

Corpi e nature: per un prospettivismo cosmologico oltre l'etnocentrismo

*(Bodies and Natures: For a Cosmological
Perspectivism Beyond Ethnocentrism)*

Luca Filaci

University of Cagliari – IT

Abstract

In the following paper, we will focus in particular on the research and reflections carried out by the French anthropologist Philippe Descola, who offers us a useful perspective to radically rethink the conceptualisation that, through a millenary movement, has led our Western culture, represented by what he calls the Moderns (borrowing an expression from Bruno Latour), to objectify the natural environment and to deploy it as a separate and unmanageable entity to be dominated.

Keywords: bodies, natures, ethnocentrism, anthropocentrism

Abstract

Nel seguente lavoro ci soffermeremo in particolare sulle ricerche e le riflessioni svolte dall'antropologo francese Philippe Descola, il quale ci offre un'utile prospettiva per ripensare in maniera radicale la concettualizzazione che, attraverso un movimento millenario, ha portato la nostra cultura occidentale, rappresentata da quelli che lui definisce i Moderni (riprendendo un'espressione di Bruno Latour), a

oggettivare l'ambiente naturale e a dispiegarlo come un'entità separata e ingestibile da dover dominare.

Parole chiave: corpi, nature, etnocentrismo, antropocentrismo

Nel seguente lavoro ci soffermeremo in particolare sulle ricerche e le riflessioni svolte dall'antropologo francese Philippe Descola, il quale ci offre un'utile prospettiva per ripensare in maniera radicale la concettualizzazione che, attraverso un movimento millenario, ha portato la nostra cultura occidentale, rappresentata da quelli che lui definisce i *Moderni* (riprendendo un'espressione di Bruno Latour), a oggettivare l'ambiente naturale e a dispiegarlo come un'entità separata e ingestibile da dover dominare.

Va sottolineato come il punto centrale in questo contesto non sia assolutamente voler riesumare qualche immagine mitizzata di un'umanità primigenia e non corrotta dai costumi moderni e occidentali¹, quanto piuttosto provare ad abbracciare un effettivo e rigoroso anti-etnocentrismo che sia in grado di riconoscere le diverse modalità di essere umani e di rapportarsi al mondo circostante che nei diversi tempi e luoghi hanno colorato il pianeta, e continuano a farlo:

Attenzione all'etnocentrismo! La "rivoluzione neolitica" del Vicino Oriente non è uno scenario universale le cui condizioni di manifestazione e i cui effetti concreti e ideologici sarebbero trasferibili tali e quali al resto del mondo. Negli altri luoghi in

¹ Lo stesso Descola evidenzia molto efficacemente come questa stessa tendenza a idealizzare le altre popolazioni umane così dette "primitive" sia il frutto di un certo tipo di separazione ontologica che ha agito nella cultura occidentale anche sotto la veste dell'estetizzazione morale degli altri popoli e della "natura selvaggia" in autori come Rousseau, Thoreau, Emerson, che agisce fortemente ancora oggi in molti fenomeni contemporanei della nostra società. Questa concezione tuttavia, sottolinea l'autore, ha radici molto più antiche, è infatti riscontrabile già nella separazione tra selvaggio e domestico operata dai romani (Descola 2021: 64–72).

cui è nata l'agricoltura, la domesticazione e la gestione delle piante coltivate sembrano essersi sviluppate in contesti tecnici e mentali che [...] non hanno affatto favorito l'emergere di una distinzione mutualmente esclusiva tra un ambito antropizzato e un settore residuale inutile all'uomo o votato ineluttabilmente a cadere sotto la sua dominazione (Descola 2021: 67).

È importante tenere a mente l'approccio metodologico che guida le riflessioni e le ricerche sul campo di Descola, a partire da cui stiamo sviluppando il nostro discorso, vale a dire quello di non voler mai assegnare una definizione conclusiva dell'essere umano, fosse anche in negativo o per confronto (ad esempio con l'*animot*²). Proprio a partire dai diversi studi sul campo che l'antropologia ci ha fornito negli ultimi decenni, così come alcune traiettorie filosofiche del XIX e XX secolo (Foucault 2016: 366–367; Nietzsche 1979: 16; Derrida 2021: 156), è ingenuo e improprio voler trovare una essenza umana definitiva, sia a livello naturale che culturale³.

Un punto che l'autore mostra con grande efficacia è quello per il quale a partire dalla fondazione della soggettività moderna si istaura un vincolo dualistico inscindibile che si muove in tutte e due le direzioni, vale a dire quella del soggetto e dell'oggetto. Esiste un soggetto autonomo, distaccato dal mondo, in grado di descriverlo al meglio e di dominarlo violentemente solo perché esiste fuori di sé un oggetto che lo giustifica e lo fonda continuamente. E lo stesso vale per la

² Coniando il termine *animot* dalla crasi tra la parola francese *animal* (animale) e *mot* (parola) il filosofo francese vuole mostrare il fatto che quando parliamo degli animali in realtà ci si riferisce a un'entità linguistica e mai veramente a quel singolo, unico, corpo. Un grande calderone, quello dell'Animale, in cui facciamo rientrare tutte le forme di vita che non siano umane, dal moscerino alla giraffa (Derrida 2021).

³ Il punto è tenere insieme, come ci ricorda Angioni, sia la diversità che l'identità delle varie manifestazioni dell'umano, poiché nessun gruppo umano o individuo è riducibile a uno solo di questi due estremi (Angioni 2011: 13).

sussistenza stessa dell'oggetto che esiste solo in funzione del soggetto a lui contrapposto. Così scrive Descola a proposito della diffusione della prospettiva nell'arte pittorica occidentale, emblema stesso del primato assegnato alla vista rispetto agli altri sensi che è senza dubbio uno degli archetipi fondativi di questo tipo di dispositivo ontologico:

Tale "oggettivazione del soggetto" produce un duplice effetto: crea una distanza tra l'uomo e il mondo e allo stesso tempo fa dell'uomo la condizione di acquisizione di autonomia delle cose; sistematizza e stabilisce l'universo esteriore conferendo allo stesso tempo al soggetto un controllo assoluto sull'organizzazione di questa esteriorità appena conquistata.

L'autore ci riporta una varietà molto ampia di esempi frutto della ricerca antropologica sul campo, dall'America meridionale e centrale, alla Siberia, al Canada, all'Africa centrale e settentrionale, all'India, ecc. Con le doverose ed essenziali differenze che caratterizzano queste popolazioni, possiamo apprezzare le variegate declinazioni con cui questi gruppi umani si relazionano con il resto del circostante, attuando delle cosmologie anti-essenzialiste, in cui non vi è un'essenza umana che si contrappone a quella animale, vegetale o inorganica ma assistiamo spesso a un processo metamorfico in cui le diverse forme di vita interagiscono attraverso relazioni multiple e spesso aleatorie. Tutto questo grazie a un *multinaturalismo* che gli permette di percepirsi come nodi in una rete infinita di scambi e trasformazioni continue:

[Per] i Makuna [...] le categorizzazioni ontologiche sono ancora più flessibili rispetto a quelle achuar, per via della capacità di metamorfosi che viene riconosciuta a tutti: gli umani possono diventare animali, gli animali possono convertirsi in umani e l'animale di una specie può trasformarsi

in un animale di un'altra specie. *La presa delle tassonomie sul reale è dunque sempre relativa e contestuale*, in quanto il continuo scambiarsi di aspetto *non permette di attribuire identità stabili alle componenti viventi dell'ambiente*. [Per] gli [...] Amerindiani [...] le caratteristiche attribuite alle entità che popolano il cosmo non dipendono tanto da una definizione preliminare della loro essenza, quanto dalle *posizioni relative che occupano le une rispetto alle altre* [...] L'identità degli umani, vivi e morti, delle piante, degli animali e degli spiriti è completamente relazionale, dunque soggetta a mutazioni o metamorfosi a seconda dei punti di vista adottati. [...] Dalle foreste lussureggianti dell'Amazzonia alle lande ghiacciate dell'Artico canadese, alcuni popoli percepiscono dunque la loro presenza nell'ambiente in un modo diverso rispetto al nostro. Non pensano se stessi come collettivi sociali che gestiscono le loro relazioni con un ecosistema, ma come *semplici componenti di un insieme più vasto all'interno del quale non viene stabilita nessuna distinzione effettiva tra umani e non umani* (Descola 2021: 19–28).

Dunque ciò che pare importante sottolineare in questo scenario è soprattutto la possibilità di riconoscere delle modalità di relazione con il reale del tutto differenti dalle nostre e allo stesso modo legittime⁴. Per quanto vada riconosciuto che ogni cultura crea attorno a ogni individuo una sorta di atmosfera familiare che impedisce, se non forse in alcuni casi privilegiati, di superare le sbarre che ci separano dalle

⁴ «Queste costruzioni cosmologiche incastonate definiscono le identità singolari attraverso le relazioni che istituiscono piuttosto che in virtù di sostanze o essenze reificate, rinforzando così la porosità delle frontiere tra le diverse classi di esseri, così come tra l'interno e l'esterno degli organismi. [...] toccare con mano una differenza [...] che separa l'Occidente moderno da tutti questi popoli del presente e del passato che non hanno ritenuto necessario procedere a una naturalizzazione del mondo» (Descola 2021: 44).

altre, tuttavia la sfida in gioco qui è proprio provare a dissolvere la pretesa di assoluto e di oggettività che la nostra storia culturale ci ha inculcato⁵.

Il tentativo di voler sempre concettualizzare, categorizzare, analizzare ogni singolo fenomeno, culturale e naturale, ci impedisce di riconoscere la vitalità caleidoscopica che ribolle in tutte le altre forme di vita, di ogni tipo.

La questione è provare ad avvicinarsi alla visione del mondo di altri gruppi umani senza pensare che siano solamente dei tentativi ancora abbozzati e in fieri di attingere a quella oggettività universalizzata che invece regnerebbe nel nostro contesto (Descola 2021: 101).

Non si tratta dunque di creare un'ennesima tassonomia asfissiante⁶ in cui il pensiero di queste popolazioni, anche se riconosciuto nella sua autonomia, è sempre inquadrato come uno stadio primitivo e inserito in una struttura gerarchica il cui vertice è occupato dalla nostra logica, creatrice della struttura stessa.

Un aspetto decisivo all'interno di questo movimento di decentramento prospettico che stiamo sviluppando, che vada oltre l'etnocentrismo, è sicuramente quello di non volersi schiacciare su nessuno dei due estremi che cercano di dare conto della relazione natura-cultura. I quali, in parte, riproducono un antico dualismo, vale a dire quello tra materialismo ingenuo e spiritualismo idealistico. Da una parte abbiamo il monismo naturalista che vorrebbe ridurre ogni manifestazione culturalista alla sua origine biochimica e geografica, mentre dall'altra il relativismo culturale il quale sostiene che è solo la

⁵ «Il rifiuto del dualismo non porta né al relativismo assoluto né a un ritorno a modi di pensare che il contesto attuale ha reso obsoleti. È possibile riflettere sulla diversità degli usi nel mondo senza cedere al fascino del particolare e neppure all'anatema contro le scienze positive» (104).

⁶ «La traccia è un segno, e un segno rimanda a qualcos'altro, ad un senso per comprendere il quale occorre un segno ulteriore e così via: è questo il labirinto del linguaggio» (Cimatti 2013: 114).

dimensione semiotica e simbolica a dare forma e struttura all'ambiente naturale stesso (Descola 2021: 97–98).

Queste due visioni si muovono entrambe sul presupposto che esista un'unica, universale, sempiterna "natura" oggettiva e (sempre di più) oggettivabile.

Si tratta dunque di intercettare quel comune reticolo di saperi e dunque di pratiche sociali e culturali concrete, quegli ordini del discorso (Foucault 2014) e del pensiero che circoscrivono l'*episteme* specifico in cui si muovono le nostre prese di posizione.

Tentare di uscire dall'orizzonte ristretto che offre la contrapposizione tra un riduzionismo materialista ormai anti-scientifico e uno spiritualismo inconsapevole e anacronistico. Spaccare la logica binaria fatta sempre e solo di due termini in lotta e assaporare la molteplicità delle diverse e infinite *nature*, così come gli sterminati modi di "fare umanità". Una molteplicità non unificabile né unificata, una specificità data dalla pluralità degli esseri e dei modi di essere, una somma di frammenti vibranti senza sintesi unificatrice⁷.

Su questo punto è di grande interesse la riflessione di Bernhard Waldenfels che sottolinea come la nostra stessa esperienza corporea sia attraversata da questo abitare la soglia tra natura e cultura e quanto sia ancora potente nel nostro contesto culturale il dualismo di matrice cartesiana, così come la scissione tra natura e cultura come prodotto specifico della nostra tradizione:

A partire da Descartes la dualità di mondo interiore

⁷ Su questo punto sono interessanti anche le riflessioni sviluppate da Bernhard Waldenfels a proposito dell'interculturalità e i rischi che essa porta con sé, così come sul ruolo decisivo svolto dall'etnografia e dall'antropologia culturale nella formazione del concetto di *estraneo*: «si costituisce una terra di nessuno, una regione di confine, che collega e separa allo stesso tempo. Ciò che così si presenta nella sola misura in cui si sottrae all'afferramento proprio lo denominiamo estraneità» (Waldenfels 2006).

culturalmente curato e mondo esterno tecnicamente elaborato diventa un tema costante. [...] Costruzioni dualistiche conducono ad alternative estreme come naturalismo o culturalismo, materialismo o spiritualismo. [...] L'opposizione di natura e cultura [...] è [...] una "creazione artificiale della cultura". Ci muoviamo, come esseri corporei, sulla soglia tra natura e cultura⁸.

È interessante come questo dualismo rimandi a una delle dicotomie fondamentali che stanno alla base della nostra concezione del soggetto, vale a dire quella Creatore-creato. Ovviamente questa rimanda subito alla *Creatio ex nihilo* (creazione dal nulla) dell'universo da parte del Dio cristiano, così come all'immagine del demiurgo presente nel Timeo platonico, con le dovute differenze, in particolare la messa in gioco della categoria del nulla nel racconto biblico. In entrambi i casi comunque vi è una differenza radicale di status ontologico tra il creatore e ciò che esso produce. Da una parte abbiamo un soggetto attivo e con una volontà libera, mentre dall'altra un oggetto passivo, inerte e condizionabile. Non è difficile notare come questa scissione si riproponga su vari livelli in quella che abbiamo chiamato ontologia naturalistica, a cui appunto apparteniamo.

Questo schema ontologico si ripete ovviamente nel rapporto umano-Natura in cui al regno della libertà dello spirito e dell'intelletto si contrappone un mondo naturale meccanicisticamente determinato, disponibile a essere manipolato e consumato a piacimento. Questo modello si estende anche al concetto di creazione individuale, sia essa artistica, agroalimentare, tecnico-scientifica, letteraria, artigiana,

⁸ Intervento relativo al II seminario, titolato «Il corpo vivo come medium originario e il corpo fisico come veicolo della tecnica: fenomenologia e fenomenotecnica», tenuto dal professor Waldenfels presso l'Università di Cagliari nel quadro del ciclo seminariale: "Margini e abissi dell'esperienza", 6-8 giugno 2023.

filosofica, ecc. Non è un caso, infatti, che la maggior parte delle metafore utilizzate per descrivere questo processo di creazione divina provengano, sia nella tradizione cristiana che in quella greca, esattamente dal mondo dell'artigianato (Descola 2021: 366–367).

Dunque non possiede alcun carattere di universalità la concezione secondo la quale è il lavoro, inteso in senso ampio, cioè come produzione, creazione, a caratterizzare l'umano, giacché anch'esso è il frutto della nostra specifica e limitata tradizione culturale.

In alcune popolazioni amazzoniche, ad esempio, la produzione artigianale di alcuni oggetti di vimini è il risultato di un processo di mimetismo ontologico in cui l'autore viene concepito solamente come un viatico affinché si lasci spazio alla metamorfosi in questione:

Il lavoro dell'artigiano del vimini wayana, lungi dall'essere inteso nei termini della produzione-creatrice di una cosa nuova a partire da una materia inerte che viene plasmata dall'arte e dal progetto di un agente autonomo, si presenta dunque come ciò che rende possibile una vera e propria metamorfosi, ovvero il cambiamento di stato di un'entità che esisteva già come soggetto e che in questo passaggio conserva tutto o parte dei propri attributi (Descola 2021: 368–369).

Questo confronto culturale mette radicalmente in questione la pretesa, molto diffusa, di essere gli unici fautori di qualunque tipo di creazione, di riuscire a plasmare il sostrato ontologico che ci unisce tutti e ci invita invece ad assumere un atteggiamento più umile e attento agli infiniti microcosmi di concause che hanno portato e portano al concretizzarsi di un'idea, di un'opera d'arte, di una scoperta

scientifico, di un manufatto, così come della soggettività stessa⁹.

Bibliografia

Angioni, G. (2011). *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*. Nuoro: Il Maestrale.

Cimatti, F. (2013). *Filosofia dell'animalità*. Bari: Editori Laterza.

Derrida, J. (2021). *L'animale che dunque sono*. Milano: Rusconi.

Descola, P. (2021). *Oltre natura e cultura*. Milano: RaffaelloCortina Editore.

Foucault, M. (2014). *L'ordine del discorso e altri interventi*. Torino: Einaudi.

Foucault, M. (2016). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.

Nietzsche, F. (1979). *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. Vol. I. Milano: Adelphi.

Waldenfels, B. (2006). *Fenomenologia dell'estraneo*. Milano: RaffaelloCortina Editore.

⁹ «L'Altro non lo possiamo toccare, è l'insieme dei condizionamenti, delle tradizioni, delle "storie" appunto che dobbiamo introiettare per diventare umani: non a caso Vygotskij definisce questo come un vero e proprio "processo di trapianto". La completa realizzazione del desiderio di "io", il sogno di ogni soggettività liberata, in effetti coincide con il massimo di assoggettamento. Il problema non è liberare "io", bensì liberarsi da "io"» (Cimatti 2013: 180).