



HAL
open science

**Traduction italienne de l'article de Philippe Descola,
Dalla natura universale alle nature singolari. Quali
lezioni per l'analisi delle culture**

Philippe Descola, Carlotta Santini

► **To cite this version:**

Philippe Descola, Carlotta Santini. Traduction italienne de l'article de Philippe Descola, Dalla natura universale alle nature singolari. Quali lezioni per l'analisi delle culture. 2020, pp.16-29. hal-03042584

HAL Id: hal-03042584

<https://ens.hal.science/hal-03042584>

Submitted on 6 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

DALLA NATURA UNIVERSALE ALLE NATURE SINGOLARI

Quali lezioni per l'analisi delle culture¹

Philippe DESCOLA

(EHESS – Collège de France)

Abstract: The reality constructed by the modern social sciences, the way they revealed discontinuities in the world and identified constant relationships in it, their way of distributing entities and phenomena within categories are taken for granted and are acquired as a universal fact of experience. The opposition between Nature and Culture, and that between Culture and the cultures, are prime examples of this phenomenon. They should not be considered as ontological distinctions, but as epistemological ones; they would not lie in things themselves, but would be constructed by the very apparatus that allows to differentiate them. It is with this Eurocentric and anthropocentric conception that a new understanding of the forms of composition of the worlds must have the courage to break. How can we move from a uniform world, ordered according to a great division between Nature and cultures, to different worlds in which human and non-human beings constitute a multitude of assemblages, which represent just alternative cosmopolitics to our way of conceiving the order of the society and the world? One could speak of an ontological deviation to define this approach; this on the condition that we specify that it is not a thesis on what the world is like, but an investigation of the way in which human beings detect certain characteristics of objects that modify their existence, to compose with these elementary bricks differentiated worlds.

Keywords: nature, culture, collective, human/non-human beings, ontology.

Le scienze sociali si sono conquistate un loro dominio d'operatività nel corso del XIX secolo grazie ad una sorta di Yalta ontologica: era infatti divenuto possibile e necessario rendere conto della diversità delle pratiche e delle istituzioni umane, e quindi della contingenza dei costumi del mondo, poiché le leggi che descrivono il

¹ Lezione tenuta al Collège de France nell'ambito del convegno "Les natures en question", 18-20 ottobre 2017, pubblicata in Philippe DESCOLA, *De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ?*, in Philippe DESCOLA, *Les natures en question*, Odile Jacob et Collège de France, Paris 2018, pp. 121-136. La traduzione dell'articolo e delle citazioni in esso riportate, salvo indicazione contraria, è di Carlotta Santini (ENS/CNRS).

funzionamento fisico di questo stesso mondo ne garantivano l'unicità. Dissociato dalle convenzioni umane, l'universo fisico divenne lo sfondo su cui si potevano distinguere più chiaramente i particolarismi delle civiltà. Il relativismo culturale, quel principio metodologico che sostiene che i valori di una cultura non possano servire da modello, o per così dire da calibro per misurarne e giudicarne un'altra, divenne così legittimo e fecondo. Si comprese infatti che sebbene ogni cultura avesse una propria visione della natura, questa però era costituita ovunque dalle stesse realtà con rassicurante regolarità, e poteva dunque essere conosciuta con metodi collaudati e ridotta a leggi immanenti. Ogni cultura, tranne la nostra ovviamente, poiché questa aveva inventato la scienza e la sua condizione di possibilità, cioè l'universalismo naturale, ed era quindi l'unica che potesse affermare verità legittime sul mondo, mentre tutte le altre presentavano solo versioni approssimative e tronche, che potevano dunque essere lasciate allo studio degli storici e degli antropologi che ne celebrassero i meriti e ne illustrassero i limiti.

Heinrich Rickert può essere annoverato tra coloro che a cavallo del XX secolo hanno formulato con maggiore chiarezza questa grande distinzione tra una Natura dalle proprietà universali e delle culture improntate ad un carattere di singolarità. Questo filosofo della scienza distingue tra oggetti privi di senso, il cui comportamento obbedisce a delle leggi generali, e oggetti che cogliamo nella loro particolarità in virtù del valore contingente ad essi legato. Praticamente ogni realtà può dunque essere compresa in ciascuno dei suoi aspetti, a seconda che sia considerata indipendentemente da qualsiasi proposito soggettivo, o secondo i desideri e le consuetudini di chi l'ha prodotta o di chi ha a che fare con essa. È solo ai nostri occhi che gli esseri umani appaiono in contrasto con gli oggetti e i fenomeni naturali, e non perché partecipino di un'essenza diversa o si dispieghino su dei piani e secondo dei modi di vita incompatibili. L'opposizione tra natura e cultura non sarebbe pertanto ontologica, ma epistemologica; essa non risiederebbe nelle cose, ma risulterebbe costruita da quello stesso apparato che permette di discriminarle. Ecco perché, come scrive Rickert, «[questa opposizione] è veramente la base della divisione delle singole scienze»². La dissociazione dei campi d'indagine stabiliti dalla filosofia neokantiana della conoscenza assumerà gradualmente la valenza di un'evidenza di fatto, poiché le scienze umane, abbandonata la speculazione sulle origini a favore delle indagini

² Heinrich RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen-Leipzig 1899, tr. fr. Anne-Hélène Nicolas, *Science de la culture et science de la nature. Suivi de Théorie de la définition*, Gallimard, Paris 1997, p. 46.

empiriche, cominceranno a legittimare la loro validità accumulando conoscenze positive. Una volta fuori dai laboratori e dalle università, questa frammentazione epistemologica delle realtà del mondo poteva tradursi direttamente in una maniera di percepirle: l'evidenza scientifica stava gradualmente assumendo il profilo di una prova di buon senso tra le élite colte dell'arcipelago moderno.

Anche se molti fanno ancora fatica ad ammetterlo, questa dimostrazione non ha dato buona prova di sé. Poiché infatti è divenuto sempre più chiaro che questa grande distinzione era di per sé stessa relativa, che la divisione del mondo che creava non era universale, e nemmeno propriamente scientifica. Essa infatti faceva di un metodo epistemologico una vera e propria architettura cosmologica, che diveniva a sua volta un modello per tutte le altre. La realtà che la moderna comunità scientifica aveva costruito, il modo in cui questa rivelava le discontinuità nel mondo e vi individuava le relazioni costanti, la sua maniera di distribuire entità e fenomeni, processi e modalità d'azione all'interno di categorie che si volevano predeterminate dalla natura e dalla struttura stessa delle cose, sono stati così dati per scontati e sono stati acquisiti come un fatto universale dell'esperienza. Certo, le scienze sociali non consideravano le culture non moderne del passato e del presente come degli analoghi completi della cultura moderna - questo sarebbe stato del resto molto poco verosimile. Le hanno invece ben osservate - e le osservano ancora oggi in larga parte - attraverso il prisma di una sola parte di quella cosmologia che è la nostra, come espressioni singolari della Cultura nella misura in cui contrastano con una Natura unica e universale. Si tratta di culture molto diverse, dunque, ma che rispondono tutte al canone di ciò che comprendiamo sotto l'egida di questa doppia astrazione. È molto difficile prescindere da questo atteggiamento etnocentrico, anche per gli antropologi, poiché esso è fortemente radicato nelle nostre abitudini. Fino a poco tempo fa, come diceva bene Roy Wagner, agli occhi degli antropologi le culture periferiche dell'Occidente moderno «non offrivano contrasti, o contro-esempi alla nostra cultura intesa come sistema totale di concettualizzazione; esse piuttosto, suggerivano un confronto su 'altri modi' di affrontare la nostra realtà»³.

Di fatto, è ovviamente in antropologia che si fanno sentire per prime le conseguenze dannose dell'uso di una costituzione dualistica per descrivere mondi che non lo sono

³ Roy WAGNER, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981 (1975), p. 142.

affatto. Dire dei popoli dell'Amazzonia o della Nuova Guinea che le loro società sono vicine alla natura, come si legge ancora oggi troppo spesso, non ha letteralmente alcun senso, poiché la natura non esiste per loro come realtà a sé stante. Essi non concepiscono l'insieme degli esseri umani e non umani all'interno del quale vivono come una società nel senso che la filosofia politica europea ha progressivamente dato a questa nozione. È per questo motivo che si deve perseguire senza sosta quel lavoro di critica e relativizzazione dei concetti in uso nelle scienze sociali. Le nozioni chiave di queste discipline, come "cultura", "natura", "società", "storia", "economia", "politica", "religione", "arte", ci hanno permesso di fare luce sulla nostra condizione collettiva di europei e di dare voce ad alcune realtà che stavano assumendo una sensibile autonomia tra l'inizio del XVIII e la fine del XIX secolo. È stato un periodo cruciale questo, durante il quale sono stati forgiati molti concetti che hanno permesso all'Europa di definirsi riflessivamente come un collettivo radicato in un processo storico. Questi concetti che abbiamo lasciato in eredità al resto del mondo nella speranza che contribuiscano alla sua emancipazione, non sono però in alcun modo sovrastorici: al contrario, sono il prodotto di una storia sociale e culturale ben specifica, quella di questa penisola all'estremo ovest del continente asiatico che chiamiamo Occidente.

Nonostante fossero intrinsecamente legate al destino socio-politico dell'Europa moderna, le categorie analitiche derivate dal pensiero illuminista sono state riutilizzate dalle scienze sociali per descrivere e spiegare le società extraeuropee, come se la loro validità descrittiva fosse universale. Ma questa pacifica convinzione che le nostre società potessero servire da metro di valutazione per definire qualsiasi forma di associazione, era in realtà legata all'ideologia evolutiva - dominante in quel periodo - che vedeva tutti i gruppi umani destinati a passare attraverso le stesse tappe per diventare forse un giorno - e con l'aiuto della colonizzazione - "società" simili a quelle che si trovano in Europa: con lo stesso tipo di istituzione, lo stesso tipo di separazione tra campo economico, politico e ideologico, tra sfera pubblica e privata, tra individuo e comunità. Nell'attesa che questo processo potesse dirsi concluso, queste società si presentavano come degli abbozzi incompleti in cui l'etnologia poteva comunque discernere la forma diffusa della loro futura realizzazione.

La persistente colorazione eurocentrica dei concetti impiegati dalle scienze sociali mostra bene come il principio del relativismo metodologico sviluppato dall'etnologia fin dall'inizio del XX secolo non sia stato portato alle sue estreme conseguenze, come

cioè non sia giunto a mettere in discussione lo schema generale entro il quale questi nostri valori e le nostre istituzioni hanno preso forma. E questo quadro generale nel quale ciononostante permaniamo è quell'ontologia che conosciamo e che ho chiamato naturalismo, un'ontologia nella quale, a differenza di altre, ci sono le società, la natura, il destino storico, le abitudini culturali e una netta separazione tra gli ambiti del sociale e dell'economico, tra le cose e le persone, o tra il sapere scientifico e il credo religioso. Riconoscere la natura storicamente contingente di questa ontologia naturalistica non significa difendere l'iperrelativismo, come talvolta si sente dire; al contrario, significa promuovere lo sviluppo di strumenti analitici il più possibile scevri dei particolarismi storici che attualmente gravano sui concetti delle scienze sociali. Termini come "gravitazione" o "fotosintesi" sono universalmente validi perché si riferiscono agli stessi fenomeni in tutto il pianeta; nozioni come "società", "cultura" o "natura" non lo sono.

Ancora oggi la maggior parte degli studi antropologici sull'organizzazione socio-politica dei popoli che si trovano alle soglie della modernità continuano a trattare le loro istituzioni come se fossero esclusivamente preposte a disciplinare i rapporti tra gli esseri umani sul modello della società civile occidentale. Eppure la differenza considerevole tra le cosmopolitiche non moderne e gli operatori politici moderni è che le prime sono in grado di integrare i non umani nel collettivo o per meglio dire di riconoscere nei non umani dei soggetti politici che agiscono nei loro collettivi. In altre parole, i tipi di "società" che derivano da queste cosmopolitiche non sono affatto quelli in cui i moderni hanno sviluppato la loro esistenza: lungi dall'essere composte esclusivamente da esseri umani, esse sono associazioni miste di umani e non umani che investono forme incredibilmente diverse e, in questo senso, possono anche offrire spunti di riflessione sulle trasformazioni delle nostre stesse istituzioni politiche.

Prendiamo l'esempio del *clan*, un termine preso in prestito dagli scozzesi e che è diventato così comune da entrare a far parte del linguaggio quotidiano. Se guardiamo ai componenti di quello che gli etnologi chiamano *clan*, o qualsiasi altro gruppo di filiazione, non come lo definisce solitamente l'antropologia, cioè come un insieme di uomini che discendono da un antenato comune, ma come lo concepisce un popolo nel quale esistano simili forme di unità, allora scopriamo che il *clan* contiene molto di più dei soli esseri umani. Per fare un esempio: tra i Wodaabe Fulani del Sahel, il termine *dudal* è di solito usato dagli etnologi per designare una frazione di lignaggio, cioè la più grande unità segmentale che abbia valore di entità giuridica. Tuttavia, come ha ben chiarito Angelo Bonfiglioli, *dudal* si riferisce sia ad una stirpe di umani che ad

una stirpe di zebù che questi stessi uomini hanno selezionato nel corso delle generazioni. In questa maniera, come scrive Bonfiglioli, «la mandria è un linguaggio attraverso il quale l'ordine sociale può essere espresso e sacralizzato»⁴. Un gruppo di esseri umani, la stirpe *dudal*, e un gruppo di animali domestici, la mandria *dudal*, formano così un insieme continuo e interconnesso designato da uno stesso termine.

Ancora più impressionante è il caso di quello che nelle Ande è chiamato *ayllu*. Il termine Quechua *ayllu* definisce tradizionalmente un gruppo di parentela, una stirpe o una comunità autoctona su base territoriale e che si impegna in azioni comuni, in particolare per quanto riguarda le azioni rituali. Ora, se guardiamo nel dettaglio l'etnografia delle comunità andine, è ovvio che un *ayllu* è molto più di un gruppo umano: comprende anche piante, animali, spiriti del luogo e molto altro ancora. Ascoltiamo cosa dice Justo Oxa, un amerindiano della regione di Cuzco:

Un *ayllu* è come un tessuto, e tutte le cose del mondo - persone, animali, montagne, piante - sono come i fili che ne formano i motivi. [...] Così come un filo da solo non è un tessuto, un umano (*runa*) è sempre in-*ayllu* con gli altri esseri. Questo è *ayllu*.⁵

In altre parole, nel *clan*, nella stirpe, nel gruppo totemico o *ayllu*, c'è sempre molto di più che uomini, donne e bambini, siano essi vivi o morti: ci sono anche animali, piante, territori, divinità, spiriti, santuari, malattie, immagini, abilità tecniche e mille altre cose necessarie alla vita. E tutte queste componenti sono presenti fin dall'inizio; esse sono costitutive dell'unità mista formata da questi segmenti e non sopravvenute, aggiunte in seguito come scenario suggestivo per il teatro delle azioni umane o come meri dispensatori di metafore per meglio esprimere la socialità di queste azioni, come le scienze sociali hanno tendenza a trattarle.

L'idea che l'unità di misura dell'analisi antropologica sia fornita solo dall'uomo è come una forma di blocco che ha oscurato l'analisi delle dimensioni prettamente politiche della vita collettiva. E questo avviene nonostante questa stessa configurazione intellettuale antropocentrica affondi le sue radici in un passato ben riconoscibile, quello della lotta contro le istituzioni inegualitarie dell'*Ancien Régime* e della seguente rivoluzione giuridica e politica che fu necessaria per affrancarsene. Poiché infatti questa

⁴ Angelo Maliki BONFIGLIOLI, *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1988, p. 167.

⁵ Marisol DE LA CADENA, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham-London 2015, p. 44.

emancipazione ha reso necessaria una vera e propria epurazione: i non-umani sono stati espulsi dalla città per lasciarvi solo gli umani, gli unici soggetti capaci di diritto. La rappresentazione che i Moderni si sono dati della loro forma di associazione politica - un insieme di esseri umani liberi, uguali e padroni della propria persona che esercitano la loro libera volontà per dotarsi di istituzioni accettabili per tutti - questa rappresentazione è stata poi implicitamente trasposta divenendo modello di analisi per le società non moderne, insieme a una miriade di altre specificità della nostra società, come la divisione tra natura e cultura, tra credenza e conoscenza, o tra fatto e valore. È con questa concezione eurocentrica e antropocentrica della politica che una nuova comprensione delle forme di composizione dei mondi dovrà avere il coraggio di rompere.

Come fare per inaugurare questa rottura? Come si può passare da un mondo uniforme, ordinato secondo una grande divisione tra Natura e culture, a dei mondi diversi in cui uomini e non uomini costituiscono una moltitudine di assemblaggi, che possono tuttavia essere pensati come rispondenti ad alcuni tipi, e che rispecchiano altrettante trasformazioni reciproche? Prima di tutto, è necessario non soffermarsi sulla critica di questa o quella nozione del repertorio sociologico e risalire piuttosto ad un livello più profondo di elaborazione del mondo comune. Se necessario, bisognerà salire al livello in cui si individuano le regolarità nel mondo; regolarità che, se sistematizzate, hanno l'effetto di produrre forme di collettivi, concezioni del soggetto, teorie dell'azione, che sono specifiche di ampi universi sociali. Così facendo, il ricercatore non considera più le "società" come realtà già costituite - come è consuetudine nelle scienze sociali - ma cerca piuttosto di capire come si formano collettivi singolari, alcuni dei quali, essendo riusciti a rimuovere i non-umani dal potere politico, pensano ora a se stessi come "società".

Si potrebbe parlare di una deviazione ontologica per definire questo tipo di approccio; questo a condizione di precisare che non si tratta di una tesi su come è il mondo, ma di un'indagine sul modo in cui gli esseri umani rilevano certe caratteristiche degli oggetti che modificano la loro esistenza, per comporre con questi tasselli elementari dei mondi differenziati. Ed è proprio perché queste modalità primarie di identificazione del mondo sono distinte, che le forme di collettivi all'interno dei quali gli esseri umani si riuniscono possono anche essere considerate distinte. Gli uomini saranno immersi in configurazioni politiche, tipologie di scambio e di relazioni reciproche e con i non umani che variano molto, e che si modificano storicamente. Lo

scopo da perseguire è quindi quello di portare l'obiettivo critico delle scienze sociali ad un livello più fondamentale, al fine di renderle maggiormente in grado di cogliere la forma generale delle interazioni tra gli esseri. Da questo punto di vista, d'altronde, non si tratta più soltanto di scienze "sociali", poiché il sociale diventa piuttosto un effetto che una causa esplicativa; si tratterà piuttosto di una scienza generale degli esseri e delle relazioni, una scienza che deve ancora venire e alla quale l'antropologia e la filosofia contribuirebbero tanto quanto l'etologia, la sociologia, la psicologia, l'ecologia, la cibernetica e le scienze storiche.

Se alcuni antropologi - tra cui l'autore di queste righe - hanno posto questo compito sotto l'egida dell'ontologia, non si tratta però in alcun modo di rivendicare un'annessione da parte dell'antropologia di un campo prima riservato alla filosofia. Si tratta piuttosto di insistere sul fatto che il livello a cui deve situarsi l'analisi antropologica è più elementare di quello a cui ha operato fino ad oggi. Non si può spiegare il sistema di differenze nella maniera più propriamente umana di abitare il mondo considerando queste differenze come il prodotto derivato di questo o quel tipo di istituzione, organizzazione economica, infrastruttura tecnica, sistema di valori, visione del mondo, insomma come prodotto di tutti questi aspetti dei collettivi che le scienze sociali hanno ipostatizzati in istanze per evidenziare delle determinazioni. Tutti questi aspetti sono piuttosto il risultato stabilizzato di intuizioni più fondamentali su ciò che il mondo contiene e sulle relazioni tra le sue componenti umane e non umane. La parola ontologia sembra qui un termine appropriato per definire questo livello di analisi, che potrebbe essere visto come un livello pre-predicativo - per esprimerci nel linguaggio della fenomenologia - ma che si potrebbe dire a maggior ragione animato da un'esigenza di igiene concettuale: dobbiamo cercare le radici della diversità degli esseri umani ad un livello più profondo, quello delle differenze nelle inferenze che essi producono secondo le situazioni sulle tipologie di esseri che abitano il mondo e sui modi in cui questi esseri sono legati tra loro. Da qui derivano i tipi di collettivi che accolgono la vita comune e la natura della loro composizione; da qui derivano le forme di soggettivazione e di oggettivazione; da qui i regimi di temporalità e le forme di figurazione; da qui deriva infatti tutta la ricchezza della vita sociale e culturale.

Un primo passo di questo lavoro di rifondazione consiste nel definire meglio l'unità di analisi di cui si occupano le scienze sociali e che esse chiamano a vario titolo - secondo il loro campo di specializzazione e le loro inflessioni nazionali - una società, una cultura, una comunità, un ambiente sociale, una tribù, un gruppo socio-

professionale, e molti altri termini, che hanno tutti la caratteristica di limitare l'insieme di cui parliamo ai soli esseri umani. Il concetto di "collettivo" sembra qui preferibile. Bruno Latour lo ha introdotto alcuni anni orsono come corollario della sua teoria dell'attore-rete, e il suo vantaggio più evidente è che, a differenza di altri termini che designano insiemi organizzati di esseri, questo concetto non pregiudica né il contenuto di ciò che è associato né le modalità di assemblaggio. A differenza di Latour, però, per il quale il collettivo è il prodotto di una vera e propria azione di raccolta analitica attraverso la quale si associano vari tipi di esseri e di forze, io considero il collettivo piuttosto come la forma in cui ci si presentano i vari tipi di associazioni convenzionali di esseri umani e non umani di cui la storia dell'uomo nel mondo ci ha fatto pervenire degli echi. Tra queste associazioni ve ne sono, ovviamente, di talmente estranee che l'antropologia si è data il compito di descriverle, certo con un pregiudizio antropocentrico e prendendo la società umana come modello e punto di partenza della vita in comune, ma la cui ricchezza e complessità architettonica non è però in principio impossibile da restituire.

Queste forme stabilizzate di collettivi non sono state inventate da pochi antropologi lungimiranti per fornire modelli analitici ai loro colleghi; i loro principi di composizione sono del tutto espliciti agli esseri umani che ne fanno parte e che sanno ben valutare i loro meriti rispetto a quelli dei collettivi vicini. Per questo motivo sarebbe assurdo e pretenzioso riservare l'antropologia comparativa dei collettivi solo a quegli studiosi che siano riusciti ad affrancarsi dal fronte della modernizzazione. In sintesi, un collettivo, per come lo intendo io, è una forma stabilizzata di associazione tra esseri che può essere ontologicamente omogenea o eterogenea, i cui principi di composizione così come le modalità di relazione tra i componenti sono specificabili e suscettibili di essere affrontati in modo riflessivo dai membri umani di queste aggregazioni. Questo soprattutto quando si tratti di definire le relazioni con i collettivi vicini, dove questi principi e modalità non sono considerati validi. Come si può vedere, un collettivo così inteso non è conforme alle consuete categorie sociologiche dell'associazione alle quali siano stati aggiunti per completezza alcuni non-umani: una società più la sua natura, un'etnia più i suoi antenati, una civiltà più le sue divinità, una categoria socio-professionale più gli strumenti, le procedure e i materiali che utilizza. È difficile valutare in questo caso quale guadagno si potrebbe ottenere in termini di intelligibilità, dato che i non umani continuerebbero ad essere solo un abbellimento aggiunto ad un blocco massicciamente antropocentrico. Occorre piuttosto chiarire caso per caso i principi compositivi

dell'aggregato e il suo rapporto con altri aggregati della stessa natura o composti diversamente.

Riflettiamo su come procedere guardando brevemente ad un tipo di associazione, il collettivo animista, che è del tutto diverso da quello che solitamente consideriamo una società, poiché le combinazioni che articola tra umani e non umani non assumono la forma consueta a cui l'ontologia naturalistica ci ha abituati. In un'ontologia animistica, la maggior parte dei non-umani ha un'interiorità analoga a quella degli esseri umani, che li rende soggetti sociali a pieno titolo. Ma poiché ogni forma di essere è dotata anche di particolari disposizioni fisiche, può avere accesso solo a quel segmento del mondo che è predisposto per sua natura ad abitare, usare e attualizzare. Ogni forma di essere costituisce quindi un collettivo a sé stante, una specie sociale caratterizzata da una particolare morfologia, attitudini e tipo di comportamento, una sorta di raggruppamento che combina gli attributi di una specie naturale e di una tribù. Le tribù-specie, soprattutto quelle animali, sono deputate a vivere in collettivi che possiedono identiche strutture e proprietà: sono società complete, con capi, sciamani, rituali, abitazioni, tecniche, manufatti, che si riuniscono e litigano, provvedono alla loro sussistenza e si sposano secondo le regole. Per specie non bisogna intendere qui però solo gli esseri umani, gli animali e le piante, poiché in un regime animista quasi tutti gli esseri esistenti hanno una vita sociale. In tutto l'arcipelago animista - in Amazzonia, nell'America subartica, in Siberia, in parte del Sudest asiatico e in Melanesia - i membri di ogni tribù-specie condividono lo stesso aspetto fisico, lo stesso habitat, lo stesso cibo e lo stesso comportamento sessuale, e sono in linea di principio endogami.

È importante notare qui che i criteri delle differenze di forma e di comportamento che distinguono i collettivi non-umani gli uni dagli altri sono utilizzati anche per distinguere i vari collettivi umani. In un'ontologia animistica, l'idea dell'umanità come specie morale separata ha poco senso. Pertanto, ogni classe di esseri umani che si differenzia dalle altre per l'aspetto e i modi di fare è concepita come una particolare tribù-specie, come la tribù-specie delle scimmie lanose o quella dei caribù. Poiché infatti gli attributi distintivi dei gruppi umani che i moderni considerano come culturali (l'acconciatura, il costume, gli ornamenti, le armi, gli strumenti, le abitazioni, persino la lingua) sono invece percepiti nell'arcipelago animistico come disposizioni fisiche simili a quelle che permettono alle specie animali di condurre diversi tipi di vita (becchi, artigli, pinne, ali, foglie, rizomi, e modalità di comunicazione sonora o posturale). Inoltre, se l'appartenenza a ciascun collettivo si basa su una corporalità di

specie, cioè sul fatto di condividere uno stesso aspetto fisico, uno stesso habitat, uno stesso comportamento alimentare, l'identità del collettivo è definibile solo per il fatto che esso viene colto secondo lo stesso punto di vista dalle altre tribù-specie. E se la specie biologica serve da concreto modello analogico per la composizione di collettivi, ciò deriva dal fatto che questi collettivi, proprio come le specie, non sono mai integrati in una totalità funzionale di livello superiore: al di sopra delle tribù-specie degli indiani Achuar, delle tribù-specie di patate dolci, delle tribù-specie di pecari, niente è condiviso all'infuori di questo predicato astratto che gli etnologi che li osservano chiamano cultura. Ciò che i Moderni si erano abituati a vedere come “natura”, “soprannaturale” e “società” è quindi per gli animisti un mondo popolato da collettivi sociali con cui i collettivi umani formano relazioni secondo norme che si suppone siano comuni a tutti.

Che forma può assumere una cosmopolitica in questo caso? Poiché quasi tutti gli esseri sono persone, ognuna di esse libera e indipendente all'interno del collettivo in cui si svolge la sua esistenza, non possono essere i singoli esseri umani a costituire soggetti politici, e neppure le assemblee autonome all'interno delle quali gli esseri di ogni specie si associano ai loro congeneri per esistere sovranamente. No, i veri soggetti politici sono le relazioni tra i collettivi: rapporti di seduzione, scambio di servizi, predazione o addomesticamento, che variano a seconda delle circostanze e delle comunità, ma che hanno tutti la caratteristica di trattare l'alter ego come una persona di pari status. Una persona viene uccisa o adottata, mangiata o nutrita, aiutata a riprodursi o trattata come un bambino, a seconda che si tratti di un amico o di un nemico, di un animale cacciato o del piccolo di animale selvatico che viene allevato, di una pianta coltivata o di una pianta selvatica, di uno spirito maligno o di uno spirito protettivo. È in questi rapporti molto differenti da persona a persona, degli esseri umani tra di loro come con i non-umani, che si cristallizzano i rapporti dei mondi. Rapporti che, secondo Jacques Rancière, formano la trama della politica, molto più che i rapporti di potere. Perché, come scrive Rancière:

Un soggetto politico non è un gruppo che “prende coscienza” di sé, si dà voce, impone il suo peso nella società. È un operatore che unisce e disgiunge le regioni, le identità, le funzioni, le capacità esistenti nella configurazione di una data esperienza.⁶

⁶ Jacques RANCIÈRE, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, p. 65.

In questo senso, qualsiasi operatore, umano o non umano, è in grado di diventare un agente politico qualora riesca a mettere insieme cose che inizialmente non hanno connessioni intrinseche, soprattutto perché sembrano appartenere a regimi ontologici diversi. Il cacciatore Achuar che rivolge un incantesimo mentale all'anima della scimmia lanosa che sta inseguendo è un agente politico perché collega con questo mezzo due comunità di persone che vivono in mondi fisici diversi; quanto alla scimmia lanosa, è anch'essa divenuta un agente politico, e per lo stesso motivo, quando in precedenza, aveva visitato in sogno lo stesso cacciatore per dargli un appuntamento nella foresta.

Ovunque sul nostro pianeta, queste relazioni del mondo si presentano ai nostri occhi di naturalisti senza che riusciamo sempre a decifrarle come espressioni politiche. Prendiamo ad esempio - per passare ad un registro molto lontano da quello dell'animismo - il caso di un vulcano andino minacciato da una compagnia mineraria, che viene difeso dalle comunità indigene non tanto come una risorsa da proteggere, ma come membro a pieno titolo del collettivo misto di cui l'uomo fa parte con le montagne, le mandrie, i laghi e i campi di patate⁷. O ancora, quando i Maori hanno ottenuto dal Parlamento neozelandese il riconoscimento della personalità giuridica del fiume Whanganui, non tanto per conservare i loro diritti d'uso ancestrali su di esso, ma perché, ancora una volta, esso appartiene a un collettivo più ampio di cui gli esseri umani sono solo una componente⁸. Per tornare al registro animista, non dovrebbe dunque sorprendere che i rappresentanti della comunità di Sarayaku venuti a Parigi durante il COP 21⁹ per chiedere il riconoscimento delle terre che abitano nell'Amazzonia ecuadoriana, non lo abbiano fatto invocando la conservazione della biodiversità, la protezione dell'ambiente contro le compagnie petrolifere, o addirittura la loro autoctonia. No, essi sostengono che si debbano conservare delle relazioni piuttosto che uno spazio, cioè:

il rapporto materiale e spirituale che i popoli indigeni hanno con gli altri esseri che abitano la foresta vivente. [...] [La foresta è vista come] composta interamente da esseri viventi e

⁷ Marisol DE LA CADENA, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham-London 2015.

⁸ Victor DAVID, *Le fleuve Whanganui, sujet de droit : question d'éthique?*, in Séverine BLAISE, Carine DAVID, Victor DAVID (ed.), *Le développement durable en Océanie : vers une éthique nouvelle ?*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2015, pp. 247-260.

⁹ Conferenza di Rio sui cambiamenti climatici, Parigi, 30 novembre - 12 dicembre 2015.

dalle relazioni di comunicazione che questi esseri mantengono tra loro; [in modo che tutti] questi esseri, dalla più piccola pianta agli spiriti protettivi della foresta, sono persone (*runa*) che [...] vivono in comunità e sviluppano la loro esistenza in modo simile a quello degli esseri umani.¹⁰

Piuttosto che vedere in questo tipo di ragioni e movimenti delle manifestazioni di superstizioni folcloristiche o infantili - posizione condiscendente questa condivisa tanto dal liberalismo *laissez-faire* che dalla sinistra prometeica - è più giudizioso di leggersi ciò che essi ci offrono: un formidabile stimolo a pensare nuovamente l'azione politica e la convivenza in un mondo dove la natura e la società non sono più irrimediabilmente dissociate.

Nota bibliografica

Angelo Maliki BONFIGLIOLI, *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1988.

Victor DAVID, *Le fleuve Whanganui, sujet de droit : question d'éthique ?*, in Séverine BLAISE, Carine DAVID, Victor DAVID (Ed.), *Le développement durable en Océanie : vers une éthique nouvelle ?*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2015, pp. 247-260.

Marisol DE LA CADENA, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham-London 2015.

Philippe DESCOLA, *De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ?*, in Philippe DESCOLA, *Les natures en question*, Odile Jacob et Collège de France, Paris 2018, pp. 121-136.

Bruno LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

¹⁰ “Kawsak Sacha – Selva viviente: Propuesta de los Pueblos Originarios frente al cambio climático, Presentado por El Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku”, COP21, Paris, 30 noviembre - 11 diciembre 2015, <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/11/17/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/>

Jacques RANCIERE, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995

Heinrich RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübingen-Leipzig 1899, tr. fr. Anne-Hélène Nicolas, *Science de la culture et science de la nature. Suivi de Théorie de la définition*, Gallimard, Paris 1997.

Roy WAGNER, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981 (1975).

Sitografia

“Kawsak Sacha – Selva viviente: Propuesta de los Pueblos Originarios frente al cambio climático, Presentado por El Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku”, COP21, Paris, 30 noviembre - 11 diciembre 2015, <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/11/17/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/>