

# Non siamo mai stati coevi.

## Per una storicizzazione della soggettività intraspecifica dell'*ontological turn*

Giulia Marotta

*We Have Never Been Contemporary: For a Historicization of the Intraspecific Subjectivity of the Ontological Turn*

**Abstract:** Analysing the ontological turn's fundamentals, this paper aims at highlighting inherent contradictions within this theoretical framework, particularly concerning the denial of coevity between an 'us' and a 'them', imposed by Viveiros de Castro. The Brazilian anthropologist advocates for a methodological revolution in ethnography, achievable through the metamorphosis across different perspectives-ontologies: only by fully embodying the Other, entering their worlds and destroying our own initial subjectivity – and thus history – a valid and considerable ethnography is possible. The aim is to underscore the importance of historicization amongst the anthropological discourse, diverging from Viveiros' metamorphosis to understand the Other, which precludes the potential comprehension between concurrently existing subjects. Indeed, according to the ontological turn's theory – echoing the Latours' *We have never been modern – we have never been contemporary*. Rejecting essentialized cultural-ontological viewpoints, this paper proposes a *creative translation* as opposed to metamorphosis: based on the metaphor and on the co-production characterizing the ethnographic encounter, this translation accommodates abduction. Ernesto de Martino's theories will be fundamental for the exhortation to historicization, as he advocated for an auto-reflexive approach to elucidate the historical contexts that engender particular power dynamics already in the early 20th century. The question which springs to mind is: how does a political aim – and therefore historical – as the Viveiros de Castros' one, can be achieved by throwing the subject out of history?

**Keywords:** Ontological turn; Viveiros de Castro; Ernesto De Martino; Historicization; Ethnography.

### 1. Introduzione

Attraverso un'analisi delle proposte della svolta ontologica si tenterà di

---

\* Università di Bologna (giuliamaria.marotta@studio.unibo.it; ORCID: 0009-0006-5356-5592).

mettere in luce alcune contraddizioni di tale teoria, concentrandosi in particolare sulla negazione di coevità tra un 'noi' e un 'loro', imposta da Viveiros de Castro. L'obiettivo è mostrare quanto importante, all'interno del discorso antropologico, sia la storicizzazione, grazie alla quale è stato possibile superare la divisione su cui si basavano le separazioni tra dei 'civili' e dei 'selvaggi', ovvero quella che non poneva gli Altri all'interno del *nostro stesso tempo*. Difatti, sembrerebbe che per i teorici della svolta ontologica – riprendendo il *Non siamo mai stati moderni* di Latour – *non siamo mai stati coevi*.

Partendo dal presupposto, alla base delle speculazioni della svolta ontologica, di dover attuare una metamorfosi per comprendere l'Altro, si nega la possibilità che vi possa essere una comprensione tra due soggetti presenti. Come scrive Viveiros de Castro “non c'è una voluta dialettica tra il 'Sé' e l'altro', poiché non c'è sintesi né coproduzione, ma c'è piuttosto avvicendamento e disgiunzione, cioè uno scambio (di prospettive)”<sup>1</sup>; in questo scambio uno dei due poli deve quindi essere annientato, o assimilato, per poter vedere prevalere l'altro. Alla metamorfosi auspicata da Viveiros de Castro si contrapporrà una *traduzione creatrice*<sup>2</sup>, che basandosi sulla co-produzione caratterizzante l'incontro etnografico è capace di lasciar spazio all'incomprensione, evitando di inglobare l'alterità.

La domanda che sorge spontanea è: come può uno scopo politico – e dunque storico – come quello di Viveiros de Castro, realizzarsi gettando fuori dalla storia i soggetti?

## 2. La svolta ontologica

Nell'ultimo decennio del secolo scorso l'antropologia ha visto nascere al suo interno una proposta per una nuova svolta che, a detta dell'antropologo cui si è soliti fare riferimento in quanto suo ideatore, E. Viveiros de Castro, ha come obiettivo una rivoluzione interna alla disciplina. Conosciuta con il nome di *svolta ontologica*, questa teoria vorrebbe attuare una vera e propria *decolonizzazione del pensiero* per smettere di stare *alle spalle del nativo*, come proponeva l'antecedente svolta interpretativa attuata da C. Geertz. Centrale nella metodologia appartenente alla svolta ontologica è quello che dal suo teorico viene chiamato *prospettivismo amerindiano*. Infatti, Viveiros de Castro costruisce l'intera teoria, generalizzando e uni-

---

<sup>1</sup> Viveiros de Castro (2019, 58).

<sup>2</sup> Cfr. Nubile (2017).

versalizzando proprio come quella tradizione antropologica da cui cerca di allontanarsi, sull'osservazione di questa 'ontologia' in parte delle società amazzoniche. Con il termine 'ontologia' Viveiros de Castro vuole riferirsi a quelle che una volta, in antropologia, venivano chiamate 'visioni del mondo' o 'credenze', tentando di elevarle a sistema filosofico caratteristico di una determinata società.

Per Viveiros de Castro il prospettivismo amerindiano, oltre a essere caratteristico delle 'metafisiche cannibali', dovrebbe essere utilizzato come nuovo paradigma dalla pratica etnografica ed antropologica. Difatti, il prospettivismo consiste nell'assumere che esistano più mondi, ognuno equivalente ad un particolare punto di vista, a cui accedono non soltanto gli appartenenti al genere umano, ma ogni specie vivente. Il punto centrale è l'attribuzione di un'umanità ad ogni specie animale, per cui "gli animali e gli spiriti vedono sé stessi come umani: si percepiscono come (o diventano) esseri antropomorfi [...] ed esperiscono le proprie abitudini e caratteristiche nella forma di cultura"<sup>3</sup>. L'antropologia dovrebbe quindi rifiutare il relativismo che ha caratterizzato il suo sguardo per più di un secolo e considerare l'esistenza di più mondi, senza assumerne uno come 'più vero' di un altro.

Altro fattore del prospettivismo amerindiano da cui dovrebbe attingere la pratica antropologica è dato dalla figura dello sciamano: unico essere in grado di poter cambiare prospettiva, e quindi in grado di trasformarsi in qualsiasi altra specie e di poter vedere più mondi. Per Viveiros de Castro l'antropologo dovrebbe, proprio come lo sciamano, attuare una 'metamorfosi' nell'Altro per poter vedere il mondo che vede lui, e non tentare di spiegare o comprendere il mondo altrui dal proprio. In questa prospettiva sembra che la 'cultura', concetto totalmente rinnegato dai teorici della svolta ontologica, venga sostituita dal 'mondo', o meglio ancora dall' 'ontologia'.

Si ha quindi una proposta teorica, un "esperimento mentale"<sup>4</sup>, che partendo dal presupposto che esista una molteplicità di mondi caratterizzati dalla propria specifica ontologia, vuole conoscere l'Altro attraverso una metamorfosi, senza tentare di spiegare il *suo mondo*, ma invece far sì che questa conoscenza possa portare a modificare, migliorandola, l'ontologia di partenza dell'antropologo.

### **3. Da cultura a ontologia, e viceversa**

Viveiros de Castro parte dalla critica al dualismo cartesiano che, opponen-

---

<sup>3</sup> Viveiros de Castro (2019, 33).

<sup>4</sup> Ivi (50).

do la *res cogitans* alla *res extensa*, è stato poi traslato in ogni area del pensiero umano, tra cui ovviamente spicca il modello che vede opporsi una Natura universale contro molteplici culture particolari. Vero è che questo modello, asserendo che la visione corretta e inattaccabile dell'unica natura fosse data dalla scienza occidentale, è spesso sfociato nell'assolutizzazione del concetto di *cultura*, affiancandolo in modo rischioso a quello che nel corso del Novecento è stato associato al concetto di *razza*, tra cui spicca una cultura 'superiore' e 'giusta' perché in possesso delle 'verità epistemiche'.

Il dualismo cartesiano ha caratterizzato ogni disciplina di studi occidentale, e per Viveiros de Castro ha in qualche modo protratto, e continua a farlo, una colonizzazione del pensiero altrui. È certo che il sapere egemonico occidentale ha imposto – fin dove è riuscito ad arrivare – un certo tipo di organizzazione, sociale o politica che sia; ma è anche vero che nonostante la predominanza del dualismo cartesiano nel panorama teorico occidentale, all'interno delle diverse correnti scientifiche e filosofiche, sin dalla nascita delle teorie cartesiane, si tenta di sfuggire a questo modello dicotomico.

Si può dire senza alcun dubbio che il naturalismo, e di conseguenza il dualismo su cui si basa, abbia portato a conseguenze politiche disastrose, come d'altronde già notava Ernesto de Martino nel 1949:

Il *naturalismo* della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la *naturalità* con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. [...] il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di *cose* più che di *persone*, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile<sup>5</sup>.

Altrettanto certo è lo scopo principalmente politico di Viveiros de Castro, ma quest'ultimo sembrerebbe dimenticarsi come la sua teoria dovrebbe porsi anche all'interno di una prospettiva antropologica, la quale per definizione si basa sulla pratica etnografica in cui viene attuata l'ossimorica osservazione partecipante. Viveiros de Castro prova a fuggire dal rappresentazionalismo antropologico per cui "il letterale diventa metonimico"<sup>6</sup>, tentando di riportare un'analisi in cui le 'ontologie indigene' vengono presentate nello stesso modo in cui l'antropologo le incontra sul campo, andando in tal modo a minare la metodologia base dell'etnografia e trasformando l'antropologia in un "atlante di metafisiche"<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> De Martino (2021, 18-19).

<sup>6</sup> Brigati (2021, 86).

<sup>7</sup> Brigati (2019, 331).

Sembra che, oltre a richiamarsi a Lévy-Bruhl<sup>8</sup>, Viveiros de Castro lo imiti, involontariamente, nel suo percorso teorico, che infine si svela paternalista: come Lévy-Bruhl, l'antropologo brasiliano tenta di allontanarsi da una visione egemonica etnocentrica, o almeno così percepita, per poi alla fine ricaderci. Il primo cercava di distaccarsi totalmente dall'assolutismo morale all'interno del panorama filosofico di inizio Novecento, arrivando però a sviluppare la teoria della 'mentalità pre-logica' dei 'primitivi'; il secondo, nel tentativo di porre al centro il 'discorso nativo' per donargli dignità filosofica al pari di quella accordata ai sistemi filosofici occidentali, sfocia in un'assolutizzazione della separazione tra un 'noi' e un 'loro' dettata da una retorica salvifica, ormai abbandonata da tempo in antropologia.

È paradossale come nel tentativo di riconoscere le *ontologie indigene* come sistemi concettuali sistematici e indipendenti, Viveiros finisca per trasformare l'etnografia in un'osservazione asettica, che un po' ricorda le ricerche scientifiche del tanto criticato naturalismo occidentale; in tal modo sembra ignorare che quelle che lui vuole chiamare ontologie, culture o metafisiche, non determinano a priori il soggetto, ma sono composte dalla somma di soggettività che partecipano attivamente alla formazione e alla sopravvivenza di quelle che vengono percepite come tradizioni, ma che in realtà sono in costante rielaborazione.

#### **4. La traduzione si fa creatrice**

Viveiros de Castro critica il presupposto, spesso assunto all'interno dell'antropologia, per cui i fattori in comune prevalgono sulle differenze, considerando "l'identità o la 'medesimezza' come la negazione stessa della connessione"<sup>9</sup>. Sostiene, dunque, che durante l'atto conoscitivo l'antropologo non dovrebbe spiegare alcunché di quello che incontra nel suo studio raffrontandolo a concetti più familiari – sostanzialmente tradurre –, ma dovrebbe riportare ciò che osserva attraverso la metamorfosi: potremmo dire che Viveiros qui si contraddica, in quanto fa inizialmente notare come sia importante cercare di non 'immedesimarsi' nell'Altro, per poi sostenere come l'atto conoscitivo etnografico debba essere caratterizzato dalla metamorfosi, e dunque dall'assimilazione.

A dire il vero, però, Viveiros de Castro parte da un problema al centro dell'interesse antropologico, ovvero come può avvenire l'atto stesso del conoscere, e da che direttrici può essere guidato nel panorama dell'incontro et-

---

<sup>8</sup> Cfr. Dei (2021, 339-340).

<sup>9</sup> Viveiros de Castro (2019, 79).

nografico. Effettivamente, sarebbe una “noia” conoscere soltanto ri-conoscendo<sup>10</sup>, e quindi riuscire a comprendere soltanto cose traducibili nel nostro punto di vista. Ciò che forse sfugge all’antropologo brasiliano è come l’antropologia, ormai dalla svolta interpretativa di Geertz del secolo scorso, si fa guidare da ciò che incontra sul campo, non parte da preconcetti o con un disegno di ricerca ben preciso, ma segue ciò che accade durante l’osservazione partecipante. Sono infatti molteplici gli esempi di monografie etnografiche che inizialmente dovevano vertere su un determinato argomento, ma che nel corso della ricerca stessa hanno visto gli antropologi spostare il centro del loro studio su aspetti a cui i ‘nativi’, e nessun’altro, li avevano condotti<sup>11</sup>. All’interno della teoria antropologica, e di conseguenza dell’etnografia, è ormai da tempo al centro del metodo di ricerca “l’abduzione, intesa, nel senso di Peirce, come possibilità d’inventare ipotesi esplicative nuove per spiegare osservazioni nuove”<sup>12</sup>.

Spesso l’antropologia, a partire dall’influenza esercitata da Geertz, viene accostata a un lavoro di traduzione che sfoglia le culture, rappresentate come testi. L’antropologo non può non tradurre, come fa notare Giovanni Nubile, in quanto “la propria attività traduttiva [...] costituisce la comprensione stessa”<sup>13</sup>. Nubile vuole porre l’attenzione su come sia “possibile mantenere la metafora della traduzione senza ‘testualizzare’ la cultura”, e ciò avviene con il “passaggio dall’*analogia alla metafora*”:

Nell’analogia si pongono in relazione di uguaglianza due rapporti: nel nostro caso, il traduttore (A) sta al testo (B) come l’antropologo (C) sta alla cultura (D). Così, si intende un nuovo rapporto (C:D) attraverso il primo (A:B), il cui modo di relazione è già noto. Nella metafora, invece, che legge l’antropologia (A) *come* traduzione (B), il rapporto tra i due termini dischiude una nuova possibilità di conoscenza, che non si basa su una conoscenza pregressa come nel caso analogico<sup>14</sup>.

Nubile dunque constata – riprendendo Alfio Ferrara che scriveva di come la metafora “crea il significato della relazione che impone” e dunque genera nuova conoscenza insistendo sulla “relazione fra i termini e non sulla loro definizione” – il divenire della traduzione in “traduzione creatrice” che fa sì che dall’anomalia, dall’“equivoco”, vengano generati nuovi concetti<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Brigati (2019, 317).

<sup>11</sup> Uno tra gli innumerevoli esempi potrebbe essere *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane* di A. Cecconi: l’antropologa doveva effettuare una ricerca sulla “malattia della paura”, ma influenzata dal contesto *storico* e quotidiano delle Ande Peruviane, è poi andata a vertere sulla dimensione onirica dei sogni.

<sup>12</sup> Ivi (315).

<sup>13</sup> Nubile (2017, 14).

<sup>14</sup> Ivi (15).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

Esempio riportato da Nubile all'interno del suo articolo riguarda l'interpretazione di Lévi-Strauss di un canto della popolazione Cuna, originaria di Panama, praticato dallo sciamano durante parti difficili: il canto inscena la lotta tra lo sciamano e Muu, potenza responsabile della gravidanza accusata di aver rubato l'"anima" della partoriente, che avviene all'interno di una "profonda, scura sorgente", per poi vedere lo sciamano vittorioso riprendere il 'doppio' della donna e ridiscendere "verso l'esterno"<sup>16</sup>. Per l'antropologo francese ciò simboleggiava la riuscita del parto che, reso "buono da pensare" attraverso la rappresentazione, è possibile portare a termine. È interessante notare la lettura peculiare applicata da Lévi-Strauss, che ravvisò una forte analogia tra il canto cuna e la psicanalisi occidentale: una mediazione rituale praticata attraverso il linguaggio ottiene "effetti fisici reali" per guarire la partoriente o il paziente<sup>17</sup>. È però necessario aggiungere ciò che notò Severi durante la sua ricerca tra i Cuna nel 1977: Lévi-Strauss nella sua interpretazione sbagliò totalmente. La partoriente non comprendeva niente del racconto mitico cantato dallo sciamano, in quanto veniva praticato in un linguaggio diverso da quello quotidiano.

Tuttavia, come Nubile fa notare, ciò permette di osservare l'efficacia dell'anomalia e dell'incomprensione all'interno dello studio etnografico: "l'efficacia rituale prendeva corpo nell'incomprensione tra le due figure, e non attraverso la veicolazione trasparente di immagini mitiche"<sup>18</sup>. A differenza però di Nubile, non credo che ciò vada a sostegno della "pregnanza epistemologica e politica dell'equivoco nell'antropologia di Viveiros de Castro"<sup>19</sup>, ma piuttosto mostri come durante l'incontro etnografico non sia necessario attuare quella metamorfosi professata da Viveiros, facendosi veicolare dalle *trasparenti immagini mitiche* (od ontologiche). Durante l'incontro bisognerebbe lasciar spazio all'incomprensione come possibilità di produrre nuovi concetti su misura a seconda delle circostanze, e non calare tassonomie universalizzanti, cioè farsi guidare dall'anomalia in una relazione attraverso cui la metafora può portare ad una traduzione creatrice.

## 5. Storicizzare l'incontro

Quel conoscere ri-conoscendo che viene posto tra i capi maggiori di imputazione dalla svolta ontologica ai sistemi conoscitivi occidentali, infine

---

<sup>16</sup> Ivi (5).

<sup>17</sup> Cfr. Ivi (6).

<sup>18</sup> Ivi (10).

<sup>19</sup> Ivi (11).

traspare, però, dalle teorie della svolta ontologica stessa, come si può notare nel saggio di Guerbo in *Sulla svolta ontologica* in cui viene riportata la pratica dell'esocannibalismo degli Araweté (società amazzonica presso cui Viveiros ha condotto ricerche). Il momento in cui viene oggettivizzata la differenza tra il guerriero e il nemico avviene quando tale differenza viene incorporata ed assimilata attraverso la fagocitazione. Si ha quindi una "differenza concepita per annullarsi nell'alterazione di un altro individuo"<sup>20</sup>.

Per Guerbo, affiliandosi alle teorie viveirosdecastriane, ciò dovrebbe essere preso come esempio per la pratica etnografica della metamorfosi, attuando una "antropofagia come antropologia"<sup>21</sup>. In tal modo, però, con l'assorbimento totale dell'Altro verrebbero ad annullarsi le differenze, negando una coevità storica tra due soggetti; inoltre, si vede completamente scartata la possibilità di comprendere attraverso la suddetta anomalia, trovando un ponte comune nella *traduzione creatrice*. Conferma di questa negazione totale di coevità tra più soggetti all'interno del prospettivismo amerindiano è data da un episodio che Viveiros de Castro riporta nel suo *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*: quando un umano incontra "uno spirito o una persona defunta" nella foresta, corre il pericolo di essere "sopraffatto dalla soggettività non umana", ma può difendersi asserendo il proprio punto di vista, facendo intendere di essere l'unica "vera persona" in quella situazione, infatti "Colui che risponde ad un 'tu' pronunciato da un non-umano accetta la condizione di essere la sua 'seconda persona'"<sup>22</sup>.

Dal momento che la definizione di un *Io* avviene in rapporto a un *Altro* – concetto rielaborato anche da Viveiros riprendendo il divenire deleuziano – se *io* divento totalmente *altro* non sono più *il mio io*: è necessario riuscire a concepire la coesistenza di un *Io* e un *Altro* all'interno di una storia, e questo non può avvenire con una metamorfosi, che per definizione annienta una delle due parti, ma attraverso una contaminazione che permette una convivenza. Come fa notare Gamberi "l'intersoggettività", nella disciplina antropologica, è "uno strumento di accesso all'esperienza dell'Altro"<sup>23</sup>.

Ne *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo* di A. L. Tsing, leggiamo come "collaborazione significa operarsi per superare le differenze"<sup>24</sup>, non per assimilarle. Tsing, trattando di orga-

<sup>20</sup> Guerbo (2021, 256).

<sup>21</sup> Ivi (257).

<sup>22</sup> De Castro (2019, 136).

<sup>23</sup> Gamberi (2019, 27).

<sup>24</sup> Tsing (2021, 58).

nismi pluricellulari nella sua ricerca sulle interazioni interspecie, sottolinea come la loro vita “fu possibile grazie a contaminazioni reciproche e multiple tra batteri”<sup>25</sup> per far comprendere che “progetti di creazione di mondi si sovrappongono”<sup>26</sup>.

L'antropologa, concordando con Viveiros de Castro sull'esistenza di plurimi mondi, se ne allontana dal momento in cui sostiene l'importanza di tener presenti le interazioni da cui essi nascono e di inserirle all'interno di una storia multi-specie condivisa; infatti, critica coloro che “sfruttano l'ontologia per isolare, una alla volta, prospettive”, facendo notare come “riflettere sulla creazione di mondi permette una stratificazione e la frizione storica che ne consegue”<sup>27</sup>. Portando avanti l'esempio della polifonia musicale, Tsing assume la necessità di “cogliere melodie separate e simultanee”<sup>28</sup> per comprenderla. Nuovamente, trattando di relazioni interspecie, fa emergere come esse riescano a reinserire “l'evoluzione nella storia perché dipendono dalle contingenze dell'incontro”<sup>29</sup>, e credo sia proprio da qui che sia necessario partire nell'analisi antropologica: trattare le relazioni che nascono nell'incontro etnografico inserendole nella storia e non assolutizzare un'ontologia, o una cultura, come se fosse calata dal cielo su esseri passivi.

Tsing si chiede “e se la nostra forma di vita indeterminata non fosse quella dei nostri corpi, ma piuttosto la forma dei nostri movimenti nel tempo?”<sup>30</sup>, proprio perché pone al centro la trasformazione che *co-produciamo* nell'incontro, ponendosi agli antipodi del prospettivismo viveirosdecastriano e storicizzando gli incontri umani (e non solo). Come fa notare Brigati “ciò che conta è il materiale prodotto nella dinamica transferale”<sup>31</sup>: quello che viene prodotto nell'incontro etnografico, dato da contingenze storiche e dal movimento di soggetti storici, “non esisterebbe se l'etnografa [qui Brigati si riferisce alle analisi e al concetto di ‘dividuo’ di Strathern] non si fosse trovata corporalmente in quel tempo e luogo”<sup>32</sup>. I concetti vengono prodotti *storicamente* nell'etnografia, non ci troviamo di fronte ad “un mondo di enti ‘semplicemente-presenti’ [...], ciascuno col suo significato scritto in fronte”<sup>33</sup>.

---

<sup>25</sup> Ivi (57).

<sup>26</sup> Ivi (50).

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi (53).

<sup>29</sup> Ivi (214).

<sup>30</sup> Ivi (84).

<sup>31</sup> Brigati (2019, 330).

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Ivi (329).

## 6. Regressus ad infinitum

Altro assunto della svolta ontologica è dato dal pensare la realtà in stretta “connessione [...] con la razionalità-corporeità del singolo. Per cui essa varia al variare del soggetto”<sup>34</sup>. In una visione in cui è il singolo a dettare la variazione del reale, come possiamo pensare una dimensione condivisa? Inoltre, l’*ontologia-cultura* è ciò che, in questa teoria, guida l’esistenza del soggetto, privandolo di ogni agentività individuale e così cadendo nella trappola del determinismo culturale (oppure ontologico), facendo sì che le credenze dissonanti vengano trattate come “devianza”, invece che essere colte come “elementi di senso”<sup>35</sup>. Si ha al tempo stesso, allora, la negazione della cultura come sistema influente sulla società e la negazione della possibilità del singolo di rielaborare un’ontologia “personalizzante”<sup>36</sup> in cui viene immerso, sfociando in un *regressus ad infinitum*.

Nella teoria viveirosdecastriana manca l’*Altro* in quanto influenza, viene presentato – rielaborando il concetto di Altro come ‘possibilità di essere’ deleuziano – solo come un Io potenziale in cui trasformarsi, negando la possibile coesistenza di più *Altri*. La differenza viene assunta come dato di partenza per la metamorfosi dell’antropologo-etnografo, ma, al tempo stesso, deve scomparire proprio in virtù della metamorfosi stessa: in questo modo la differenza diventa un qualcosa che *esiste per non esistere*, “presentata come frutto del ragionamento dell’antropologo-etnografo”<sup>37</sup>. Come fa notare nuovamente Gamberi “l’Altro diventa un pungolo teorico”, e il ‘nativo’ viene “livellato [...] ad un’ontologia”<sup>38</sup>, creando l’impossibilità di trascendere la divisione tra ‘noi’ e ‘loro’; insomma, i nativi “in quanto persone reali [...] mancano del tutto”<sup>39</sup>. Viveiros de Castro, ispirandosi all’Actor-Network-Theory di Latour, “per alterare l’unico mondo reale, [...] rinuncia agli altri come soggetti”<sup>40</sup>. L’Actor-Network-Theory riconosce l’agency ai collettivi non-umani offrendo, però, una resa più povera degli umani stessi, facendo dubitare su quanto questo possa essere adatto a studi come

---

<sup>34</sup> Gamberi (2019, 33).

<sup>35</sup> Brigati (2019, 347).

<sup>36</sup> Gamberi (2019, 41).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi (42).

<sup>39</sup> Colajanni (2021, 52).

<sup>40</sup> Guerbo (2021, 251).

l'antropologia, in quanto "l'ambito della soggettività non viene esteso"<sup>41</sup>.

Si delegittima a esistere un mondo in compresenza in quanto pensato come "distorsione dei mondi 'nativi' e di quelli 'etnografici'"<sup>42</sup>, cadendo in quel paternalismo novecentesco che voleva 'proteggere' le culture native da qualsiasi possibile 'contaminazione' facendo sì che, come notava R. Bastide, attraverso la "radicalizzazione della tradizione" essa venga svincolata dalla storia ed eternizzata<sup>43</sup>; con la "retorica della salvaguardia che tendeva a semplificare le pluralità di voci"<sup>44</sup> ritorna alla mente, stonando un po', quella tendenza primitivista degli anni Sessanta del Novecento.

Viveiros de Castro critica poi il modo di porsi dell'antropologia contemporanea come portatrice della 'corretta visione del mondo', da cui può analizzare e commentare le altre visioni – quindi sostanzialmente ciò che Viveiros intende per relativismo, ovvero l'assolutismo. Credo però che l'antropologo brasiliano parta dalla questione sbagliata: infatti, all'antropologia "interessa comprendere *questa* visione del mondo, non la natura fondamentale della realtà"<sup>45</sup>. Come fa notare Quarta in *Sulla svolta ontologica*:

Se parliamo, ad esempio, di sciamanesimo non è nostro compito giudicare la coerenza della pratica e della discorsività sciamanica alla luce del sapere medico. E questo per una ragione semplicissima: non siamo né medico né sciamano. Né strega, né geometra, per dirla con Geertz. Siamo semplicemente antropologi<sup>46</sup>.

È necessario comprendere che "il discorso antropologico, per quanto interno al più vasto e articolato 'sapere occidentale' sull'uomo, non si confonde interamente con esso"<sup>47</sup>, il problema di "inquinamento" viene a crearsi se vengono confusi i due piani, ovvero "essere antropologo ed essere uomo occidentale"<sup>48</sup>.

## **7. Conclusioni: etnologi di sé stessi**

Il problema di effettuare un'analisi su sé stessi, centrale per gli autori della svolta ontologica, se lo poneva già, in realtà, Ernesto De Martino nel 1950

---

<sup>41</sup> Scarpelli (2021, 118).

<sup>42</sup> Gamberi (2021, 306).

<sup>43</sup> Cfr. Fabietti (2020, 193).

<sup>44</sup> Gamberi (2021, 314).

<sup>45</sup> Ingold (2019, 64).

<sup>46</sup> Quarta (2021, 197).

<sup>47</sup> Ivi (195).

<sup>48</sup> Ivi (196).

quando scriveva:

C'era anche il problema mio, il problema dell'intellettuale piccolo borghese del Mezzogiorno [...] che si incontrava con questi uomini ed era costretto per ciò stesso a un esame di coscienza, a diventare per così dire *l'etnologo di se stesso*<sup>49</sup>. (corsivo mio)

Già De Martino, mezzo secolo prima della svolta ontologica, anticipando addirittura quella interpretativa di Geertz, si poneva il problema di come lo studio etnografico potesse riflettersi sul mondo dell'antropologo stesso. Certamente influenzato dal suo pensiero marxista e internazionalista, notava come “io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene”<sup>50</sup>, e soprattutto ringraziava il quartiere rabatano presso cui aveva condotto la sua ricerca etnografica “per avermi aiutato a capire meglio me stesso e il mio compito”<sup>51</sup>.

Si può facilmente intuire l'obiettivo politico di ribaltare la situazione subordinata di certi gruppi sociali e culturali, che sembrerebbe accomunare l'antropologo napoletano con Viveiros de Castro e la sua volontà di decolonizzare il pensiero, ma in realtà c'è una differenza fondamentale: De Martino storicizza la sua colpa di uomo occidentale e i motivi che hanno portato ad una situazione che vede l'esistenza di sfruttatori e sfruttati, facendo notare come un 'noi' e un 'loro' siano sempre in relazione e che le interazioni storiche dei due poli determinino i contesti storici, sociali e politici in cui si trovano entrambi; Viveiros, invece, assolutizzando la differenza tra un 'noi' e un 'Altri', e auspicando all'eliminazione di qualsiasi possibile forma di interazione diversa dalla metamorfosi, rende *immutabile* una situazione storica, correndo il rischio di sfociare in una nuova *ontologia della povertà*<sup>52</sup>, per cui circostanze determinate storicamente, con ripercussioni politiche e sociali, sembrano accadere per motivi *ontologici*. Il rischio è quello “di sganciare [...] la ricerca antropologica, dalle dinamiche storiche in cui i contesti studiati sono immersi e, di conseguenza, di occul-

---

<sup>49</sup> De Martino (2021, 78).

<sup>50</sup> Ivi (79).

<sup>51</sup> Ivi (81).

<sup>52</sup> Il riferimento è al concetto di “cultura della povertà”: utilizzato dalle scienze sociali soprattutto nel corso del Novecento, giustificava il fatto che parti di popolazione si trovassero in condizioni di emarginazione, povertà e disagio sociale, individuandone le cause nella “natura” e – appunto – nella “cultura” dei vari gruppi sociali, invece che nella violenza strutturale e nella segregazione causata da uno stato sociale assente e dal sistema capitalistico razzista, classista e sessista.

tare le dinamiche politiche locali in cui i soggetti sociali sono coinvolti”<sup>53</sup>. Insomma, in quanto vi è la pretesa di attuare una *decolonizzazione del pensiero*, sarebbe necessario considerare innanzitutto la decolonizzazione come “processo storico”<sup>54</sup>.

Altra ripercussione, più o meno diretta, dell’esclusione dalla storia dei ‘nativi’ è, come nota Scarpelli, un “fastidio per la contemporanea ricerca *at home*” che “rinuncerebbe all’ambizione di cogliere grandi nessi configuranti per accontentarsi di fenomeni di taglia ‘micro’ e marginale rilevanza”<sup>55</sup>, ricordando amaramente il vecchio esotismo e la tradizione del ‘buon selvaggio’. Grande mancanza nel panorama teorico della svolta ontologica è il non pensare alla possibilità di un’etnografia della società capitalista contemporanea, soprattutto in quanto i vari processi di globalizzazione hanno ormai eliminato quella divisione levistraussiana (se mai c’era stata) tra ‘società calde’ e ‘società fredde’, che però sembra tristemente rimbombare in queste speculazioni ontologiche.

Nella metamorfosi, obbligatoriamente, una delle due soggettività deve scomparire per fare spazio all’altra, ma ciò che mi chiedo è: com’è possibile imparare davvero da queste ‘metafisiche cannibali’, se non riusciamo ad immaginarci in un tempo e in un luogo insieme ai ‘nativi’? Se non riusciamo a non destoricizzarle, a farle entrare nella storia? Come si può imparare da qualcosa che non esiste quando noi esistiamo? Che non esiste nel *nostro mondo*?

È centrale proseguire a criticare in modo abduittivo ciò che la disciplina antropologica si viene a trovare di fronte e l’antropologia stessa, in quanto figlia storicamente determinata dell’Occidente, che di conseguenza riproduce in sé quella divisione tra privilegiati e subordinati, tra ‘noi’ e ‘loro’. Questa distinzione, troppo spesso considerata come ‘naturalmente’ data, entra in conflitto con la dimensione storica in cui sono necessariamente immersi i soggetti, umani e non. L’incontro, l’interazione e la contaminazione, restano elementi necessari alla ricerca e alla disciplina antropologica. Come notava De Martino, “il ‘proprio’ e l’‘alieno’ sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo”<sup>56</sup>, e nonostante sia certamente necessario ampliare questo discorso in modo intraspecifico, lo è altrettanto considerare l’incontro come un divenire storico. Se vogliamo davvero *decolonizzare il pensiero* è centrale essere a conoscenza della storia coloniale, e non basta accontentarsi della retorica romantica per cui l’alterità può insegnare perché ‘pura’, facendo passare in secondo piano la problematizzazione della

<sup>53</sup> Schirripa (2020).

<sup>54</sup> Cfr. Colajanni (2021, 32).

<sup>55</sup> Scarpelli (2021, 106).

<sup>56</sup> Fabietti (2020, 151).

struttura del proprio punto di partenza. E perciò, condividendo il pensiero di Ernesto De Martino: “La mia collera è tutta storica perché tutta storica è la mia colpa”<sup>57</sup>.

## Bibliografia

- Brigati R. (2019), *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 299-354.
- (2021), *Antropologia e rappresentazionalismo. Note genealogiche*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 63-103.
- Cecconi A. (2012), *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Firenze: ed.it.
- Colajanni A. (2021), *Il “prospettivismo” e la “svolta ontologica” nelle discussioni e nei commenti italiani: gli antropologi e i filosofi*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 13-61.
- Dei F. (2021), *Il fascino discreto del precategoryale: sulla svolta ontologica in antropologia*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 331-367.
- De Martino E. (2021), *Oltre Eboli. Tre saggi*, Roma: Edizioni e/o.
- Fabietti U. (2020), *Storia dell'antropologia*, Bologna: Zanichelli.
- Gamberi V. (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 11-52.
- (2021), *Dall'ontologia alla pratica: per una critica alla svolta ontologica*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 301-330.
- Guerbo M. (2021) *L'anthropologie d'Autrui. Novità, paradossi e limiti di una nuova filosofia dell'incontro etnografico*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 235-264.

---

<sup>57</sup> De Martino (2021, 80).

- Ingold T. (2019) *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 53-92.
- Nubile G. (2017), *Dell'equivoco e del fallimento in antropologia. Sulla nozione di «controlled equivocation» in Viveiros de Castro*, in “Noema. Rivista online di filosofia”, N. 7-2 (2016), <https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/9133/8640>, [consultato il 5 marzo 2023].
- Quarta L. (2021), *Dimenticare Viveiros de Castro?*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 157-201.
- Scarpelli F. (2021), *La svolta ontologica at home: Bruno Latour tra ecologia e metafisica*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 105-155.
- Schirripa P. (2020), *Berardino Palumbo, Lo sguardo inquieto. L'etnografia tra scienza e narrazione*, in “Archivio antropologico mediterraneo”, Anno XXIII, n. 22 (2), <https://journals.openedition.org/aam/pdf/3672>, [consultato il 5 marzo 2023].
- Tsing A.L. (2021), *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Rovereto: Keller.
- Viveiros de Castro E. (2019), *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Macerata: Quodlibet, 2019.

