general seeing’ that is nothing but a transcendental abstraction, defined as the totality of all viewpoints. All that is ever seen are *bodies*, which is how beings are assigned their particular perspective within this vast, tangled network of an otherwise ‘invisible’ anonymously given vision. So, ‘soul’ and ‘spirit’, on this interpretation, is the body seen in its totality or absolute visibility, leaving nothing hidden – that is, the body seen from *all* sides, in *all* relationships *all* at once (Holbraad, Willerslev 2007: 335; corsivi degli autori).

Il “prospettivismo trascendentale” mette in particolare risalto l’evidente privilegio che una nozione come quella di prospettivismo conferisce alla dimensione visuale della percezione e della conoscenza. Questo tratto è stato oggetto di diverse critiche rivolte all’impianto complessivo della teoria di Viveiros de Castro e ai fondamenti stessi del concetto di prospettivismo. Secondo Santos-Granero,

scholars of perspectivism have not explored the sensorial dimension of this phenomenon of per-

spectivism, except to state that Amerindians attribute to animals, spirits and other non-humans beings the same cognitive and sensory faculties that they possess. They have mainly focused on how different kinds of beings “see” other beings. [...] Similarly, little attention is been paid to the differential sensorial capacities of the various components of the self and, more importantly, to the degree of consciousness that different kinds of beings have about this differences (Santos-Granero 2006: 72).

Il rilievo dato dai teorici del prospettivismo alla visione dedica di conseguenza scarsa attenzione al ruolo preminente che molte popolazioni amerindiane conferiscono ad altri sensi, come l’udito e l’olfatto nella percezione e nei processi cognitivi (Santos-Granero 2006, cfr. Gnerre 2003).

Ma è proprio dalle analisi di ciò che Descola (2010) chiama la ‘figurazione’, ossia i modi di rappresentare visualmente gli esseri non umani, che sono provenute alcune delle critiche più forti alla teoria del prospettivismo. All’esplorazione di come a diverse concezioni degli esseri non umani possano corrispondere diverse modalità di figurazione si sono dedicati negli anni scorsi sia Ingold (2000) che Bird-David (2006). Recentemente, Karadimas ha proposto questo campo di analisi come banco di prova sia per la teoria prospettivista di Viveiros de Castro che per quella dei tipi ontologici di Descola. Per Karadimas, il principale problema con cui si deve confrontare il concetto di prospettivismo, ma anche la definizione descoliana dell’animismo è dato dal fatto che

there is no absolute way of gaining access to the interiority of other beings: it is always an imputation of identities that occurs. What anthropology therefore addresses are the different ways in which cultures construct this imputation of interiority. And it is always a construction, not of one point of view concerning a particular being, but of the way in which the Amerindians regard a specific relationship between two beings or two entities. [...] To have it as a perspectivistic ontology as Viveiros de Castro claims, is, in a way, to confuse the object with the category and to think that categories create the world although they just give a specific account of it whilst still creating a different relational world (Karadimas 2012: 27-28).

L’analisi delle modalità di figurazione, che non riguarda solo l’iconografia, ma le rappresentazioni che si esprimono nelle narrazioni mitiche e nei rituali, mette in rilievo un aspetto che Holbraad e Willerslev, come si è visto, avevano individuato:

quella dell'impossibilità all'interno di un mondo "prospettivista" che per definizione trascende la distinzione tra "realtà" e "rappresentazione", di un "terzo occhio" che renda possibile un 'resoconto olistico' dell'interazione tra due o più termini (Karadimas 2012: 29). Per Karadimas, l'analisi comparativa delle modalità di figurazione conduce però a una conclusione diversa da quella proposta dai due studiosi con la nozione di "prospettivismo trascendentale". Attraverso un'analisi (i cui dettagli non riporto per ragioni di spazio) che parte dall'interpretazione di un mito dei Miraña (popolazione amerindiana dell'Amazzonia colombiana) che racconta le vicende di Cervo del cielo (volante) e Cervo di terra, e che conduce a indagare i rapporti tra i suoi elementi e le rappresentazioni iconografiche delle relazioni tra cervi, uomini, pipistrelli e scarabei cervo (famiglia dei Lucanidi) reperibili in tutta l'area amerindiana, lo studioso argomenta che tali relazioni sono rappresentate mediante un procedimento analogico che si basa sulla percezione di somiglianze nella forma visibile di esseri diversi e sull'antropomorfizzazione delle loro relazioni. La raffigurazione di un pipistrello che sovrasta un cervo, che si trova nella ceramica zuni esemplifica questo procedimento: il cervo rappresentato può essere 'permutato' con lo scarabeo cervo, come il pipistrello può essere permutato con un essere umano, e ciò deriva dal fatto che come gli uomini cacciano i cervi, i pipistrelli cacciano gli scarabei cervidi. Piuttosto che in termini di prospettivismo, Karadimas sostiene che questo tipo di associazioni, di cui egli sottolinea la natura 'metaforica', sono spiegabili mediante un procedimento di proiezione analogica che ha origine in un modello di relazioni in cui gli esseri umani costituiscono il riferimento di partenza:

This is possible due to the ability of human perception to create links between shapes and to project anthropomorphic behavior or forms onto beings in the environment. [...]. What does all this change for Descola's *Animism* and for Viveiros de Castro's *Perspectivism*? First of all, the relational definition (the beetle as "stag" for the bat, for example) is not an ontological modality that is restricted to Amazonian cultural systems. We can find it in a lot of other Amerindian as well as in "naturalist" ontologies (using, here, concepts elaborated by Descola). [...] *Perspectivist* theory is thus a way of presenting an imputation of human behavior made by some Amerindian cultures – but it is not exclusively theirs – to something that is not human: this is called anthropomorphism. [...] *Perspectivism* as much as animism is a modality that can be included in

a more general ontology involving anthropomorphism – everything is questioned and perceived in terms of human reference – that also occurs in "naturalistic" as well as in "animistic", "analogical" or "totemic" ontologies, after the typology established by Descola (Karadimas 2012: 48-49; corsivi dell'autore).

Fare antropologia, diceva Kluckhohn molto tempo fa e ha ripetuto Remotti più recentemente, molte volte è come fare un 'giro più lungo per tornare a casa'. Per certi aspetti, le conclusioni a cui approda Karadimas riportano l'indagine della questione antica dell'animismo e di quella più recente delle 'ontologie indigene' sul terreno dell'analisi di come operano determinati meccanismi del pensiero analogico e metaforico di diffusione universale e, dunque al confronto non solo con gli approcci di psicologia/antropologia cognitiva ma anche e soprattutto con quello di Lévi-Strauss. Ciò, mi sembra, non comporta né un accantonamento dei temi e delle proposte teoriche sollevate dagli esponenti dell'indirizzo fenomenologico, da Descola e da Viveiros de Castro, né, tantomeno, che a quelle questioni sia sufficiente applicare i modelli di spiegazione dell'attuale psicologia cognitiva evoluzionista integrata dall'"epidemiologia delle idee". Ricerche, come quella di Karadimas, di Rival e di altri antropologi che ho menzionato, vanno piuttosto in direzione di un tentativo di integrazione critica di questi diversi indirizzi e, come scriveva Geertz, di un "raffinamento" dei dibattiti su questi temi.

9. Per concludere: l'anima dell'etnografia e l'anima dell'antropologia oggi

Quarant'anni fa, Geertz, nel suo famoso saggio sulla "teoria interpretativa della cultura" (Geertz 1987 [1973]) aveva insistito sulle virtù della "descrizione densa" e sull'etnografia come impresa, di carattere tanto conoscitivo quanto morale ed estetico, diretta a costruire un dialogo e una traduzione tra concetti 'vicini' e 'lontani' dall'esperienza dell'etnografo (e dei suoi 'soggetti'), con il fine ultimo di "ampliare il grande discorso del genere umano". A questa 'missione' cosmopolita della conoscenza antropologica, indirizzata a rendere accessibili e disponibili a un pubblico vasto i diversi significati dell'essere umano e in particolare quelli più apparentemente 'lontani' dal proprio mondo culturale, era strettamente collegato il mettere in primo piano, più che il momento del fare ricerca sul campo (in cui prevale la relazione tra il ricercatore e i suoi 'soggetti'), quello della testualizzazione e della scrittura, ma anche di altre modalità di rappresentazione e documentazione

pubblica della ricerca (cfr. Clemente 1991), e in questo senso si può leggere la sua successiva presa di distanza (Geertz 1990) dalla possibile proliferazione di esercizi pseudo-post-etnografici e iper-soggettivisti intrapresi dai filoni più deteriori del cosiddetto ‘*postmodern turn*’.

Negli ultimi anni si è spesso utilizzata l’espressione ‘*ontological turn*’ per riferirsi alla convergenza di diversi filoni di studio nell’antropologia intorno al concetto di ontologia. Questi filoni si sono espressi non solo nei nuovi approcci al concetto di animismo e nella teoria del prospettivismo, ma, ad esempio, nelle ricerche, ispirate dall’opera di Latour (ad es. 2009) dirette a costruire una nuova ‘antropologia delle scienze e delle tecniche’. Secondo molti dei suoi sostenitori, l’*ontological turn* si sta configurando come una sorta di nuova *koiné* teorica e politica per l’intera antropologia, in cui il concetto di ontologia viene a rimpiazzare il concetto, teoricamente e politicamente usurato, di cultura, e l’etnografia viene sempre più a configurarsi come una “ontografia” (ad es. Pedersen, Holbraad 2014; Venkatesan *et al.* 2010; Scott 2013).

Sia Ingold che Viveiros de Castro (e con minore enfasi anche Descola) hanno presentato i loro approcci non solo come teorie e concetti di “how natives think” (per dirla con Sahlins), ma come teorie e concetti che mirano a contestare le pretese di universalità delle distinzioni ‘ontologiche’ del pensiero moderno. Essi anzi intendono esplicitamente rifondare il senso generale di ciò che si deve intendere con ‘teoria’ e con ‘concetto’, e mirano a una ‘rivitalizzazione’ (Ingold) e ‘decolonizzazione permanente’ (Viveiros de Castro) del pensiero moderno, con cui l’antropologia ha finora intrattenuto una relazione ambivalente. Ispirandosi tanto all’*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari che al lavoro e al concetto di ‘collettivi’ di Latour e presentando il proprio progetto di scrivere un *Anti-Narcisse* dedicato a un nuovo concetto di antropologia, Viveiros de Castro ha espresso questo punto di vista in modo particolarmente chiaro:

toutes les théories anthropologiques non triviales sont des versions des pratiques de connaissance indigènes. [...] l’intention de *L’Anti-Narcisse* est de montrer que les styles de pensée propres aux collectifs que nous étudions sont la force motrice de la discipline. Un examen plus approfondi de ces styles et de leurs implications, plus particulièrement du point de vue de l’élaboration d’un concept anthropologique du concept, doit être capable de montrer leur importance dans la genèse, maintenant en cours, d’une toute autre conception de la pratique anthropologique (Viveiros de Castro 2010: 6-7)

Questo modo di tracciare una continuità tra “ciò che i nativi pensano”, la ‘nostra’ conoscenza di ciò, e “ciò che è possibile pensare” configura un tipo di rapporto tra etnografia e ‘discorso’ antropologico e un modo di porre la questione del senso etico e politico di tale rapporto ben diversi da quelli suggeriti da Geertz, ed è stato ultimamente oggetto di forti critiche da parte di studiosi di vario orientamento, ma che generalmente insistono su punti analoghi e interconnessi (Turner 2009; Ramos 2012; Bessire, Bond 2014).

Il primo punto è dato dal modo in cui Viveiros de Castro si riferisce agli studi etnografici per supportare la sua tesi del ‘prospettivismo amerindiano’: esso ricorderebbe il procedimento frazeriano della collezione di brani estrapolati dal loro contesto – Ramos (2012: 486, 488) parla addirittura di una tecnica “copia e incolla” – con un effetto generale di livellamento delle specificità e delle differenze esistenti tra le concezioni di gruppi diversi e di perdita del senso che esse hanno all’interno dei contesti culturali, sociali e storici in cui si inseriscono. Restando all’interno dell’area amazzonica, ciò produrrebbe l’impressione di una similitudine di fondo tra società e culture assai diverse, come ad esempio quelle Kayapó, Yanomami, Tukano, Ashaninka (cfr. Turner 2009). Correlativamente, ciò alimenterebbe la tendenza, certo non inedita nella storia delle discipline antropologiche, a impiegare nella produzione etnografica più recente le nozioni di animismo e di prospettivismo amerindiano, o i tipi ontologici proposti da Descola, come *passé-partout* concettuali, ‘dimenticandone’ il valore idealtipico, esplorativo e circoscritto che avevano inizialmente, e così introducendo evidenti rischi per l’accuratezza dell’analisi e per il rigore dei raffronti comparativi (Ramos 2012: 482-483).

Un secondo punto è costituito dalla critica dei modi in cui Viveiros de Castro interpreta i riferimenti etnografici che utilizza. Uno dei bersagli principali è stata la sua lettura dei miti amazzonici in cui si parla di uno stato originario di indifferenziazione tra uomini e animali, esprimendo dunque l’idea dell’umanità, e non dell’animalità, come condizione condivisa originariamente da entrambi. Turner (2009), Rival (2012b) e Santos-Granero (2012), riferendosi rispettivamente alle popolazioni Gé, Huaorani e Yanésa, hanno sostenuto la non legittimità di quest’ultima inferenza per ciò che riguarda le concezioni presenti in queste popolazioni amazzoniche, in cui una ‘vera umanità’ emergerebbe soltanto dopo la separazione tra uomini e animali seguita a questa originaria indifferenziazione e appartenerebbe propriamente ai primi. Inoltre, anche se a questa critica si può obiettare che Viveiros de Castro intende il senso dell’‘essere umano’ come

capacità di soggettività e dunque di cultura e, più fondamentalmente, di un fondo generatore di differenti prospettive, alcuni di questi studiosi hanno sostenuto che ciò finisce per non prestare la dovuta attenzione a come le differenti popolazioni concepiscono le differenze di cultura tra di essi e rispetto alle popolazioni non indigene (Turner 2009: 30; Ramos 2012: 488).

Le critiche rivolte all'inclinazione della teoria prospettivista a rappresentare in maniera eccessivamente omogenea le culture amerindiane, e in particolare quelle amazzoniche, si collegano a un successivo punto di dissenso: sia la riproposizione del concetto di animismo che il concetto di prospettivismo rinverdirebbero la tendenza dell'antropologia a costruire una grande contrapposizione duale, "a Great Divide" tra 'noi' e 'loro', tra 'selvaggio' e 'moderno', che coinvolgerebbe tanto le modalità di conoscenza quanto il senso morale, e trascurerebbe non solo la compresenza di posizioni diverse in ognuno dei due campi, ma i loro aspetti di continuità, che si possono ad esempio cogliere nell'accuratezza delle conoscenze empiriche che molte popolazioni amazzoniche possiedono sul loro ambiente (Ramos 2012; Rival 2012b). In uno dei suoi interventi più recenti Viveiros de Castro ha replicato a questa critica, argomentando che la sua è una scelta consapevole, funzionale al suo progetto di condurre un "esperimento di pensiero", e che è in questa chiave che bisogna leggere il suo uso e la sua selezione dei materiali etnografici:

the decision to concentrate on some similarities internal (but not exclusive to) the Amerindian domain and on an overall contrast with the modern West is mostly a question of choice of level of generality; it has no "essentialist" value. Had I chosen instead to emphasize the commonality of human thought processes – about which I would not have much to talk about – or, conversely, the uniqueness of each Amerindian culture – in which case there would be no reason to stop talking – I would deliver a very different series of lectures. [...] I must also stress that there is not a hint of comparison in the present endeavour; there is only generalization. The materials I refer to, culled from a small sample of texts (I did not engage in a collation of different sources on the same groups – no internal, "critical" comparison as well), are used as a springboard for a thought-experiment consisting in abstracting and generalizing a set of ideas about subjects and objects, bodies and souls, humans and animals, and then sketching what could be called the "virtual ontology" underlying these abstracted generalizations (Viveiros de Castro 2012: 62-64).

Una posizione simile è stata espressa anche da Willerslev (2011) che ha difeso l'importanza dell'"immaginazione speculativa" non solo per legare e dare senso ai particolari della descrizione etnografica, ma per alimentare la vocazione teorica generalizzante della conoscenza antropologica, senza la quale l'etnografia rischia di diventare un esercizio sterile.

Tuttavia, le possibili implicazioni politiche di questo modo di configurare i rapporti tra etnografia e teoria antropologica sono oggi diventate il terreno di disputa più controverso tra i fautori e i detrattori dell'*ontological turn*. L'attacco più forte, rivolto direttamente a Viveiros de Castro e all'impiego del concetto di prospettivismo amerindiano, è stato sferrato da Alcida Ramos, un'antropologa brasiliana molto nota internazionalmente proprio per i suoi lavori sulla drammatica situazione vissuta dagli Yanomami negli ultimi trent'anni e sulle politiche della rappresentazione dell'indigeno in Brasile (Ramos 1995, 1998). In un articolo intitolato significativamente *The Politics of Perspectivism* (Ramos 2012), oltre a formulare una serie di critiche sui punti che si sono menzionati in precedenza, Ramos ha sostenuto che in ultima analisi esse conducono a diffidare del senso politico della teoria prospettivista. Non solo essa opererebbe una semplificazione e una sovra-interpretazione riduttive della diversità delle culture indigene dei cui 'punti di vista' pretende di offrire una traduzione, ma, con la sua insistenza su temi come la predazione e il cannibalismo alimenterebbe sia i peggiori stereotipi dell'opinione pubblica sulle popolazioni amerindiane come 'selvagge e primitive' sia la costruzione di un fossato 'ontologico' fra 'noi' e 'loro'. Considerando le culture dei popoli amerindiani come uno 'spunto' per proporre una 'grand theory' il cui linguaggio è più prossimo a quello dell'intellettualità parigina che ai loro, la teoria prospettivista si rivelerebbe una nuova forma di 'ventriloquismo' antropologico, politicamente indifferente alle difficili situazioni vissute da questi popoli con l'intensificarsi dei loro rapporti con il mondo non indigeno e al fatto che oggi sono sempre più spesso i 'nativi', e non gli antropologi, a 'prendere la parola' per esporre e difendere i propri punti di vista. Così facendo, la teoria prospettivista precluderebbe anzi lo sviluppo di un terreno di dibattito politico e intellettuale condiviso con i popoli indigeni intorno alle strategie da intraprendere per affrontare le sfide di fronte alle quali questi ultimi, ma non solo essi, sono oggi posti dalla globalizzazione capitalista che accelera la distruzione e degradazione dei loro modi di vita e più in generale, della diversità culturale e ambientale (cfr. Turner 2009: 27; Rival 2012b: 138-139; Bessire, Bond 2014).

Anche se non replicando esplicitamente alla Ramos, la reazione di Viveiros de Castro e dei sostenitori dell'*ontological turn* non si è fatta attendere molto: una delle sessioni più seguite del meeting annuale dell'American Anthropological Association del 2013 ha avuto per tema proprio "*The Politics of Ontology*" ed è stata coordinata da questi, assieme a Holbraad e Pedersen, con una discussione che ha in gran parte ruotato attorno alle posizioni che i tre hanno esposto in un contributo preparato per l'occasione (Viveiros de Castro, Pedersen, Holbraad 2014)⁶. In questo testo, l'incontro tra "ontologia" e "politica" è situato sul piano della prospettiva, propria dell'antropologia, ma non solo di questa, per cui non solo "altri mondi sono possibili", ma essi possono essere "materializzati" come "alternative reali". Nella misura in cui l'etnografia diventa una "ontografia", ossia una descrizione di come determinate collettività umane articolano questi mondi possibili, essa fornisce un contributo politico e mette in risalto il ruolo che esse giocano in questo processo: «then the politics of ontology resonates at its core with the politics of the peoples who occasion it» (Viveiros de Castro, Pedersen, Holbraad 2014).

A questo punto di vista si collegano quegli studi (Blaser 2009; De la Cadena 2010) che hanno interpretato in termini di "connessioni parziali" (Strathern 2004) tra diverse visioni ontologiche non solo le negoziazioni e/o i conflitti contemporanei tra popolazioni indigene, Stato ed esperti tecnici intorno agli obiettivi delle politiche ambientali e del territorio e ai significati di nozioni come 'natura', 'ambiente', 'territorio', 'conservazione', ma le stesse pratiche dell'agire politico sperimentate dai movimenti indigeni. In ultima analisi, il significato politico dell'*ontological turn* non risiederebbe dunque nella sua prossimità con obiettivi di azione politica già definiti, ma nella stessa ridefinizione dell'ontologia della politica:

the political promise held by ontologically-oriented approaches in anthropology and cognate disciplines [...] can be conceived not just in relation to the degree to which such approaches are in affinity with (or even actively promote) particular political objectives, or with the abiding need for a critique of the state and the turns of thought that underpin it, but also in relation to their capacity to enact a form of politics that is entailed in their very operation. Conceived of in this manner, the ontological turn is not so much a means to externally-defined political ends, but a political end in its own right (Viveiros de Castro, Pedersen, Holbraad 2014).

Il dibattito sull'*ontological turn*, innescato dalla rivisitazione della questione e del concetto di animismo

è dunque oggi più aperto e acceso che mai e ciò rende prematuro tentarne un bilancio: si può però dire che la posta in gioco non riguarda più solo il problema di come descrivere e interpretare le concezioni del mondo non umano diffuse al di fuori dell'Occidente moderno, ma il senso generale del fare antropologia e dei rapporti tra etnografia e discorso teorico.

Note

¹ Per un bilancio, cfr. Carrithers, Collins, Lukes (eds) 1996 [1985]).

² Cfr. Pedersen 2001; Willerslev, Ulturgasheva 2012 per i rapporti tra ontologie animiste e totemiche nell'Asia Settentrionale; Albert 2009 per animismo e analogismo nel mondo ebraico antico; Lloyd 2007 e 2011 per un'esplorazione comparativa delle ontologie nella Grecia e nella Cina antica.

³ Per chiarire questa formulazione alquanto astratta, si può fare l'esempio delle relazioni uomo-animale. Per Descola, quando gli schemi di queste relazioni consistono nella produzione, trasmissione e protezione degli animali da parte degli uomini (che è la situazione che si dà con l'allevamento da una parte, con le politiche di conservazione ambientale dall'altra), i primi verrebbero a trovarsi in una posizione di subalternità dal punto di vista delle gerarchie ontologiche, perdendo lo status di 'persone' (che diventa una prerogativa esclusiva degli esseri umani) per tendere ad assumere quello di 'beni', 'cose', e perdendosi anche la reversibilità della relazione: sono solo gli uomini a produrre, trasmettere, proteggere gli animali e non viceversa. Ben diverso è il caso delle relazioni uomo-animale impennate sulla predazione, sullo scambio e sul dono: in questo caso le posizioni tra i termini delle relazioni possono sempre essere invertite (il cacciatore 'eccessivo' subisce la vendetta del 'signore degli animali'; l'uccisione e il consumo di animali, anche quando considerati un 'dono', richiedono in ogni caso una contropartita da parte degli uomini), e ciò si correla con la considerazione animista degli animali come persone.

⁴ Cfr. Surrallés 2003 per un approccio all'antropologia delle emozioni più prossimo all'impostazione di Descola.

⁵ Cfr. per un caso amerindiano, Mancuso 2010, 2011.

⁶ Assieme a quelli presentati dagli altri partecipanti e ai successivi interventi di commento, questo testo è poi stato pubblicato in rete sul sito della rivista "*Cultural Anthropology*" (<http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>).

Riferimenti bibliografici

- Albert J. P.
2009 «Les animaux, les hommes et l'Alliance», in *L'Homme*, 189: 81-114.
- Belaunde E. (ed.)
2007 *Perspectivismo*, numero speciale di *Amazonía Peruana*, 30, Centro amazónico de antropología y aplicación práctica.
- Benveniste E.
2010 [1966] *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano.
- Bessire L., Bond D.
2014 «The Ontological Spin», in *Fieldsights - Commentary, Cultural Anthropology Online*, February 28, 2014, <http://www.culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>.
- Bird-David N.
1999 «“Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology», in *Current Anthropology*, 40 (S1), Special Issue *Culture. A Second Chance?*: S67-S91.
2006 «Animistic epistemology: Why do some hunter-gatherers not depict animals?», in *Ethnos*, 71 (1): 33-50.
- Blaser M.
2009 «The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program», in *American Anthropologist*, 111 (1): 10-20.
- Boyer P.
1998 «Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission», in *American Anthropologist*, 100: 876-889.
2000 «Functional Origins of Religious Concepts: Conceptual and Strategic Selection in Evolved Minds» (Malinowski Lecture 1999), in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 195-214.
2001 *Religion Explained*, Random House, London.
- Brightman M., Grotti V., Ulturgasheva O. (eds)
2012 *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books, Oxford, New York
- Broz L.
2007 «Pastoral Perspectivism: a View from Altai», in *Inner Asia*, 9 (2): 201-310.
- Carrithers M., Collins S., Lukes S. (eds)
1996 [1985] *Della persona: antropologia, filosofia, storia*, Corrado Lampe, Lanuvio.
- Ciattini A.
1995 *L'animismo di Edward B. Tylor*, l'Harmattan, Torino.
- Cirese A.M.
1976 «Di alcune semilogiche operazioni semiologiche», in *Uomo e cultura*, 15/18: 15-45.
- Clemente P.
1991 «Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica», in *L'uomo*, 1: 57-69 (ora in P. Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pacini, Pisa, 2013).
- Costa L., Fausto C.
2010 «The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies», in *Religion and Society. Advances in Research*, 1 (1): 89-109.
- Crocker C.
1985 «My brother the parrot», in G. Urton (ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America*, Univ. of Utah Press, Salt Lake City.
- De La Cadena M.
2010 «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”», in *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.
- Descola P.
1986 *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
1993 *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Plon, Paris.
1996 «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», in P. Descola & G. Pálsson (eds) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, London: 82-102.
2004 «Les deux natures de Lévi-Strauss», in M. Izard (ed.) *Lévi-Strauss*, Les Cahiers de l'Herne, Paris 296-305.
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola P. (ed.)
2010 *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Somogy & Musée du Quai Branly, Paris.
- Desvaux E.
2007 *Spectres de l'anthropologie*, Aux lieux d'être, Montreuil.

- Digard J. P.
2006 «Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du reel et réalité des représentations», in *L'Homme*, 177-178: 413-428.
- Fausto C.
2007 «Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia», in *Current Anthropology*, 48 (4): 497-530.
- Fodor J.
1999 *Concetti: dove sbaglia la scienza cognitiva*, McGraw-Hill, Milano.
- Geertz C.
1987 [1973] *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna.
- Gnerre M.
2003 «Rumori, suoni, voci, umani e non-umani: rappresentazioni della comunicazione e dell'attività linguistica in una società indigena dell'Amazzonia», in *Thule*, 14-15: 87-118.
- Guthrie S.
1993 *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Halbmayer E.
2012 «Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies», in *Indiana*, 29: 9-23.
- Hallowell I. A.
1976 «Ojibwa Ontology, Behavior and World View», in Id., *Contribution to anthropology. Selected papers of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago: 357-390.
- Harvey G.
2006 *Animism: Respecting the Living World*, Columbia Univ. Press, New York.
- Holbraad M., Willerslev R.
2007 «Afterword: Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia», in *Inner Asia*, 9 (2): 329-345.
- Hugh-Jones S.
2009 «The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia», in F. Santos-Granero (ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Univ. of Arizona Press, Tucson: 33-59.
- Ingold T.
2001 *The Perception of the Environment*, Routledge and Kegan, London.
2006 «Rethinking the animate, re-animating thought», in *Ethnos*, 71 (1): 9-20
2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London.
- Karadimas D.
2005 *La raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Peeters, Paris-Dudley.
2012 «Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies», in *Indiana*, 29: 25-51.
- Kuper A.
2005 *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, Taylor and Francis, London.
- Latour B.
2009 [1994] *Non siamo stati mai moderni*, Eleuthera, Milano.
- Lenaerts M.
2004 *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie: Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*, L'Harmattan, Paris.
2005 «Ontologie animique, ethnoscience et universalisme cognitive: le regard ashéninka», in *L'Homme*, 179: 113-140.
- Lévi-Strauss C.
1964 *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano.
1965 [1950] «Introduzione all'opera di Marcel Mauss», in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino: IX-LII.
2002 [1952] «Razza e storia», in Id., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino.
- Lévy-Bruhl L.
2013 [1927] *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Londoño Sulkin C.
2005 «Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon)», in *Ethnos*, 70 (1): 7-30.
- Lloyd G. E. R.
2007 *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press, Oxford.
2013 «Humanity between gods and beasts? Ontologies in question», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 17: 829-845.

- Mancuso A.
2010 «Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali). Prima parte», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 12 (2): 81-103.
2011 «Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali). Seconda parte», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 13 (1): 101-118.
- Mauss M.
1996 [1938] «Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, la nozione di sé», in M. Carithers, S. Collins, S. Lukes (eds), *Della persona: antropologia, filosofia, storia*, Corrado Lampe, Lanuvio: 1-22.
- McLennan J. F.
1869 «The Worship of Animals and Plants», in *The Fortnightly Review*, 4: 407-427, 562-582; 7: 194-216.
- Overing J., Passes A. (eds)
2002 *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America*, Routledge, London.
- Pedersen M.
2001 «Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N. S.), 7 (3): 411-427.
- Pedersen M. Holbraad M.
2014 «The Politics of Ontology», in *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, <http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>.
- Pedersen M., Willerslev R.
2012 «“The Soul of the Soul is the Body” Rethinking the Concept of Soul Through North Asian Ethnography», in *Common Knowledge*, 18 (3): 463-484.
- Pedersen M., Empson R., Humphrey C. (eds)
2007 *Inner Asian Perspectivism*, special issue of *Inner Asia* 9 (2).
- Pietz W.
2005 *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Eclat, Paris.
- Pignato C.
2001 *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Meltemi, Roma.
- Ramos A.
1995 *Sanuma Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*, University of Wisconsin Press, Madison.
- 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, University of Wisconsin Press, Madison.
2012 «The Politics of Perspectivism», in *Annual Review of Anthropology*, 41: 481-494.
- Rival L.
2002 *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*, University of Columbia Press, New York.
2012a «Animism and the Meanings of Life: Reflections from Amazonia», in M. Brightman, V. Grotti, O. Ulturgasheva (eds), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books, Oxford, New York: 69-81.
2012b «The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia», in *Indiana*, 29: 127-143.
- Rosa F.
2003 *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Santos-Granero F.
2006 «Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia», in *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1): 57-80.
2009 «Introduction: Amerindian Constructional Views of the World», in Id. (ed.) *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Univ. of Arizona Press, Tucson: 1-29.
2012 «Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1): 181-211.
- Santos-Granero F. (ed.)
2009 *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Univ. of Arizona Press, Tucson.
- Scott M. W.
2013 «The Anthropology of Ontology (Religious Science?)», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 19 (4): 859-872.
- Sperber D.
1982 *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano.
1996 *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Stocking G.W.
2000 *Antropologia dell'età vittoriana*, E1, Roma.

- Strathern M.
2004 *Partial Connections*, Altamira Press, Walnut Creek, CA.
- Stringer M.D.
1999 «Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline», in *J. Roy. Anthropol. Inst.* (N. S.), 5 (4): 541-555.
- Surrallés A.
2003 *Au Coeur Du Sens: Perception, Affectivité, Action Chez Les Candosbi*, MSH-CNRS, Paris.
- Tambiah S. J.
1993 *Magia, scienza, religione*, Guida, Napoli.
- Turner T.
1991 «'We are parrots', 'Twins are birds': play of tropes as operational structure», in J. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, Stanford: 121-158.
2009 «The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism. Rethinking Nature, Culture, Spirit and Bodiliness», in *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1): 3-42.
- Tylor E.B.
1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 volumi, John Murray, London.
- Venkatesan S. et al.
2010 «Ontology Is Just Another Word for Culture», in *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.
- Vilaça A.
2005 «Chronically unstable bodies: Reflections on amazonian corporalities», in *J. Roy. Anthropol. Inst.* (N. S.), 11 (3): 445-464.
- Viveiros de Castro E.
1996 «Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology», in *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
1998 «Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 4: 469-488.
1999 «Comment» to N. Bird-David, «'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology», in *Current Anthropology*, 40 (S1): S79-S80.
2001 «GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality», in L. Rival, N. L. Whitehead (eds), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford and New York: 19-44.
- 2010 *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.
2012 *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Masterclass Series 1, HAU Network of Ethnographic Theory, Manchester: 45-168.
- Viveiros de Castro E., Pedersen M., Holbraad M.
2014 «The Politics of Ontology: Anthropological Positions», in *Fieldsights-Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Willerslev R.
2011 «Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul» (Malinowski Lecture 2010), in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (3): 514-526.
-2007 *Soul Hunters. Hunting, animism and personhood among the Siberian Yukaghirs*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.
- Willerslev R., Ulturgasheva O.
2012 «Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Persons among Eveny and Chukchi of Northeastern Siberia», in M. Brightman, V. Grotti, O. Ulturgasheva (eds), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books, Oxford, New York: 48-68.