



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Antropologia
culturale, etnografia,
etnolinguistica

Tesi di Laurea

Ontologie del contagio

Antropologia tra crisi climatica e pandemie

Relatore

Prof. Gianluca Ligi

1° Correlatore

Prof. Ivo Quaranta

2° Correlatore

Prof.ssa Valentina Bonifacio

Laureanda

Claudia Terragni
Matricola 878092

Anno Accademico

2020 / 2021

Indice

Introduzione.....	9
Dichiarazione di genere.....	15
1. Decostruire la certezza scientifica.....	18
1.1. L'intreccio di uomo e ambiente.....	19
1.2. Miti della Natura e Razionalità.....	25
1.3. Studio di campo al CERN.....	35
2. Imperialismo e Capitalismo: addomesticare il selvaggio.....	40
2.1. L'Ecoimperialismo.....	41
2.2. Le disuguaglianze ambientali e l'Imperialismo verde.....	46
2.3. Capitalizzare la natura.....	50
2.4. L'addomesticamento del selvaggio.....	56
3. Un'antropologia complice?.....	64
3.1. Dicotomia natura-cultura come universale.....	65

3.2. La svolta ontologica: profilo generale.....	68
3.3. Le quattro ontologie di Descola.....	75
3.4. Il prospettivismo amerindo di Eduardo Viveiros de Castro.....	82
4. Lasciarsi contagiare dal diverso.....	90
4.1. Etnoscienza e sapere locale.....	94
4.2. Il postumanesimo accademico.....	97
4.3. Etnografia e scienze della terra: ontologie meticce.....	101
4.4. Socialità more-than-human.....	107
5. Il fallimento dell'Approccio Tecnocentrico.....	115
5.1. Inseminare gli uragani.....	117
5.2. La prospettiva tecnocentrica e le tecnocrazie.....	119
5.3. La naturalizzazione dei disastri.....	125
6. Una vulnerabilità sfaccettata.....	133
6.1. La seconda ondata Indiana.....	134
6.2. Il disastro come fenomeno sociale.....	137

6.3. La vulnerabilità globale.....	143
6.4. La vulnerabilità nel mondo Occidentale.....	149
7. La percezione locale del rischio.....	155
7.1. Il multinaturalismo del rischio.....	155
7.2. Il rischio e la tecnologia.....	158
7.3. Il rischio pensato e rischio vissuto.....	162
7.4. Il calcolo di speranza.....	165
7.5. La catasta di significato.....	172
Conclusioni: Simbiopolitica e Geoanarchia.....	177

«Lo spettro che molti cercano di non vedere è una presa di coscienza semplice – il mondo non sarà “salvato”». (Anonimo, Desert, Stac an Armin Press: 6)

Introduzione

Dai primi mesi del 2020 siamo immersi in un mondo che sembra non essere più quello di prima. Le percezioni, le relazioni, il corpo, la tecnologia, tutto appare diverso a partire dallo scoppio della pandemia causata dal SARS-CoV-2. Nessuno al mondo può sfuggire dall'essere più o meno pesantemente condizionato da questo fenomeno così pervasivo e invadente. L'Ipbes, Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services dell'Onu, ha organizzato nel mese di Luglio 2020 un workshop al quale hanno partecipato 22 esperti tra zoologi, medici ed economisti per discutere della pandemia in corso. Dopo cinque giorni di discussione è stato presentato un rapporto dall'inquietante titolo *Escaping the Era of Pandemics*, in cui vengono riportare una serie di ricerche che legano causalmente il rapporto distruttivo dell'uomo sulla natura con l'aumento dell'insorgere di pandemie globali. «The underlying causes of pandemics are the same global environmental changes that drive biodiversity loss and climate change» (Ipbes 2020: 2). Viene riconosciuto il ruolo delle scienze sociali nello studio della pandemia e la comunità antropologica si è attivata per trovare una propria utilità sociale.

Sono innumerevoli gli argomenti da considerare e le prospettive teoriche attraverso cui leggere questo momento storico. Partendo dallo sconvolgente fenomeno del Covid-19, cercherò di analizzare il virus e il cambiamento climatico ad esso legato, sviscerandoli da un punto di vista epistemologico e inserendoli in una prospettiva che consideri le ricadute etiche e l'impegno civile necessari per l'assunzione di una nuova cosmologia Occidentale.

Questa pandemia è solo una delle conseguenze dovute al rapporto che la nostra società egemonica ha instaurato con l'altro da sé, in particolare con la natura. Né i vari organismi sovranaziona-

li né i sempre più accaniti movimenti ambientalisti e anticapitalisti globali sembrano sviscerare realmente il nocciolo del problema. Il mio obiettivo è quello di proporre un'analisi critica che assuma una prospettiva decostruttivista sull'approccio dominante al cambiamento climatico, il quale fallisce nell'identificare il dualismo natura-cultura come causa, efficiente e finale, della crisi climatica. Più che sfuggire, come suggerisce l'Ipbes, all'era delle pandemie, è necessario affrontarla, ammettendo il bisogno di cambiare metodi d'indagine e pratiche relazionali.

Il climate change e la pandemia sono i fili conduttori della mia argomentazione, ma dedicherò alcuni focus specifici al Covid-19, adottando punti di vista teorici particolarmente utili per esaminarlo sotto una luce diversa da quella della narrativa dominante, giornalistica o scientifica che sia. Ci sono in particolare due concetti che penso siano stati prosciugati della loro ricchezza di significati dalla narrazione intorno alla pandemia: *contagio* e *contenimento*. Vorrei proporre da subito una riflessione sulla densità di questi termini, in modo che possano essere usati come lenti interpretative nel corso della lettura dei capitoli, che presento brevemente in questa sede.

Contagio, dal latino *contagium*, composto da *con-* e *tangere*, “toccare”. L'essere o meno a contatto è stato uno dei lieti motivi dell'ultimo anno, con accezione chiaramente negativa e con conseguenze catastrofiche in una società già tendente all'isolamento e all'individualismo come la nostra. Il mio obiettivo è quello di dimostrare come sia proprio la contaminazione a permettere una comprensione non superficiale di un climate change con cui siamo ormai costretti a fare i conti. È semplice assuefarsi a un discorso foucaultiano che identifica il contagio con sofferenza e morte. Vorrei riqualificare questo termine, cogliendone la densità di significati e riprendendo la concezione di contaminazione delineata dall'antropologa Anna Tsing, come una «transformation through encounter» (2015: 28). La contaminazione è una condizione indispensabile per la vita di

ogni specie, una trasformazione dovuta ad un indispensabile lavoro di collaborazione che vada oltre le differenze. La purezza e l'immunità non sono previste.

La decostruzione delle certezze dell'Occidente è un prerequisito necessario per creare spazio per lasciarsi contagiare da alternative completamente altre. Nel Capitolo 1 il mio intento è quello di inserirmi nel dibattito accademico a proposito della necessità di superare il dualismo cartesiano di cultura e natura, strutturato e reiterato dalle istituzioni scientifiche. Attraverso la critica epistemologica al relativismo culturale condotta da Tim Ingold e la Teoria Culturale del Rischio di Mary Douglas, tenterò di decostruire la divisione dell'uomo dall'ambiente e l'universalità della razionalità cartesiana.

Nel Capitolo 2 ampliarò l'orizzonte dell'analisi delle modalità principali con cui la nostra società si è relazionata all'ambiente: oltre alla scienza e alle discipline accademiche, il capitalismo, l'imperialismo e la domesticazione sono categorie analitiche utili per comprendere la materialità delle conseguenze dettate dalla nostra cosmologia bipartita.

Tenendo conto del carattere dinamico delle discipline accademiche, nel Capitolo 3 analizzerò il mutamento di prospettive teoriche e metodologiche assunte dall'antropologia nei confronti dell'intreccio uomo-ambiente. In particolare presterò attenzione alle implicazioni che ha portato con sé la cosiddetta "svolta ontologica". Presentando alcuni degli studi di Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, delinearò le conseguenze del cambiamento paradigmatico dell'*ontological turn*.

La svolta ontologica permettere di leggere sotto una nuova luce il riconoscimento del valore del sapere indigeno, a cui è dedicato il Capitolo 4. Il sapere locale è inteso come corpus di conoscenze e pratiche con cui relazionarsi in modalità né paternalistica né neo-coloniale. La proposta

provocatoria dell'opposizione Occidente versus Nativo, vuole dimostrare l'infruttuosità dell'assolutizzazione dell'oggetto di ricerca, un metodo che non permette di trovare una sintesi tra poli opposti perché ne nega la complessità e la dinamicità. È nell'incontro concreto dell'esperienza antropologica che si riscopre la vita nei «polyphonic assemblages» (Tsing 2015: 157), assemblaggi polifonici da cui potrebbero nascere proficue collaborazioni per tentare di arginare gli effetti disastrosi della pandemia e della crisi climatica.

Senza voler negare l'incontrovertibile realtà del disarmante numero di morti e dell'incommensurabile dolore legato alla perdita dei propri cari, è necessario analizzare le modalità con cui il disastro pandemico è stato gestito pubblicamente. Di fronte al proliferare dell'epidemia, abbiamo assistito ad un estenuante susseguirsi di norme e misure per il *contenimento* dei contagi. In Italia la crisi pandemica è stata inaugurata con uno spaventoso “lockdown” nazionale di due mesi, per poi attraversare una fase due, una fase tre, l'emanazione di una raffica infinita di Dpcm (Decreto del Presidente del Consiglio dei ministri) per limitare contatti, evitare assembramenti, monitorare gli spostamenti, promuovere il distanziamento sociale. Si è ricorsi all'ausilio di nuove e vecchie formule di isolamento come la quarantena, il coprifuoco, le autocertificazioni, la suddivisione della nazione in zone di diverso colore, il tutto disciplinato grazie ad un massiccio dispiegamento di forze dell'ordine. Nel Capitolo 5 l'attenzione è dedicata all'approccio tecnocentrico ai disastri, in cui l'attuale concettualizzazione e gestione della pandemia rientra a pieno titolo.

Il termine “contenimento” è un derivato del verbo “contenére”, dal latino *contĭnere*, composto dal prefisso *con-* e *tenere* «tenere». Nell'ultimo anno si è utilizzata questa espressione come sinonimo di trattenere, reprimere, limitare, ridurre. L'obbiettivo del Capitolo 6 è quello di ricordare il primo significato che il dizionario associa a questo verbo, ovvero quello di «tenere in sé, com-

prendere, accogliere»¹. Una società *contiene* l'epidemia, sia in quanto la *trattiene*, sia perché la *tiene in sé*. In questo senso la nozione di “vulnerabilità” è un utile strumento per definire il disastro come dato dall'intersezione di un pericolo e una comunità umana, le cui caratteristiche sono un fattore da tenere imprescindibilmente in considerazione. La struttura di rapporti necropolitici (Mbembe 2003) globali e locali determina il dispiegarsi della catastrofe tanto quanto la gravità dell'evento scatenante.

Se il disastro è già in qualche modo *contenuto* nella società anche prima dell'evento calamitoso, esso è considerabile la tragica evidenza della non separabilità di uomo e ambiente. Il Capitolo 7 è dedicato alle implicazioni antropologiche dell'inscindibile nesso uomo-luogo nella plasmazione della «percezione locale del rischio» (Ligi 2009). Il “rischio” è un concetto chiave per riuscire a comprendere una serie di comportamenti anche apparentemente irrazionali di fronte al pericolo, e il sapere nativo è parte integrante della conoscenza utilizzata per fronteggiarlo.

Per affrontare la nefasta profezia di un'era di pandemie e crisi climatica, è fondamentale ripensare il processo di ripresa dal Covid-19 in un'ottica che postuli l'obiettivo di una normalità altra, basata su rapporti di potere *simbiopolitici* (Budandt 2017) e mossa dalla speranza di co-creare, all'interno della rete di assemblaggi in cui siamo coinvolti, una nuova modalità *geoanarchica* (Meschiari 2017) di abitare la Terra.

1 Cit. in *Treccani*, vocabolario on-line, url: www.treccani.it/vocabolario/contenere. Data di consultazione del sito: 20-03-2021.

Dichiarazione di genere

Riconoscendo l'importanza e la tenacia delle lotte dei movimenti sociali e degli studi accademici che ribadiscono la necessità di un genere neutro della lingua, trovo doveroso giustificare una scelta di carattere pratico che mi sento di compiere. Viviamo in una società in cui l'ordine di genere, ovvero la struttura di relazioni incentrata sull'area riproduttiva, è chiaramente a favore del genere maschile. Per adottare un'espressione coniata dalla sociologa Raewyn Connell, la nostra società è caratterizzata dal "dividendo patriarcale", cioè da un netto vantaggio in potere, reddito, autorità, rispetto, sicurezza, sostegno emotivo, che gli uomini come gruppo traggono dalla disparità di genere (2009: 234).

Negli anni Settanta, le lotte del Movimento di Liberazione della Donna e dei teorici della liberazione gay portarono il dibattito femminista nell'accademia. Il focus degli studi sulla donna e sul genere è stato quello della sovversione culturale, applicando al tema del genere la teoria sul discorso, la micropolitica e la disciplina dei corpi di Foucault, nonché il metodo decostruzionista di Derrida. Dal modello di struttura del simbolismo di genere elaborato dallo psicanalista francese Jacques Lacan, è emersa la tendenza all'interpretazione del linguaggio in termini di "fallocentrismo". La lingua diventa una forma di contestazione del patriarcato e una pratica di turbamento dell'eteronormatività: «il solo modo per contestare la valenza patriarcale dei significati è sottrarsi alle forme comuni del linguaggio» (ivi: 152).

Utilizzerò nel corso della tesi il maschile singolare come genere neutro, consapevole del fatto che possa suonare non inclusivo e conformato ai canoni della disuguaglianza di genere dominante. Tuttavia penso che una completa "democratizzazione di genere" (ivi: 240) della lingua italiana

sia un processo lento e faticoso, e forse successivo a un mutamento radicale dell'ordine di genere oggi imperante nell'arena politica, economica, mediatica, interpersonale e interiore. Riabilitare l'importanza e ricordare la centralità delle lotte per i diritti di coloro che si identificano della sigla LGBTQIA+, mi sembra più efficace di utilizzare nel corso della tesi un linguaggio senza maschili singolari o con la sostituzione delle desinenze con asterischi o schwa. Per quanto mi costi ammettere che “il medium è il messaggio” come proclamava il famoso sociologo della comunicazione Marshall McLuhan (1967), temo che scadre in una scrittura *politically correct* ma troppo macchinosa e fumosa nei contenuti. Dunque vi prego di interpretare i vari maschili singolari che utilizzo come se fossero neutri, come frutto di una scelta ragionata e non di una resa a un dominio di genere che sono convinta debba cambiare.

1. Decostruire la certezza scientifica

«Penso che dovrete sognare la terra, perché ha un cuore e respira» (Intervista rilasciata da David Kopenawa a Fiona Watson, Boa Vista, luglio 1992, Archivi Survival International)

«E vi dico: lasciate ogni speranza, o voi che vi accingete a osservare! [...] Sì, rimetteremo tutto, tutto in dubbio» proclama Galileo nella celebre opera teatrale scritta da Bertold Brecht (1963: 96). Il potere pervasivo del dubbio nei confronti di un sapere religioso dogmatico è stato il simbolo della Rivoluzione Scientifica, che con rinnovato stupore prometteva la fondazione di un mondo libero dalle ideologie. Mi rifaccio proprio a Galileo, come simbolo della scienza moderna, per due motivi. Il primo è quello di esplicitare un intento diverso dalla condanna: nel momento in cui si contestualizzano storicamente personaggi come Galileo, Darwin o Cartesio, è inevitabile riconoscerne i meriti straordinari. Il problema sorge invece quando si perde di vista il loro essere uomini imbricati in un ambiente socio-culturale: si rischia di utilizzare i loro contributi proprio come se fossero le Sacre Scritture che loro stessi criticavano, utilizzando le loro spiegazioni in modo totalizzante e onnicomprensivo. In secondo luogo vorrei cogliere l'invito di Galileo a rimettere nuovamente in dubbio tutto. Forse è arrivato il momento anche per le scienze esatte di arrestare un moto incessante verso il progresso e rimettere in discussione il proprio *modus operandi*, chiedendosi se è effettivamente “accingendosi ad osservare” che la ricerca scientifica sta procedendo.

1.1. L'intreccio di uomo e ambiente

Mi sembra utile considerare la scienza come una «translation machine», come suggerisce Anna Tsing in *The Mushroom at the End of the World* (2015: 217). La scienza è una macchina incorporata da una falange di insegnanti, tecnici e peer reviewers pronti a recidere o inserire a forza tutto ciò che eccede dalle sue regole. Essa è funzionale a tradurre nel suo linguaggio intuizioni tratte da ambiti e epistemologie diverse. Non sono pochi gli antropologi che hanno contribuito a creare un corpo di conoscenza critica sui limiti della scienza, con l'idea che essa possa «extend itself beyond the common sense of this self-imposed box» (ibid).

Dal momento che sono gli stessi scienziati a rintracciare la causa della crisi climatica nel rapporto predatorio che l'uomo ha instaurato sulla natura, è indispensabile partire dal ripensamento di questa relazione. Non è sufficiente il cambiamento di un modello di sussistenza basato sui combustibili fossili, la deforestazione selvaggia e l'agricoltura intensiva ed estensiva. Il punto è mettere in discussione sia i poli del rapporto che il rapporto stesso, l'umanità come sfera completamente separata dall'ambiente. Sicuramente anche la tradizione antropologica ha contribuito a rafforzare questo iato apparentemente incolmabile tra cultura e natura (infra: Capitolo 3). Tuttavia penso che stia proprio nel metodo squisitamente umanistico dell'osservazione partecipante, il segreto che permette all'osservare Galileiano di aprire nuovi orizzonti. Nel riconoscersi e rendersi parte di qualcosa che è altro da sé, si può tentare di cogliere la complessità e la dinamicità di un mondo fenomenologicamente non scindibile nelle sfere *res cogita/res extensa* del dualismo cartesiano.

L'antropologo britannico Tim Ingold scrive:

«Il mondo della nostra esperienza è, di fatto, continuamente in divenire senza fine attorno a noi mentre noi lo intrecciamo. Se esso ha una superficie, è come la superficie di un cesto: non ha un 'dentro' o un 'fuori'. [...] È all'interno di questo intreccio che i nostri progetti di produzione, qualunque essi siano, vengono formulati e posti in atto» (2001: 216).

Egli è uno dei primi ad esprimere la necessità di ripensare uomo, società e ambiente, non come punti distinti e complementari, ma come unico intreccio di relazioni. Da un punto di vista accademico egli considerava urgente la «dissoluzione della dicotomia, che separa le scienze biologiche da quelle umane, l'evoluzione dalla storia, i processi temporali della natura da quelli della cultura» (ivi: 133). Questa alleanza disciplinare nasce dalla presa di coscienza del fatto che la separazione tra scienze esatte e scienze umanistiche non è giustificata: la scissione qualitativa tra natura e umanità è infatti la conseguenza, non la causa motivante, dell'assenza di negoziazioni, relazioni e trasformazioni.

L'ambiente non viene inteso come una realtà neutra sulla quale proiettare idee e rappresentazioni culturali, ma come un mondo incorporato nella vita stessa dei vari organismi che si radicano e si ancorano al suo interno. Ingold ha incentrato le sue ricerche sull'obiettivo di «superare questa separazione e ri-radicare il soggetto nel continuo della vita organica» (ivi: 106), in un contesto scientifico in cui l'egemonia dell'approccio evolucionistico neo-darwiniano e della biologia sociale cresceva esponenzialmente. Queste discipline postulano e studiano l'ambiente come un insieme di elementi esogeni che mutano secondo leggi proprie, per ragioni completamente indipendenti dagli organismi, ai quali non rimane che adattarsi attraverso il meccanismo della selezione naturale. La natura è il mondo esterno, regolato da leggi oggettive immutabili e analizzabile attra-

verso il metodo scientifico, il quale è lo strumento principe attraverso cui gli esseri razionali possono sfruttarle a proprio vantaggio, a diretto beneficio della società. Seguendo quest'ottica, anche l'uomo e gli altri esseri viventi sono entità discrete e predefinite, condizionate da una specifica forma di determinismo: secondo la biologia, la psicologia cognitiva e l'antropologia «le forme organiche, le capacità intellettuali e le disposizioni comportamentali degli esseri umani sono specificate e determinate indipendentemente e prima del loro coinvolgimento nei contesti pratici dell'attività» (ivi: 58-59). Ingold parla di una vera e propria *cospirazione* nel riferirsi alla collaborazione di queste branche del sapere che riducono il vivente a un essere composto da genotipo, mente e cultura, che non sono altro che astrazioni funzionali a far rientrare il mondo dell'esperienza nel modello meccanicistico scientifico.

Egli propone un modo diverso di intendere ambiente e organismo, in una concezione in cui quest'ultimo sia riconosciuto come un incarnazione del processo di vita. Viene denominato “pensiero relazionale” l'approccio che permette di trattare gli organismi come

«luoghi di crescita e di sviluppo all'interno di un continuo campo di relazioni. È un campo che si dispiega (*unfolds*) nelle storie di vita degli organismi e che essi introflettono (*enfold*) [...] nelle loro specifiche morfologie, capacità di movimento, di conoscenza e di risonanza» (ivi: 79).

Soggettività e realtà esterna sorgono contemporaneamente in una situazione ibrida in cui ciò che è esterno da sé comincia all'interno e ciò che è interno a sé si espande all'esterno. Si palesa l'aspetto culturalmente umano nella natura e, parallelamente, si riscopre l'elemento naturale nella cultura incorporata, percepita e praticata: ambiente e soggetto emergono nello stesso momento attraverso un rapporto diretto, non mediato da geni, cultura o pattern cognitivi. Lo spazio viene

dunque contemporaneamente sia rappresentato in un'innegabile dimensione cognitiva, sia percepito in una dimensione emotiva fenomenologico-esperienziale.

La ricerca di Tim Ingold si focalizza sulle abilità tecniche e sulla tecnologia, la quale nel pensiero moderno si guadagna un piedistallo a sé stante, al di fuori sia dell'ambito della società che di quello della natura. Questa separazione viene riconosciuta come un processo storico che si è radicalizzato a partire dall'età moderna, attraversando le epoche dell'Illuminismo e del Positivismo, fino ad arrivare ad oggi. Tuttavia anche la tecnologia più recente è parte di un pensiero e una pratica sociali: come ricordano l'antropologo Paul Richards e il sociologo Guido Ruivenkamp, l'emergere dell'astrazione tecnologica «as an item of cultural self-awareness in the modern western world, may owe a great deal to sociological factors» (2004: 277). Anche in questo caso l'osservazione partecipante e la ricerca di campo portano l'antropologo a rinnegare il postulato che eleva la tecnologia a mezzo estraneo all'uomo che la utilizza. «Le relazioni tecniche sono imbricate in reazioni sociali, e possono solo essere comprese all'interno di questa matrice relazionale, come un aspetto della socialità umana» (op.cit.: 144). In questi termini il processo di complessificazione tecnologica dovrebbe essere letto come processo di disincarnazione, in cui il sapere della mano esperta cede il posto ad un sentimento di alienazione nei confronti di un mondo il cui l'accelerazione sviluppatista non lascia tempo per riconoscere la tecnologia come un'estensione del sé sociale (infra: 120).

Per chiarire questo aspetto vorrei avvalermi di un esempio tratto dalla situazione contingente. Con il diffondersi della pandemia da Covid-19 è stato reso obbligatorio l'utilizzo della mascherina: l'applicazione di uno strumento tecnico per la risoluzione di un problema pratico, ovvero l'aumento dei contagi. Senza addentrarmi nell'ambito dell'antropologia medica, mi limito a con-

siderare il fatto che, per quanto il processo di abituaione sia lungo, la mascherina rimane un mezzo tecnico non alienante¹. Indubbiamente la mascherina limita fortemente una vasta gamma di aspetti comunicativi legati al linguaggio non verbale, ma resta un artefatto intellegibile e utilizzabile attraverso le modalità con cui siamo abituati ad essere-nel-mondo: posso toccarla, annusarla, percepirne la sensazione sul volto. Anche se l'ambiente e le situazioni sociali che conosco in qualche modo cambiano se tutti portano la mascherina, rimangono comunque comprensibili. D'altro lato, la pandemia da Covid-19 ha anche portato ad un esponenziale utilizzo della tecnologia informatica e digitale. Da un giorno all'altro persone assolutamente non abituate all'utilizzo di strumenti digitali si sono ritrovate costrette ad interagirci quotidianamente. Un caso che mi sembra significativo è quello della Didattica a Distanza, per cui sia insegnanti che genitori e alunni hanno dovuto imparare a relazionarsi ad una tecnologia completamente disincarnata da sé. L'ambiente in questo caso non è più traducibile: proprio *grazie* alla tecnologia informatica, moltissimi hanno affrontato una dissoluzione della fondamentale separazione tra spazio domestico e spazio pubblico, tra luogo di lavoro produttivo e lavoro di cura. Come annota l'antropologo Pietro Vereni:

«se prima i ragazzi trovavano *fuori casa* un poco delle relazioni domestiche grazie all'affetto delle maestre, ora è loro dovuto trovare *dentro casa* un poco del rapporto didattico che ci si aspetta da insegnanti professionisti, grazie all'impegno dei genitori» (2020: 220).

¹ Utilizzo il termine alienazione con lo stesso significato che gli attribuisce Anna Tsing, ovvero come «estrangement from community, society, and world. [...] it refers to our removal from the familiar entanglements of our lifeworlds» (2018: 246).

Quando l'ambiente non parla più come prima, il pensiero relazionale porta a riflettere sulla vivibilità di una natura estranea da quella incarnata dall'umanità che la abita. Seguendo la teoria di Ingold, la produzione tecnica consiste in un processo di formazione dell'ambiente e parallelamente l'utilizzo dei suoi prodotti si traduce in un processo di formazione della persona. Sia nella produzione che nel consumo tecnologico, i significati «embodied in environmental objects are 'drawn into' the experience of subjects» (2002: 51). Dovremmo attenzionare il fatto che durante questa pandemia i significati incorporati dagli oggetti ambientali sono stati plasmati da esperienze di disagio da parte dei soggetti che li utilizzavano.

Il ripensamento di uomo, natura e cultura come unico filo che si intreccia su sé stesso permette di decostruire il superficiale paradigma secondo cui essi sono tre fili distinti che formano un cesto: abbandonando un patrimonio epistemologico evoluzionista e dualista, si scopre che questi elementi corrispondono a uno solo nel continuum dell'esperienza della vita. L'uomo è la natura che abita e la cultura che incorpora. Mi sembra efficace l'immagine della quercia elaborata dal biologo estone Jakob von Uexküll (1957) più volte ripresa dal discorso dell'antropologia ecologica. Se la quercia è un albero, per noi esseri umani è automaticamente etichettabile con la categoria *natura*. Tuttavia se ci si sofferma a immaginare la prospettiva dei molteplici abitanti della quercia essa è invece *cultura*: riparo e protezione per la volpe, sostegno per la civetta, una strada per lo scoiattolo, un terreno di caccia per la formica, un luogo per deporre le uova per lo scarafaggio. E, mi permetto di aggiungere, se dovessimo adottare il punto di vista di un ulivo o di una magnolia, la quercia potrebbe essere categorizzata come *uomo*. Lo stesso albero figura in molteplici modi per le specie non umane, ma mai come albero. Von Uexküll utilizza il termine tedesco *Um-*

welt, traducibile come “universo soggettivo”, per descrivere l’ambiente come costituito dal progetto di vita di un organismo. Ogni organismo quindi vive nel proprio mondo soggettivo, definito dal modo di percepire l’ambiente specifico di ogni specie. Si potrebbe forse azzardarsi ad affermare che la Scienza è l’*Umwelt* dell’uomo Occidentale: un universo collettivo condiviso dalla nostra cultura e basato su un metodo d’indagine relativo e sicuramente non valido per tutte le specie viventi e neanche per tutti i membri del genere umano.

1.2. Miti della Natura e Razionalità

Un altro contributo fondamentale all’analisi della biosfera in termini antropologici è quello di Mary Douglas (1992). In *Rischio e Colpa* l’antropologa britannica individua un modello di scelte sociali compatibili con diversi universi culturali, all’interno della società Occidentale. Formulando quella è nota come Teoria Culturale del Rischio, la Douglas tenta di strutturare un modello esplicativo delle diverse posizioni che si possono assumere nei confronti del cambiamento climatico e di una futura catastrofe planetaria. L’approccio strutturalista e la formazione Levi-Straussiana della studiosa, la portano ad elaborare una categorizzazione dalla forte impronta relativista, anche se forse un po’ rigida, poco dinamista e difficilmente applicabile al di fuori della nostra società. In ogni caso la sua teoria è uno strumento d’analisi utile anche oggi, utilizzabile come cornice interpretativa costruttivista della gestione del surriscaldamento globale e della pandemia da Covid-19 ad esso connessa.

La Douglas elabora il modello quadripartito di razionalità, a partire dal posizionamento sociale delle persone e compatibili con i diversi universi culturali relativi alla natura. Quattro diversi tipi

di “miti della natura” si intersecano quindi ad altrettanti tipi di “relazionalità”, inconciliabili e in conflitto. I miti della natura vengono ripresi dal lavoro di Michael Thompson e altri antropologi (1983) che, studiando le concezioni dell’ambiente elaborate dagli ecologi, mettono a punto uno schema di “razionalità multiple”. Davanti alla stessa situazione, i vari esperti spesso dissentono a proposito delle strategie migliori da adottare pragmaticamente poiché esse sono conformi a idee (miti) diverse dell’ambiente.

Nella Figura 1.1 sono rappresentati i quattro miti della natura, metaforicamente rappresentati con una pallina (la natura) e un piano con diversi orientamenti (il contesto ecosistemico determinato anche dall’azione antropica) su cui essa si muove. Il mito della *natura capricciosa* è un mondo casuale: non è possibile sapere o teorizzare come la pallina si sposterà su un piano orizzontale. Questo non permette di prevedere o gestire la natura e ci si può solo limitare ad affrontare i suoi movimenti imponderabili.

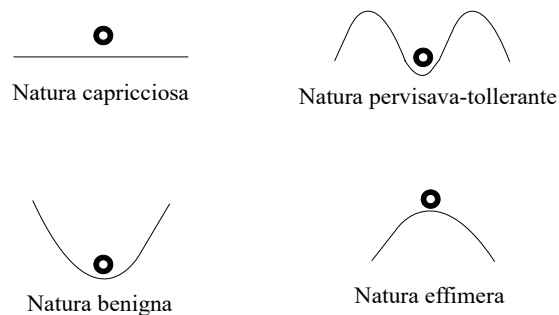


Figura 1.1. I miti della natura

Il mito della *natura benigna o forte* stabilisce un equilibrio globale: a prescindere dalla quantità e dall’intensità delle scosse che possiamo dare alla curva, la pallina rotolerà nella posizione ini-

ziale. Le istituzioni possono quindi avere un atteggiamento di *laissez-faire* nei confronti dell'attività umana, favorendo una sperimentazione audace e individualista.

Il mito della *natura effimera o fragile* è l'esatto opposto: la pallina è in una posizione di equilibrio delicatissimo in cima a una montagnola e il minimo mutamento può farla cadere. L'atteggiamento nei confronti dell'ecosistema è quindi quello di estrema cura.

Infine, il mito della *natura pervasiva-tollerante* è un mondo che rimane immune alla maggior parte degli eventi, ma che può uscire dalla struttura che la contiene se si supera un certo limite specifico. Si possono quindi accettare piccoli rischi ma devono essere identificati degli standard da non oltrepassare. Questo mito favorisce programmi di controllo per gli interventi governativi e le limitazioni del mercato.

Parallelamente la Douglas schematizza quattro tipi di posizioni in conflitto culturale, che vengono poi riprese da Michiel Schwarz e Michael Thompson per approfondire il nostro atteggiamento nei confronti della natura e le scelte in materia di rischio tecnologico (1993). Queste tipologie di relazioni sociali si articolano seguendo le due direzioni di *gruppo* e *griglia*, come rappresentato nella Figura 1.2. La dimensione *gruppo* corre orizzontalmente da un posizione individualistica a una collettivistica e risponde alla domanda "Chi sono io?", implicando una concezione dell'identità come più o meno determinata dall'intensità del senso di appartenenza al gruppo. La dimensione *griglia* corre verticalmente da un polo strutturato a uno non strutturato, ad indicare il grado maggiore o minore di limitazioni prescrittive imposte dalle istituzioni esterne. Questa dimensione risponde alla domanda "Come devo comportarmi?", sottintendendo un'idea di comportamento strettamente legata alla cultura di appartenenza. Dall'incrocio di questi due assi, si ricavano quattro diverse forme fondamentali di rapporti sociali contrastanti.



Figura 1.2. Le quattro razionalità

La *razionalità autosufficiente* (gruppo-, griglia-) è impersonificata dall'individualista, caratterizzato dalla cultura del mercato, l'autonomia del singolo e la libertà di offrire e contrattare scambievolmente. La *razionalità procedurale* (gruppo+, griglia+) è caratteristica dell'individuo gerarchico: le gerarchie sono costituite da un insieme di rapporti ordinati e classificati di gruppi chiusi, in cui è più importante lo status di chi fa piuttosto che il risultato. La *razionalità critica* (gruppo+, griglia-) è tipica dei gruppi egualitari che sottolineano l'importanza della cooperazione fraterna e della partecipazione volontaristica, emblematici nel socialismo. La *razionalità fatalista* (gruppo-, griglia+) è invece caratteristica dei gruppi marginali della società, incapaci di influenzare gli

eventi: questo tipo di razionalità si basa sulla percezione che gli esiti debbano essere semplicemente goduti o sopportati ma mai attivamente raggiunti.

Ognuno di questi tipi di razionalità «sostiene e giustifica la particolare forma organizzativa che ne consegue» (Schwarz e Thompson 1993: 47) in quanto ognuno dei quattro poli genera la propria definizione di cosa è giusto, sbagliato e accettabile, facendosi portatore di una politica ambientale specifica.

I due modelli vengono combinati in una nuova sintesi che unisce scienze naturali e scienze sociali, come rappresentato nella Figura 1.3.

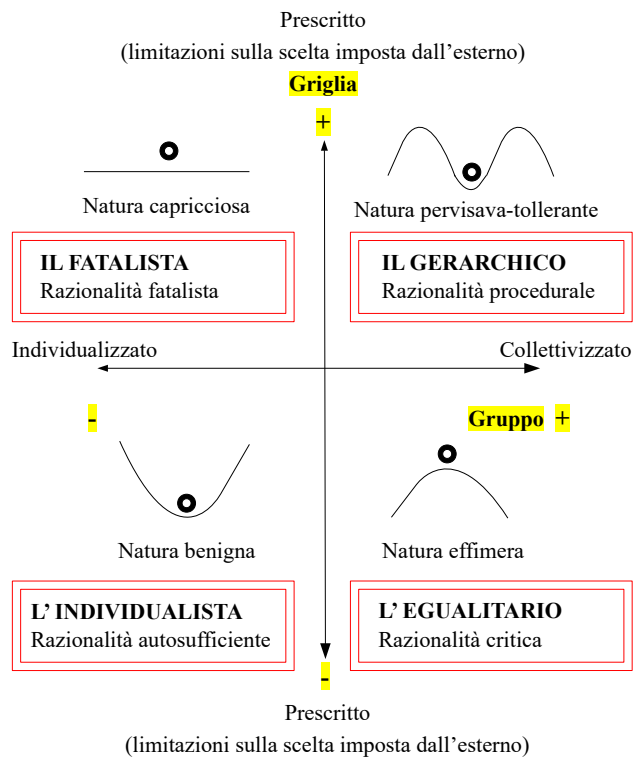


Figura 1.3. Teoria culturale del rischio

Sia la Douglas che Schwarz e Thompson utilizzano questo modello finale come strumento interpretativo dell'agire sociale nella società Occidentale: i diversi attori politici sono legittimati nelle loro valutazioni e pratiche dal mito della natura intersecato alla razionalità/relazionalità con cui si conformano. Si delinea così una cornice relativistica secondo cui anche le scelte che possono sembrare particolarmente azzardate sono in realtà perfettamente coerenti con il tipo di razionalità associato alla cosmologia della natura di appartenenza. In questo senso questi quattro modelli culturali sono una forte argomentazione contro l'organizzazione gerarchica del sapere: non esiste una razionalità eticamente migliore di un'altra, tutte sono sensate e logiche a seconda del quadrante in cui ci si identifica.

Per chiarire questo schema è utile applicarlo ad un campo concreto d'analisi come quello del conflitto sociale sulla questione del cambiamento climatico.

Il mito della natura benigna è ospitale per gli individualisti: gli interessi privati e il profitto personale sono legittimati dal fatto che la natura non possa essere mai completamente condizionata negativamente dall'azione antropica. Questo è chiaramente il caso delle imprese energetiche globali, ad esempio. Nonostante la comunicazione aziendale sia spesso fortemente connotata dal tema della sostenibilità e della conversione all'energia pulita, il meccanismo di funzionamento dell'impresa rimane quello del business manageriale: la retorica della transizione ecologica sembra più una tattica di "green washing", una strategia per aumentare i guadagni attraverso la retorica della sostenibilità ma rimanendo fedeli alle leggi del mercato. Una versione più radicale del mito della natura benigna può essere letta nel fenomeno del negazionismo climatico. La tesi secondo cui la crisi climatica non è un'emergenza e non è provocata dall'azione antropica è oggi argomentata proponendo una visione "realista" (contro quella "allarmista"), supportata e finan-

ziata dalle multinazionali private che basano il loro capitale sui combustibili fossili. Un rapporto del 2019 di *Influence map*, una *think tank* indipendente che fornisce dati e analisi sugli effetti della finanza sulla crisi climatica, indica che negli anni successivi all'accordo di Parigi (infra: 21),

«le cinque maggiori aziende del settore del petrolio e del gas (ExxonMobil, Royal dutch shell, chevron, BP e Ttotal) hanno investito più di un miliardo di dollari di utili e riserve non distribuiti per una campagna di disinformazione sul clima» (Influence map 2019).

Questi dati confermano la stretta relazione tra un'idea di natura in un equilibrio imperturbabile, in cui il cambiamento climatico non è un problema, e un individualismo spietato.

Il mito della natura perversa-tollerante «richiede forti controlli sociali per assicurare che la palla non oltrepassi mai il bordo» (op.cit.: 49). Tutto sta nel tracciare e monitorare la linea di confine: la razionalità procedurale permette di mantenere il sistema in azione attraverso disposizioni standard, licenze, controlli e liste dettagliate. La conoscenza esperta e la prevedibilità vengono generate e mantenute da una gerarchia equilibrata e permanente. Questo meccanismo gerarchico sembra prevalere in realtà istituzionali come l'UFCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change), ovvero il trattato ambientale internazionale prodotto a seguito di quello che è noto come "Summit della Terra" tenutosi a Rio de Janeiro nel 1992. Questo organismo conta quasi 200 Stati membri che si incontrano annualmente durante le note COP (Conference of Parts), con l'obiettivo della riduzione del cambiamento climatico a causa antropica. Uno degli esiti di questi meeting è stata l'entrata in vigore del Protocollo di Kyoto (COP3, 2005), che impegnava i Paesi a ridurre le proprie emissioni di gas serra rispetto ai propri livelli di emissione del 1990, creando sistemi di monitoraggio nazionali. Tuttavia il trattato sui cambiamenti climatici oggi più discusso è l'accordo di Parigi (COP21, 2015), che stabilisce un quadro globale per limi-

tare il riscaldamento globale al di sotto del 1,5°C. Questo è il primo accordo universale giuridicamente vincolante, anche se non sono previste sanzioni né è stato istituito un organismo di verifica dell'impegno dei singoli stati a rispettare i termini dell'accordo. Questi organismi si occupano di porre limiti concreti e soglie di agibilità in modo da assicurare la continuità del sistema d'azione e preservare l'ordine globale.

Il mito della natura effimera è ottimale per i gruppi egualitari. L'etica è quella della minore perturbazione possibile di una Terra fragile, da proteggere e preservare. L'obiettivo è un cambiamento radicale immediato, prima che gli effetti disastrosi che la società ha innescato nella biosfera diventino inevitabili. Il futuro desiderato è quello dell'armonia con la natura, da raggiungere attraverso vari stili di vita alternativi adottati dalle comunità. Questo vale per varie realtà sociali più o meno formalizzate: un esempio calzante è quello del Movimento della Decrescita Felice.

L'MDF si presenta sul suo sito come

«un'associazione nazionale, di sensibilizzazione pubblica per favorire il benessere della cittadinanza, ciò che è a basso impatto ambientale, che non crea sfruttamento sugli esseri viventi e che permette un'equa distribuzione del denaro, come i lavori utili, tecnologie pulite per ridurre gli sprechi di risorse, piccole e medie aziende etiche».²

Per entrare a far parte di questo gruppo egualitario viene proposta la partecipazione diretta ai circoli locali, dove attraverso assemblee orizzontali periodiche si incoraggiano forme di consumo a basso impatto ambientale e metodi di produzione autosufficienti (workshop di auto-produzioni di saponi, di orti in cassetta, di riutilizzo creativo di materiali di scarto).

2 Cit. in *Movimento per la Decrescita Felice*, sito on-line, url: www.decrecitafelice.it. Data di consultazione del sito: 17-02-2021.

Tuttavia nel definire modelli di razionalità molto compatti e chiusi, la Teoria Culturale non mi sembra riuscire a includere un vasta fetta di movimenti ambientalisti che stanno diventando sempre più noti e capillarmente diffusi, né nella categoria degli egualitari né nelle altre. Penso ai movimento per la giustizia climatica come Fridays For Future o Extinction Rebellion. Dal punto di vista del modello griglia-gruppo, essi posso rientrare nella razionalità critica dei gruppi egualitari: la loro organizzazione interna promuove una partecipazione diretta e una decisionalità assembleare e il loro metodo comunicativo si concretizza in manifestazioni, presidi, campagne di sensibilizzazione e forme di disobbedienza civile non violenta. Tuttavia il mito della natura che inquadra le loro pratiche non corrisponde ad una natura fragile, come vorrebbe la Teoria Culturale. La retorica emergenziale del “non c’è più tempo”, infatti, sembra rifarsi ad un mito di una natura potente, la cui apocalittica distruzione porterà a conseguenze catastrofiche. Il loro porsi in netto contrasto con la forma dominante di gestione della crisi climatica, la ribellione e l’azione immediata a cui entrambi i movimenti aspirano, sottintendono l’idea di un sistema globale al collasso in cui non agire diventa il suicidio del genere umano a causa del moltiplicarsi di disastri ambientali, dell’aumento incessante della temperatura del pianeta, di un Artico quasi privo di ghiacci e una desertificazione esponenziale. Metaforicamente il mito della natura non sembra rappresentabile tanto come una pallina su un piano convesso, bensì come una pallina in un piano concavo come quello della razionalità individualista: l’idea è che la Natura si ribellerà all’uomo e lo spazzerà via, ritrovando il suo equilibrio iniziale senza il genere umano.

Infine, la natura capricciosa è «l’*habitat* naturale per coloro che non hanno né prestigio né influenza nella società» (op.cit.: 49). I meccanismi della vita e della natura non sono intellegibili dal fatalista che si ritrova in una posizione passiva in cui può limitarsi ad affrontare le conseguen-

ze di eventi al di là del suo controllo. I fatalisti vanno intesi come “assorbitori passivi del rischio” (ibid), spugne sociali che vengono utilizzate segretamente e strumentalmente dagli attori sociali e politici attivi. Mary Douglas si riferisce a questo tipo culturale come “cultura eccentrica degli isolati” (1992: 132). Sono individui privati della loro autonomia dall’espandersi degli altri tre tipi culturali e per questo non portano particolare rispetto o fiducia nei confronti della conoscenza elaborata delle altre tre razionalità. Essi

«avvertono il pericolo di una cospirazione, ma non li colpisce né li sorprende [...]. Per loro, che la cattiva sorte sia provocata dagli spiriti del male è altrettanto plausibile di una cospirazione dei magnati della finanza e dei produttori di armi» (ibid).

Mi sembra efficace inserire in questa categoria il caso del complottismo, anche con l’obbiettivo di riabilitare una lettura critica del fenomeno. Forse più che nell’arena del cambiamento climatico, il fervore delle teorie complottiste è tornato alla ribalta sul tema del Covid-19. Secondo la Douglas, nel momento in cui la comunità al potere si ritrova ad affrontare una malattia, «le misure concretamente adottate per isolarsi e controllare i propri confini producono degli effetti sulle altre culture» (ivi: 134). L’analisi si focalizza sul tema della credibilità della scienza: il rifiuto che viene opposto alla teoria ufficiale viene attribuito all’ignoranza, in modo da inglobare il problema del dubbio in processi di stratificazione e incorporazione alla comunità centrale. «Il processo con cui si forma il giudizio errato è analogo a quello mediante il quale si forma l’errata percezione della superstizione dei nativi da parte dei colonizzatori» (ibid). La risposta alla diffidenza diventa così l’educazione paternalistica degli emarginati. Questo permette di stigmatizzare come dissidenti estremisti anche coloro che hanno valide ragioni per rifiutare o dubitare di un certo tipo di informazione (infra: 161).

Come nel caso dei movimenti per la giustizia climatica, anche il complottismo permette di rilevare i limiti della teoria culturale del rischio, senza metterne in dubbio il valore innovativo che ha avuto nel contesto in cui è stata elaborata. Per alcuni aspetti i gruppi complottisti si adattano alla categoria dei fatalisti, tuttavia si possono riscontrare similarità anche con gli individualisti e con gli egualitari: se i complottisti condividono il mito di una natura benevola coi primi, sono anche accomunabili ai secondi per la loro strutturazione e modalità di comunicazione. La compattezza e la non porosità di un quadro d'analisi quadripartito non permette di cogliere fino in fondo la reciproca influenza delle realtà sociali. Staticizzando il movimento di un mondo sempre in divenire, si rischia di negarne la complessità. Il dinamismo manca sia a livello di categorie concettuali che a livello di individui, di cui non viene considerata la facoltà di spostarsi attivamente tra le varie posizioni nel dispiegarsi delle loro biografie.

Della Teoria Culturale vorrei adottare l'ottica costruttivista, che permette di non considerare una razionalità o un mito della natura aprioristicamente migliore di un altro.

1.3. Studio di campo al CERN

Per concludere vorrei avvalermi di uno studio di campo condotto da Detlev Nothnagel, laureato in antropologia e ricercatore nell'ambito della comunicazione, presso il CERN di Ginevra (Centre Européen de la Recherche Nucléaire) conglomerato di laboratori di fisica delle particelle. Le indagini etnografiche nelle sedi della ricerca scientifica, sono un mezzo fondamentale per approfondire il carattere costruttivista delle cosmologie introdotte dalla Douglas. L'epistemologia

della fisica delle particelle si basa su un'interfaccia natura-cultura concettualizzata da una cultura organizzativa specifica che

«has profoundly influenced the western approach towards nature as it is taught in schools and communicated in the media, and, thereby, transformed into a crucial element in ideologies of progress and conceptions of linear time» (Nothnagel 2004: 257).

La fisica delle particelle si interessa allo studio degli elementi che costituiscono la materia e le leggi che ne regolano l'interazione, con l'intento di formulare una gloriosa teoria che descriva le origini dell'universo, la sua evoluzione e destino finale. L'obiettivo è quello di mettere a punto una sintesi cosmologica onnicomprensiva, perseguendo lo scopo millenaristico di creare una cornice esplicativa che possa fornire a ogni domanda una risposta in termini di processi interattivi di particelle. Dal punto di vista sperimentale, sono richiesti gli acceleratori, complessi macchinari in cui le particelle collidono producendo complicati processi di interazioni che lasciano delle tracce, a loro volta registrate da un rilevatore. Attraverso varie sequenze di traduzioni, le interazioni vengono trasformate in segnali che possono essere trattati elettronicamente e quindi esportate dal laboratorio e inserite in una procedura di analisi a computer.

Questa sintetica semplificazione vuole dimostrare come anche solo per approcciarsi alle “ultime frontiere” della fisica, si debbano superare molte altre frontiere che mediano tra l'uomo e le particelle. Considerare un laboratorio di fisica un campo etnografico valido avvalorà la ricerca a più livelli: in primo luogo permette di non esotizzare l'antropologia come disciplina che si occupa solo di ciò che non rientra nella categoria di Occidente. Inoltre autorizza a indagare il carattere costruttivista della *nostra* scienza, inquadrandola in una cornice di relativismo culturale: come scrive Philippe Descola, antropologo francese a cui dedicherò maggiore attenzione in seguito,

«science does not deal with ‘naturally occurring’ phenomena, but produces its own facts and evidence through the mediation of highly complex technical apparatus and mathematical models» (2004: 8). Infine la scelta di uno studio di campo ci assicura la libertà di superare il dispositivo gerarchizzante che ha strutturato un’etnocentrica valutazione socio-culturale dell’altro. Non voglio dubitare del fatto che l’applicazione del metodo scientifico abbia permesso di raggiungere un livello di conoscenza teorica ed efficacia pratica inimmaginabili. Tuttavia sarebbe ingiusto supporre aprioristicamente che questa conoscenza sia la migliore: semplicemente è l’unica che è stata sviluppata incessantemente da un Occidente egemonico che non ha lasciato spazio ad alternative. Presentare certi tipi di traiettorie di sviluppo come naturali o inevitabili è una «manifestation of political power that denies the possibility of choice» (Richards e Ruivenkamp 2004: 278). Reputo anche importante sottolineare come la ricerca scientifica, oltre a non essere rappresentativa di tutta l’umanità, sia un ambito sempre più specifico nella stessa società Occidentale. Siamo di fronte a un progressivo allontanamento dello Stato e a una riduzione dell’appoggio politico e finanziario delle istituzioni pubbliche come l’Università. La privatizzazione vorace rischia di far diventare la scienza una conoscenza sempre più esclusiva che rappresenta solo gli interessi specifici delle aziende (infra: 120). Il pericolo è che il progresso della ricerca sia investito di un significato «determined by those with the power and money to use nature instrumentally» (Pugh 1988: 2).

Tornando alla ricerca presso il CERN, Detlev Nothnagel riprende il concetto utilizzato dalla Douglas di “simboli naturali” (1973). Il termine si riferisce a quei processi di mediazione che trasgrediscono il confine natura-cultura, quando la natura diventa cultura e viceversa. Nel relazionarsi ai fenomeni naturali, le società producono e riproducono una classificazione culturale di

essi, caricandoli di un forte valore simbolico. Ricorsivamente il simbolo naturale rinforza l'ordine culturale, rendendosi un mezzo «to introduce or to maintain order with respect to the classification of cultural items» (Nothnagel 2004: 261).

La qualità metaforica dei termini utilizzati in laboratorio, suggerisce la caratterizzazione della natura come una «living entity that throws up obstacles and hardships and displays resistance» (ivi: 264): i rilevatori sono gli *occhi* attraverso cui aprire le *finestre* della fisica sperimentale, il processo di scoperta è chiamato *caccia* e prevede la costruzione di *trappole* per catturare le particelle. I dati grezzi devono essere *puliti*, evitando campioni che siano *malati*, *inquinati* o con *perdite*. Le distribuzioni poi possono avere *spalle* che possono essere malate o *gambe* che possono essere *tagliate*, o essere valutate a seconda del loro *comportamento*. Tutto questo stimola una riflessione su come queste metafore aiutino a trasformare una “out-thereeness” in una rappresentazione ingabbiata in una teoria di fatti tecnici. Ciò che rende possibile la riproduzione della natura è una conoscenza sviluppatasi in un cultura specifica, caratterizzata di una struttura organizzativa con una narrazione propria. La delocalizzazione e universalizzazione della conoscenza scientifica sono solo un secondo step, rispetto ad una pratica laboratoriale estremamente localizzata. È quindi importante «remind people in western societies that scientific knowledge about nature is also generated in local cultures, dependent on specific circumstances and situated traditions» (ivi: 271).

La ragione umana è stato il cardine attorno cui la Scienza ha elaborato le sue teorie, ma è scorretto dare per scontato che la nostra razionalità sia universalmente valida. Quest'ideologia espansionistica ha portato la nostra conoscenza a materializzarsi in istituzioni violente, che hanno pun-

tato all'esportazione di certezze e alla conversione forzata a verità considerate assolute, come si vedrà nel prossimo capitolo.

2. Imperialismo e Capitalismo: addomesticare il selvaggio

*«Le pelli di carta del loro denaro non saranno mai abbastanza per compensare il valore degli alberi bruciati, del suolo inaridito e delle acque sporche»
(Kopenawa 2018:150)*

Nel libro *La critica postcoloniale*, Miguel Mellino interpreta la teoria postcoloniale come forma di critica culturale. Uno dei presupposti teorici attraverso cui essa costruisce il proprio (s)oggetto discorsivo è quello della decostruzione, concepita come un tentativo di

«de-naturalizzare ogni forma di identità culturale, di enfatizzare la storicità e quindi la relatività delle culture per minare alla base quel senso di naturalità e a-problematicità con cui vengono vissute dai soggetti» (2005: 127).

Infatti l'unico "fondamento" sono le rappresentazioni, i segni che producono identità culturali che sono però del tutto arbitrari: non corrispondono a nessun referente oggettivo reale. Seguendo l'influenza Foucaultiana e Derridiana, viene sottolineata la natura politica delle rappresentazioni, ovvero il loro rapporto con il potere. In questo capitolo tenterò di inserirmi nel processo postmoderno che la studiosa canadese Linda Hutcheon ha chiamato "de-dossificazione" dei significati dominanti della vita sociale (1989). Come forma di critica riflessiva nei confronti delle strutture ideologiche, politiche ed economiche dominanti, vorrei contribuire a svelare l'arbitrarietà della modalità relazionale con cui l'Occidente si è rapportato alla natura. L'imperialismo e il capitali-

smo sono due categorie analitiche utili a questo fine ed entrambe possono rientrare in un più ampio *modus operandi* di domesticazione del selvaggio.

2.1. L'Ecoimperialismo

“Ecoimperialismo” è un termine coniato dall’attivista e ambientalista indiana Vandana Shiva per definire una complessa dinamica contemporanea che consiste nel «controllo dell’economia del mondo attraverso le multinazionali e trasforma le risorse e gli ecosistemi in forniture per un’economia industrializzata e globalizzata» (2009: 25).

Nel mondo postcoloniale odierno, la tendenza all’espansione e al dominio egemonico che hanno caratterizzato la storia Euro-Americana si traduce in controllo delle risorse dei territori “meno sviluppati”. La retorica degli aiuti allo sviluppo è stata in grado di legittimare i primi interventi internazionali nelle ex colonie. Dopo il trauma della Seconda Guerra Mondiale e il processo che ha portato all’indipendenza dei vari Stati coloniali, si è diffusa la narrativa dello sviluppo, concepito come unica via per assicurare pace e benessere tra nazioni. Come ha teorizzato l’antropologo James Ferguson, questo mito collettivo si è concretizzato in una potente “development industry” che agisce nel Sud del Mondo per includere tutti i paesi nel mercato globale (1994). Attraverso le neo nate agenzie e organismi internazionali (le Nazioni Unite, la Banca Mondiale, la FAO, la WTO), sono stati prodotti svariati di metri di misura del benessere. Il primo fra tutti è l’HDI (Human Development Index), un indicatore statistico che si calcola con l’analisi di fattori algebrici, che è stato un utile mezzo per giustificare interventi internazionali. Riducendo il benessere e la povertà a misure puramente quantitative e decontestualizzate, lo sviluppo viene proposto ed

esportato come unica soluzione alle disuguaglianze globali. Ferguson, attraverso uno studio etnografico in Lesotho, interpreta lo sviluppo come “anti-politics machine”, un meccanismo che depolitizza la gestione del territorio, traducendola in una questione meramente tecnica e burocratica. L’antropologo analizza le dinamiche della specifica assistenza allo sviluppo che è stata implementata nel piccolo paese sudafricano tra il 1975 e il 1984, finanziata da 27 nazioni e da svariate agenzie internazionali e organizzazioni non governative (ben 72 enti), per un totale di 64 milioni di dollari e con gli obiettivi di alleviare la povertà, aumentare l’output economico e ridurre la dipendenza dal Sud Africa. Secondo il report del 1975 stilato della World Bank, il Lesotho è un paese «virtually untouched by modern economic development», abitato da una società tradizionale e contadina, fondata su un’arretrata agricoltura di sussistenza. Secondo gli esperti la situazione era particolarmente problematica a causa del sovrasfruttamento del suolo, ormai eroso e non in grado di sfamare la popolazione in aumento senza dipendere dall’importazione dal Sud Africa. Il principale ostacolo alla modernizzazione era quello della proprietà collettiva della terra che non stimolava i contadini a utilizzarla in modo efficiente. Oltretutto la quasi totalità della popolazione maschile era costretta ad abbandonare i campi per guadagnare un reddito minimo per la sopravvivenza dell’intera famiglia attraverso il lavoro stagionale salariato nelle miniere Sud Africane. Infine l’assenza di infrastrutture nonché di competenze adeguate non permetteva ai contadini di passare da un allevamento di sussistenza a uno mirato al commercio. Sono stati messi in atto numerosi progetti per superare queste problematiche specifiche, ma ognuno si è rivelato in qualche modo fallimentare: esportare il proprio modello economico senza considerare il contesto locale non è solo una pratica etnocentrica, ma anche neo-coloniale in quanto agisce con l’obiettivo di disciplinare ciò che non rientra nei propri parametri. Tradurre un problema di natura politica

come l'autonomia di gestione delle risorse di un territorio in un problema tecnico permette agli stati del Nord di inserirsi nel governo del paese e appropriarsi di tali risorse inserendole nel mercato globale.

Se l'attività ecoimperialista è stata inizialmente messa in atto da organismi sovranazionali, oggi anche multinazionali e corporation private utilizzano la narrazione dello sviluppo sostenibile per giustificare la loro massiccia presenza in tutto il mondo. Vandana Shiva definisce questo meccanismo come

«un modello meccanico, basato su tecnologie ed economie industriali che presumono una crescita illimitata. Sono i poveri che, in un mondo di risorse limitate, perdono la loro terra a causa del superfruttamento da parte dei ricchi e potenti» (2009: 26).

Lo sviluppo viene fatto coincidere con l'industrializzazione, imposta e definita dall'esterno. Dunque uno dei fattori che maggiormente determina la povertà globale coincide con la causa principale della crisi climatica attuale: il modello economico capitalistico industriale. La Shiva prosegue:

«Le strategie che sostengono il diritto dei poveri alla terra e alla sopravvivenza sono le stesse che riducono la nostra dipendenza dal petrolio, contribuiscono ad attenuare i cambiamenti climatici e aiutano il nostro adattamento al caos climatico» (ivi: 11).

Riconoscere il diritto all'autodeterminazione delle comunità locali, ovvero conferire loro la possibilità di scegliere ciò che reputano essere il *loro* sviluppo, potrebbe allo stesso tempo rivelare strade alternative all'energia basata sui combustibili fossili e all'agricoltura intensiva.

Siamo tuttavia di fronte a una tendenza opposta in cui le risposte che l'ecoimperialismo adotta per affrontare la crisi climatica esasperano la tendenza all'espansione e allo sfruttamento dei Paesi con una soglia di povertà maggiore. In parole povere, seguendo il ragionamento militante dell'attivista, i poveri sono sempre più poveri, i ricchi sempre più ricchi e la terra sempre più inquinata. Per quanto siano affermazioni forse un po' grossolane, non mi sembra fuori luogo l'idea di una "nuova apartheid ambientale internazionale" che «prevede che le attività economiche che inquinano e devastano l'ambiente siano spostate nel Sud del mondo» (ivi: 55). Il già citato Protocollo di Kyoto, ad esempio, permette ai paesi industrializzati di commerciare tra loro le rispettive assegnazioni di emissioni di diossido di carbonio e di investire in un progetto di riduzione del carbonio (anche all'estero) in cambio di "crediti di emissioni", attraverso quello che è noto come Clean Development Mechanism. Questo ha portato alla disastrosa conseguenza per cui è più conveniente piantare alberi in un paese terzo per assorbire CO₂ piuttosto che ridurre le emissioni. Oltretutto questa procedura non è una reale soluzione neanche alla deforestazione perché sono considerati alberi accettabili anche monoculture di eucalipto e palma da olio. I problemi che emergono dalla distruzione della biodiversità in un luogo non sono risolvibili riqualficandone un altro. «Quello che si distrugge qui non può essere rimpiazzato da un'altra parte» (Pérez-Vitoria, 2016: 20). In più se i crediti di emissioni possono essere venduti e acquistati, innescando un meccanismo per cui gli inquinatori più ricchi hanno la possibilità di acquistare più crediti e eccedere la quota di emissione che era stata loro assegnata.

La Shiva immagina la soluzione alla povertà e al cambiamento climatico in un

«cambiamento del modello: da una visione riduttiva a una visione del mondo olistica basata sulle interconnessioni; dal modello industriale automatizzato a un modello ecologico; dalla definizione dell'essere umano in termini di consumo a una definizione che ci riconosca come protettori delle risorse limitate della Terra e cocreatori della sua ricchezza insieme alla natura» (op.cit.: 71-72).

Credo che la questione sia da complicare ulteriormente. In un mondo interconnesso e globalizzato, pensare che i “poveri” di cui scrive e con cui lotta Vandana Shiva possano in qualche modo estraniarsi dall'Occidente mi sembra una visione semplicistica del mondo postcoloniale. Sicuramente il cambiamento del modello è da ricercare democraticamente e collettivamente, ma idealizzare i “poveri”, i “nativi” o i “locali” dei paesi delle ex colonie come i protettori di un sapere e di una vita idillicamente anti-moderna non tiene in considerazione una serie di processi caratteristici dell'epoca contemporanea. Dall'indipendenza delle colonie, si è assistito ad un forte desiderio di riconoscimento e ad una chiara rivendicazione di appartenenza al mondo globalizzato: con l'indipendenza il *nostro* dominio non ha smesso di essere meno presente. Esso ha solo cambiato forma: da una sudditanza prettamente politica si è passati a quella economica e culturale. Come sottolinea Franz Fanon ne *I dannati della terra*, «[l]e colonie sono diventate un mercato. La popolazione coloniale una clientela che acquista» (1961: 27). Nella ristrutturazione di un mondo capillarmente collegato da media digitalizzati e da corporation con filiali in ogni angolo del pianeta, lo spazio lasciato ai Paesi in via di sviluppo non si discosta molto dal vecchio ruolo coloniale di fornitori di materie prime. La distanza che li separa dall' “imagined global standard” (Ferguson 2006: 13) appare come sempre più incolmabile perché è condizione imprescindibile per il progresso neo-liberista del resto del mondo. Così si fa sempre più forte il desiderio di appartenenza ad una comunità umana di primo ordine, che si traduce in desiderio di possesso di beni materiali,

modi sociali e forme di prestigio Occidentali. Con i social media e la digitalizzazione dell'informazione, lo standard globale immaginato raggiunge chiunque: il sogno non è essere lasciati in pace da un Occidente neo-coloniale, ma esserne inclusi a pieno titolo. Paulin Hountondji, filosofo del Benin, parla di “estroversione” come caratteristica della produzione della conoscenza della periferia globale (1997). Il concetto si riferisce ad una situazione dove le attività intellettuali, economiche e educative sono organizzate in modo da imitare obiettivi e forze esterne piuttosto che interessi interni. L'attitudine di strutturare gli obiettivi dell'attività economica e intellettuale indirizzandoli in modo da soddisfare gli interessi del Nord non è trascurabile.

2.2. Le disuguaglianze ambientali e l'Imperialismo verde

Un secondo concetto che lega indissolubilmente la crisi climatica alle disuguaglianze sociali neo-imperialiste è l'idea di “disuguaglianze ambientali”, trattate da Razmig Keucheyan, esperto in ecologia politica (2019: 63). Secondo il sociologo francese:

«le disuguaglianze ambientali costituiscono un dato strutturante dei rapporti di forza politici. Questo significa che le nefaste conseguenze dello sviluppo capitalista non sono subite allo stesso modo e nella stessa misura da tutti i settori della popolazione» (ibid).

Queste disuguaglianze sono aggravate dall'attuale crisi ecologica e sono legate a più fattori: il diverso accesso alle risorse, la diversa esposizione al rischio ambientale, la diversa impronta lasciata sull'ambiente e la diversa gravità di conseguenze della crisi climatica, il tutto legato a un intreccio complesso di disparità di classe, razza, età e genere. Un esempio significativo sono i dati relativi ai numeri di persone scomparse a New Orleans a seguito dell'uragano Katrina: l'84%

sono nere (Sharkey 2007). La lotta per l'equità ambientale viene portata avanti dai movimenti per la giustizia climatica, i quali riconoscono «un legame tra la crisi climatica e le disuguaglianze Nord-Sud, la logica centro-periferia» e la necessità di pagare un «“debito ecologico” contratto dai paesi del Nord nei confronti di quelli del Sud, durante tutto il periodo coloniale e postcoloniale» (ivi: 17).

Il caso del Delta del fiume Niger è un esempio significativo che dimostra come le risposte al cambiamento climatico e alla disuguaglianza sociale possano essere due facce della stessa medaglia. Il Delta è una zona ricca di petrolio, quindi il processo di indipendenza della Nigeria è stato scandito da accordi tra le forze politiche locali in ascesa e l'industria petrolifera straniera. Quest'alleanza tra le multinazionali dei combustibili fossili e le giunte militari che hanno controllato la vita politica nigeriana, ha assicurato ad entrambe il controllo delle risorse del paese, a scapito della popolazione civile. L'attività estrattiva

«è stata da sempre vista come una sottrazione sistemica di ricchezze naturali appartenenti alle stesse comunità che abitavano quel territorio, e che dello sfruttamento petrolifero subivano solo le conseguenze negative: inquinamento, distruzione degli habitat naturali e delle proprie fonti di sostentamento, espropriazione delle terre» (Fagotto 2009: 98).

La situazione di violenza diffusa si aggrava a causa delle pratiche di sabotaggio, furto e contrabbando da parte di organizzazioni ribelli potenti e ben armate. Tuttavia, dal punto di vista delle compagnie petrolifere, è molto più conveniente chiudere un occhio o pagare tangenti alle organizzazioni criminali piuttosto che affrontare seriamente le radici della questione. La Shell, concessionaria presente nella zona, è stata apertamente accusata dai movimenti sociali locali di essersi resa complice della giunta militare nella repressione delle proteste contro l'inquinamento cau-

sato dall'estrattivismo. Il diverso accesso alle risorse e la diversa esposizione al rischio ambientale sono intrecciati indissolubilmente a un modello economico industriale e a una modalità relazionale imperialista.

Da un punto di vista antropologico, le disuguaglianze ambientali si fanno qualitativamente dolorose se calate nella quotidianità della vita vissuta e dell'incontro etnografico. L'ingiustizia sociale e ambientale non rimane un fattore esterno, ma viene incorporata e manifestata attraverso forme di sofferenza corporea. Per cogliere la pervasività della crisi climatica e l'importanza di un'analisi multi-livello, il contributo dell'antropologia medica è fondamentale. L'ingiustizia climatica non è solo là fuori, ma si esprime nel "corpo politico" teorizzato da Nancy Scheper-Hughes (2000). L'antropologa ha condotto una ricerca etnografica nel Nord-Est del Brasile, con i coltivatori salariati che vivono nelle bidonville alle pendici dell'Alto do Cruzeiro, braccianti che lavorano come tagliatori di canna da zucchero per un dollaro al giorno dall'età di otto anni.

«Oltre alle prevedibili epidemie di infezioni parassitarie e di febbre, si aggiungono le ancor più prevedibili esplosioni di sintomi ribelli e sovversivi che non si materializzano nel microscopio del dispensario sanitario. Tra questi ci sono i sintomi fluidi del *nervos* (nervosismo frenetico e rabbioso): tremore, svenimento, crisi, pianto isterico, recriminazioni rabbiose, perdita temporanea di coscienza e paralisi della faccia e degli arti» (ivi: 289).

Il corpo si fa metafora di una posizione socioeconomica paralizzata e impotente, e allo stesso tempo diventa drammatico mezzo di rivendicazione: i *nervos* attaccano gambe e faccia ma lasciano intatte mani e braccia, permettendo ai lavoratori di rifiutare il pesante sfruttamento agricolo e premere i padroni affinché venga loro assegnata una mansione meno distruttiva. Quando rabbia, frustrazione, malcontento, e contraddizioni sociopolitiche vengono espresse attraverso il corpo, il

rischio è che queste vengano addomesticate attraverso la medicalizzazione: nel momento in cui i *nervos* vengono trattati come semplici malattie, si perde la possibilità di utilizzare il corpo come forma di critica all'ordine ambientale.

Un'ultima questione da prendere in considerazione è quella dell'esportazione della divisione di natura e cultura, che si fonda su lunga storia di "ecologia coloniale" e "imperialismo verde": la cosmologia dualista Occidentale è legata alla costruzione di una natura intatta, a scapito delle popolazioni locali. Infatti secondo l'analisi di Keucheyan le colonie e poi i Paesi del terzo mondo sarebbero percepiti dall'Occidente come «l'*anti-wildness* per eccellenza, vale a dire come soggetti al sovrappopolamento, alle carestie, alla guerra civile e al degrado ambientale» (op.cit.: 56). Gli abitanti delle ex colonie sono considerati paternalisticamente non in grado di prendersi cura da soli dei propri territori. Vengono così create riserve naturali e aree protette da associazioni ambientaliste internazionali, per salvaguardare una natura idilliaca da cui le popolazioni locali vengono estrapolate e così private dei mezzi di sostentamento. Tuttavia l'ideologia degli spazi vergini e della natura incontaminata è una costruzione del pensiero Occidentale: una sorta di "orientalismo" (Said 1978) della natura, in cui l'Occidente si costruisce in un rapporto fantasticato e capovolto con l'Oriente.

Secondo alcuni storici, il punto di massima fusione di imperialismo ecologico e imperialismo culturale sta proprio in questo processo di graduale sottomissione: «l'ecologia, e lo stesso concetto moderno di natura, trova una delle sue origini nella colonizzazione e, più precisamente, nel controllo della natura delle regioni colonizzate» (ivi: 57).

2.3. Capitalizzare la natura

Essendo intimamente intrecciato al livello di analisi politica di rapporti di potere globali, è necessario attenzionare la relazione uomo-natura anche da un punto di vista economico. Senza volerli addentrare in uno studio Marxista del fenomeno, trovo che sia inevitabile rilevare una triplice tendenza della società egemonica Occidentale: quella di privatizzazione, mercificazione e finanziarizzazione dei fenomeni naturali. Non sono pochi gli studiosi che utilizzano il paradigma del capitalismo come lente interpretativa per sviscerare alcune dinamiche contemporanee, in particolare in relazione alla crisi climatica.

La sociologa e economista Silvia Pérez-Vitoria riconosce una propensione, da parte delle organizzazioni internazionali, a tradurre i fenomeni ambientali attraverso metafore economiche: “risorse ambientali”, “capitale biologico”, “monetarizzazione ecologica”, “diversità biologica come capitale ad alto rendimento” o “servizi ecosistemici” (2016: 19). Durante il Millenium ecosystem Assessment, un progetto di ricerca mondiale commissionato nel 2000 dal segretario generale dell’ONU, sono stati identificati quattro tipi di “servizi ecosistemici”: l’approvvigionamento, la regolazione, il sostentamento e la cultura (che viene intesa come insieme di attività ricreative, salute mentale e fisica, turismo, valutazione estetica). Viene calcolato il valore pecuniario dei servizi offerti e remunerato chi li gestisce e ne consente l’accesso, attraverso meccanismi come donazioni, cancellazioni del debito degli Stati, pagamenti diretti, aste, imposte e emissione dei *natural capital bonds* da immettere sui mercati finanziari. In questo meccanismo «la mercificazione dei processi naturali viene presentata come un mezzo per preservare la biodiversità» (ivi: 18). Più argomentazioni un po’ tautologiche vengono utilizzate per giustificare questa tendenza: se i servizi

ecosistemici non hanno un valore monetario allora sono invisibili; se la natura non appartiene a nessuno allora può essere sfruttata (da leggere come rovinata) da tutti; utilizzando coscientemente i servizi ecosistemici se ne possono ripartire i benefici con le popolazioni locali coinvolte. Come dire che la natura è mercificata perché la mercificazione è naturale. Questa visione riduttiva del bene comune e la negazione aprioristica di una possibilità diversa da quella di tradurre l'ambiente in denaro, celano gli interessi dell'oliato sistema del capitalismo globale:

«La mercificazione produce anche catastrofi sociali [...]. Consente di garantire il controllo delle “risorse” e di ridurre l'autonomia delle popolazioni, immettendole in un mercato che non possono controllare, il tutto circondato da un'aura di salvaguardia, di sostenibilità e di lotta alla povertà» (ibid.).

La trasformazione dei fenomeni naturali in merce è ulteriormente complicata dalla finanza. Infatti, come ricorda Keucheyan, l'espansione mondiale del capitale richiede la costituzione di un dispositivo di protezione dell'investimento, ovvero un'assicurazione che mette in sicurezza le merci e permetta all'investitore di intascare un risarcimento (op.cit.: 65). L'assicurazione è definita come “meccanismo di trasferimento dei rischi” (ivi: 70), quindi il fatto di assicurare i fenomeni naturali ha portato alla finanziarizzazione dei “nuovi rischi” legati al cambiamento climatico e una crescente tendenza alla scommessa su e all'assicurazione contro le catastrofi.

Un concetto teorico che ha trovato margini di diffusione anche fuori dagli ambienti accademici è quello di “Capitalocene”, coniato e sviluppato in modo indipendente da Andreas Malm, Donna Haraway e Jason Moore. Quest'ultimo in particolare lo propone come alternativa all'altrettanto celebre nozione di “Antropocene”.

“Antropocene” è un termine coniato dal microbiologo Eugene Stoermer negli anni Ottanta del XX secolo e reso celebre dal Nobel per la chimica Paul Crutzen a partire dal 2000. Da una prospettiva geologica il concetto di Antropocene rimanda alla scala planetaria delle influenze antropiche su composizione e funzioni del sistema-Terra e delle forme di vita che lo abitano. Infatti, benchè recente in quanto forza geologica, è ormai acclarato che l’attività antropica sia causa diretta di fenomeni che hanno trasformato l’ambiente su scala globale, come l’estinzione accelerata di un gran numero di specie, la progressiva riduzione di disponibilità di combustibili fossili, l’incremento delle emissioni di gas a effetto serra.

Come curatori della traduzione italiana di *Antropocene o Capitalocene?* (Moore 2017), Emanuele Leonardi e Alessandro Barbero rilevano la presenza di due problemi che la tesi dell’Antropocene fa emergere. Il primo è il problema dell’origine, ovvero l’individuazione di quello che in gergo tecnico è noto come *golden spike*, il chiodo d’oro, segnale geologico che funge da confine tra due distinte epoche. La comunità scientifica è tuttora immersa nella disputa sull’inizio dell’Era Antropocenica¹. Secondo Moore, questo dibattito tra esperti non fa altro che reiterare l’idea di una natura esterna ai processi di valorizzazione capitalista: la divisione cartesiana che

¹ Le proposte sono plurime: c’è chi propone come *golden spike* le prime pratiche agricole nella Mezzaluna Fertile; alcuni sostengono che invece debba corrispondere con l’inizio della globalizzazione del cibo nell’epoca dei contatti tra Vecchio e Nuovo Mondo e la parallela rigenerazione di milioni di ettari di foreste conseguente al genocidio della popolazione nativa; altri collocano l’origine dell’Antropocene nel periodo della rivoluzione industriale inglese e dell’invenzione della macchina a vapore in quanto momento di dischiussione del potere dei combustibili fossili; altri ancora suggeriscono che l’origine sia molto più recente e debba essere ritrovata nella grande accelerazione dopo seconda guerra mondiale, connessa all’intensificazione dell’industrializzazione, alla tendenziale urbanizzazione e alla diffusione di nuove tecnologie.

separa l'organizzazione sociale dall'ambiente in cui è inserita in realtà non è altro che un “effetto ottico”:

«essa affonda le proprie radici in un duplice riduzionismo: ora l'ambiente visto come risorsa infinita e gratuita – all'inizio del processo economico; ora l'ambiente percepito come discarica per rifiuti altrettanto infinita e gratuita – alla sua conclusione» (Leonardi e Barbero 2017: 18)

Accettare l'ipotesi dell'Antropocene significa quindi confermare l'idea cartesiana degli uomini come “signori e possessori della natura” (Descartes 1969: 175). Con il concetto di “ecologia-mondo” il sociologo inglese si distacca dalla teoria dell'Antropocene, tentando di assumere un approccio relazionale, che ammetta una commistione tra sociale e naturale per cui «la creazione di valore non si dà *sulla* natura, ma *attraverso* di essa – cioè *dentro* i rapporti socio-naturali che emergono dall'articolazione variabile di capitale, potere e ambiente» (op.cit.: 19).

Il secondo problema rilevato è quello del “regime di visibilità”, per cui è necessario domandarsi *come* vediamo la nuova era geologica. Da subito emerge un aspetto peculiare: nel dibattito sull'Antropocene le dispute scientifiche si sovrappongono fino a confondersi con tensioni di natura politica. Questa mescolanza mette in dubbio «la rappresentazione classica di *un unico* sapere scientifico che si occuperebbe di fatti incontrovertibili, da un lato, e di *una pluralità* di interpretazioni etiche riguardanti il comportamento umano» (ivi: 12). L'esistenza o meno dell'Antropocene implica una serie di considerazioni di natura etica e politica per cui esso non è semplicemente il nome di una nuova era geologica ma anche un “inedito regime di *governance* dell'ambiente globale” (ivi: 10). Attraverso lo sfruttamento generalizzato del lavoro-conoscenza che rende possibile una rete globale di computazione digitale, la crisi climatica rischia di essere derubricata a una questione procedurale e burocratica di un governo tecnocratico (infra: 113). La gestione capitali-

stica rischia di mantenere il controllo totale della crisi, trovando meccanismi di adattamento. Basti riflettere sul fatto che il cambiamento climatico è diventato un problema pubblico solo negli anni Ottanta, ovvero quando la politica neoliberista ha elaborato una strategia di crescita del capitale in una «crisi di produzione» plasmata dal capitale stesso (Gorz 2015) . Per evitare ciò è necessario politicizzare il concetto di Antropocene considerando il riscaldamento globale come manifestazione della disuguaglianza sociale ed economica su scala globale (Barca 2016).

Jason Moore ritiene che l'Antropocene “alla moda” (non quello “geologico”) sia un argomento debole perché ignora i rapporti storici, trascura il sistema peculiare del modo di produzione industriale, nega «la disuguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo» (2017: 31) e sottintende che i problemi creati dal capitale siano responsabilità di tutti gli esseri umani. Moore invece nota che «il cambiamento climatico non è il risultato dell'azione umana in astratto – l'*Anthropos* – bensì la conseguenza più evidente di secoli di dominio del capitale» (ivi: 29).

Viene articolata così la teoria del Capitalocene, una «mossa concettuale e metodologica» (ivi: 33) imprescindibile per elaborare una teoria socio-economica che consideri il capitalismo come «complesso storicamente determinato di metabolismi e assemblaggi» (Haraway et al. 2016: 555). Si analizza l'organizzazione umana come non indipendente dalla rete della vita: il cardine della teoria è che capitale e mercato si articolino *attraverso* la rete della vita stessa, non *sopra* di essa. Il deterioramento della natura è «un'espressione specifica» dell'organizzazione capitalistica del lavoro e il lavoro è «un processo geo-ecologico molteplice e multi-specista» (ivi: 35).

Vengono messe in discussione le forme di riduzionismo sociale e ambientale (che categorizzano l'uno a prescindere dall'altro), facendo emergere la necessità del superamento del dualismo cartesiano. Moore sottolinea la necessità di pensare in modo differente i rapporti tra umanità e na-

tura, tra natura umana e natura extra-umana. Egli utilizza il termine *oikeios*, preso in prestito dal filosofo e botanico greco Teofrasto, per indicare

«il rapporto creativo, storico, generativo e multi-strato di specie e ambiente. Esso indica l'ambiente comune alle specie viventi co-prodotto processualmente in un rapporto dialettico dalle nature umana e extra-umana, costruito, dunque, da relazioni socio-ecologiche e non da relazioni sociali e relazioni ecologiche separate» (Avallone 2015: 13).

Nell'era della crisi climatica non è la natura ad essere in pericolo, bensì l'*oikeios*, la vita stessa. Il cambiamento climatico diventa un problema dal momento in cui il neoliberismo è incapace di trovare disponibilità di "nature a buon mercato", cioè di «produrre o individuare nature a bassa composizione di valore» (ivi: 19). La strategia classica dell'innovazione tecnologica non permette più di abbattere i costi di produzione e la scarsità di materie prime necessarie a rispondere ai bisogni di una forza lavoro in continuo aumento, sono problemi che il capitalismo non riesce più a risolvere. Il riscaldamento climatico corrisponde alla crisi del capitalismo, inteso come paradigma organizzativo ed epistemologico capace di perpetuare la concezione dualistica uomo-natura e individuare nel mercato la modalità di mediazione tra le due. Il sociologo inglese individua la necessità di contestazione da esprimere in una

«critica materiale del dualismo cartesiano e delle pratiche di espropriazione, appropriazione e capitalizzazione del capitalismo. Esse sono i potenziali veicoli di una visione alternativa fondata sul riconoscimento della comune appartenenza dei viventi, umani e non umani, alla medesima rete-della-vita» (ivi: 21).

2.4. L'addomesticamento del selvaggio

Sia l'imperialismo che il capitalismo possono essere letti all'interno del più ampio paradigma della domesticazione, come pratica relazionale multispecie e forma di autonarrazione tipica dell'Occidente. L'antropologia esamina la domesticazione come specifica forma storica, cogliendone il potere performativo così come la dinamicità processuale.

Posizionando lo stile di vita Occidentale al culmine della civilizzazione, le narrative sulla domesticazione sono state funzionali a giustificare il rapporto impari instaurato con l'altro. Dall'espansione coloniale alla Rivoluzione Verde, dalla gestione violenta del rapporto con i nativi "selvaggi" allo sfruttamento di piante e animali, la domesticazione ha dato irreversibilmente una forma specifica ai mondi human e "more-than-human" (Tsing 2014). La narrazione sulla domesticazione è utilizzata come strumento politico, funzionale a normalizzare e giustificare un particolare stile di vita dominante.

I concetti di civilizzazione e progresso sono integrali a quello di domesticazione, che nello scenario di critica post-coloniale si prestano come un set di idee da revisionare e decostruire, inserendole nell'attuale processo di "decolonialization of thought" (Viveiros de Castro 2011). Nell'attuale dibattito accademico, la domesticazione viene intesa come

«the transformation through which something is either converted to domestic use (tamed) or household affairs or made to feel at home (naturalized). Both terms imply the making of insides and outsides through the erection of boundaries» (Swanson, Lien, Ween 2018: 4).

Questo denso concetto ha permesso e incoraggiato il perpetuarsi del confine eretto tra mondo umano e non umano, quindi anche in questo caso il dualismo cartesiano entra in gioco. Rendere

“domestico”, portare in casa, implica la costruzione di una barriera che distingue un dentro sicuro da un fuori selvaggio. Le mura della *domus* sono state innalzate intorno all’uomo per salvaguardarsi e poi imparare a controllare la natura. In questo modo viene negata la coesistenzialità di selvaggio e domestico e in particolare viene smantellata la capacità umana di abitare la natura e considerarla come casa da abitare. Il contributo di Ingold torna ad essere fondamentale. Egli parte metaforicamente dall’attività pratica del costruire un’abitazione ed elabora la “prospettiva del costruire” contrapposta alla “prospettiva dell’abitare” (2001: 113). La prima prospettiva si radica all’idea secondo cui il punto di svolta più significativo nell’evoluzione sociale umana sia stato quello del vivere in un ambiente modificato architettonicamente. La prospettiva del costruire assume la tesi per cui la cultura consiste nella «imposizione di un quadro di riferimento simbolico arbitrario sulla realtà» (Geertz 1964). Ciò sarebbe possibile grazie alla capacità squisitamente umana di progettazione, la funzione mentale che permette di ripensare un ambiente naturale neutro e modificarlo in modo che rispecchi un modello cognitivo. Rispetto agli altri animali, gli uomini hanno la facoltà di costruire “top-down”: dato un problema posto dall’ambiente, riescono a immaginare e progettare una soluzione nella loro mente per poi metterla in pratica nel mondo. La prospettiva del costruire tuttavia non considera la realtà fenomenologica ed esperienziale dell’uomo reale. La costruzione non può essere compresa come un semplice processo di trascrizione nella realtà di un progetto mentale preesistente, poiché l’immaginazione e il pensiero sono attività reali, esperite in un ambiente reale, non in un intelletto astratto e incorporeo.

«Il pensare non consiste in “avvenimenti nella testa” [...]. Il pensiero umano è fondamentalmente sia sociale sia pubblico – il suo habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città» (Geertz 1973: 65).

Non ha senso dire che le persone importano i loro progetti nel mondo perché è proprio in quel mondo che quei progetti si formano. La prospettiva dell'abitare si pone come alternativa al discorso della modernità occidentale. Ingold riprende una riflessione etimologica di Martin Heidegger²: il termine tedesco per “costruire”, *bauen*, deriva dall'antico inglese e dall'alto tedesco *baun*, che significa “abitare”. Questo termine originario aveva più significati: uno legato al coltivare la terra, uno legato all'edificare una costruzione e uno più profondo che comprendeva la maniera in cui si vive sulla terra. Quest'ultimo senso è andato perduto, dimenticando come sia il coltivare che il costruire siano legati ad un senso originario di essere-nel-mondo e abitare un mondo già costruito. In questo senso «*solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire*» (Heidegger 1952: 107). Che si consideri il costruire come attività pratica concreta o come un modello di interazione generale con l'ambiente, il processo di costruzione diventa una forma di domesticazione nel momento in cui non si riconosce la priorità storica, esperienziale ed etica dell'abitare. Se si nega di abitare il mondo naturale, la costruzione si traduce in distruzione di una natura che non si ammette essere coesistente alla nostra esistenza e al nostro essere uomini.

Come nel caso dell'Antropocene, anche per la domesticazione si pone il problema dell'origine. Questa viene fatta risalire alla celebre “Rivoluzione Neolitica”, termine utilizzato per la prima volta dall'archeologo Gordon Childe nel 1928. Come spesso accade, il contributo specifico e alta-

2 Riprendo la riflessione di Heidegger ma mi sembra fondamentale puntualizzare una presa di distanza personale e accademica dalla sua figura e dal suo ruolo di direttore dell'Università di Friburgo nel periodo nazionalsocialista. Nel richiamare il suo contributo filosofico, è imprescindibile assumere una prospettiva che tenga in considerazione la sua omertà e il suo accondiscendere ai dettami del regime. Oso tuttavia citarlo comunque, legittimata dal fatto di essere stata preceduta dallo stesso Ingold e motivata dal non volermi conformare ad una censura idealistica tipica del fascismo stesso. Penso risulti naturale domandarsi se anche Ingold stesso non si sarebbe posto qualche remora in più se i Quaderni neri di Heidegger non fossero stati riesumati e pubblicati prima del 2014

mente contestualizzato dell'autore lascia posto a una più ampia gamma di interpretazioni e utilizzi. Per Rivoluzione Neolitica si intende essenzialmente «the idea that progress was a process of enlightenment in which “man” ceased to be a passive prisoner of his environment» (ivi: 5). Abbattere la gabbia della prigione ambientale e imporre le proprie mura, questo è diventato il simbolo del progresso umano. Marianne Elisabeth Lien, Heather Anne Swanson e Gro Ween analizzano alcuni aspetti del discorso sulla Rivoluzione Neolitica, che si estende al di fuori dell'ambito archeologico e accademico (2018). Essa viene narrata come il mito delle origini della storia di tutta l'umanità, attraverso l'utilizzo di un “noi” universale e omogenizzante, che assimila ogni forma specifica di adattamento all'evoluzione della società Euro-Americana. Inoltre viene narrato come, attraverso il processo di sedentarizzazione conseguente all'invenzione dell'agricoltura, l'uomo abbia *intenzionalmente* creato la via d'accesso al controllo della natura. L'enfasi sull'agentività e l'intenzionalità del *self-made-man* diventa la giustificazione per la sua superiorità rispetto alle altre specie (nonché agli uomini con uno stile di vita diverso). Infine viene naturalizzato il valore del progresso, che diventa una legittimazione morale per i progetti coloniali e neo-coloniali che “aiutano” i paesi in via di sviluppo a raggiungere un livello evolutivo naturalmente superiore.

In questo modo il discorso sulla domesticazione ha sostenuto e legittimato «biosocial relations (such as sedentary agriculture, private property, coercive husbandry, and extractive industries) that have had material effects on human and nonhuman lives» (ivi: 9). La domesticazione è dunque una lente interpretativa che permette di rendere intellegibili una serie di relazioni biosociali, ma anche una pratica concreta il cui effetto più evidente è, in fin dei conti, proprio il cambiamento climatico.

La domesticazione viene messa in pratica come dispositivo di potere in grado di classificare il civilizzato e il selvaggio, ricostituendo «temporal cycles and spatial choreographies» (ivi: 22). Anna Tsing ricorda come la domesticazione sia un «world-making process» che permette di inscrivere lo sfruttamento nelle relazioni interspecie (2018: 232).

Si fa dunque fondamentale un'analisi in grado di esaminare la domesticazione come particolare forma storica che non include tutte le relazioni multispecie poiché essa

«suddenly engulfs all multispecies relations. We lose the ability to see the historical force of forms of interspecies dependence. Worse yet, we run the risk of allowing “civilization” and “home” to inflect all those many relations, whether they belong or not» (ivi: 232).

La domesticazione è solo una delle relazioni interspecie e la sua pervasività dipende dal potere degli stati del Nord e del capitale, non tanto dal fatto che sia effettivamente universalmente valida. Essa diventa una sorta di standard a cui aspirare a causa del fatto che abbiamo permesso all'economia politica di plasmare la storia del mondo all'insegna del progresso (ivi: 237). Nell'era della post-modernità, la domesticazione della natura assume principalmente le forme egemoniche delle piantagioni di monoculture e degli allevamenti intensivi: la loro pervasività e diffusione rende sempre più difficile immaginare altri modi di *abitare* e ancora più impossibile metterli in atto. Il rifiuto di queste forme di domesticazione sono in questo senso «problems of political ecology, not human ingenuity or a species' unwillingness to form relations with humans» (ivi: 244).

Esplorare le alternative alla domesticazione è un atto politico in quanto restituisce dignità e agentività a quello che è stato tradizionalmente concepito come l'altro polo del rapporto: permette di situare umani e non-umani in un reticolo di reciproche influenze e trasformazioni, ricono-

scendo la loro mutua dipendenza in un insieme complesso e intricato di relazioni. Una rinnovata attenzione al mutualismo, alla co-evoluzione e alla fiducia permette di analizzare la varietà di condizioni in cui «how humans relate transform, and are themselves shaped by, their other-than-human surroundings. It also offers alternative ways of imagining our shared futures» (op.cit.: 4). Attraverso lo studio di assemblaggi relazionali *periferici*, che hanno luogo in posti e situazioni marginali e atipiche, ci si può aprire a intuizioni differenti che rivelano combinazioni inaspettate di cooperazione, asimmetria e intimità. Ripensare *dove* le relazioni multispecie possono avere luogo permette anche di modificare il nostro senso di *chi* o *cosa* si stringe in relazione: non si tratta solo di esseri umani, animali e piante, ma anche funghi, batteri, fenomeni atmosferici, minerali sono coinvolti nella rete relazionale ecologica della vita. Parlare di “periferia” con questa accezione mi sembra più proficuo rispetto al discorso critico che la oppone al centro del Nord globale: la periferia intesa come atipicità rispetto ad una norma permette di superare l’ennesimo dualismo che contrappone Nord e Sud del mondo, Centro e Periferia, Paesi sviluppati e Paesi in via di sviluppo. Si può scovare un’ “atipicità periferica” di rapporti multispecie anche nel Centro, senza negarne varietà e sfaccettature. Questa varietà inclusiva di rapporti, aiuta a decostruire la naturalità della domesticazione: il controllo di ciò a cui è stato imposto lo status di non-umano (piante, animali, minerali, indigeni, donne) attraverso la mercificazione e l’imperialismo è solo una delle condizioni possibili.

La Tsing parla di “Cospecies Accommodation Revolution” (op.cit.: 249) per descrivere un’utopica alleanza tra specie diverse, imprescindibile per definire percorsi di vivibilità nelle rovine lasciate dal capitalismo. Le specie ancora esistenti, quelle in grado di sopravvivere e adattarsi al disastro ambientale provocato dall’uomo, possono co-costruire una casa comune attraverso

le loro diverse attività mutualmente adattive. Attraverso l'impegno e il coinvolgimento multispe-
cie si può immaginare un mondo in cui possa continuare a esserci vita sulla Terra. Non è suffi-
ciente ammirare la natura da fuori, «people should immerse themselves in the *work* of producing
good relations with their environments» (ivi: 248). L'antropologia è la disciplina che per eccel-
lenza indaga le forme di vita attraverso l'immersione e il coinvolgimento attivo. Tuttavia, come
vedremo nel prossimo capitolo, anche l'antropologia si è resa complice del percorso storico che
ha negato il mutuo implicarsi e formarsi di cultura e natura, di human e more-than-human.

3. Un'antropologia complice?

«In quel momento ti ho visto e ho pensato: “Hou! Perché non la smette di scattare foto con tutti quei lampi! Non va bene!” A quel punto, mi sono avvicinato per la prima volta e ti ho detto: “Smettila di catturare l'immagine di questi uomini che divengono spiriti![...]”» (Kopenawa 2018: 227)

La natura è sempre stata, in un modo o nell'altro, oggetto dell'osservazione antropologica. Che fosse nell'ambito dello studio di una scienza folklorica, di miti e rituali associati all'ambiente o all'utilizzo di particolari sostanze, la natura è da considerarsi parte integrante delle comunità umane e del loro studio. In antropologia è impossibile ignorare la natura, per quanto possa essere più o meno concepita come oggetto di studio specifico di altre discipline scientifiche. Fin dagli albori della disciplina, gli etnografi hanno più o meno coscientemente incluso l'ambiente nelle loro ricerche e il contesto è ormai considerato una determinante fondamentale nella pratica etnografica.

La modalità con cui la teoria antropologica ha interpretato la relazione cultura-natura è cambiata nel corso dei decenni. Sicuramente il panorama sociale, accademico e interdisciplinare ha influenzato lo sviluppo dell'antropologia e delle teorie antropologiche sul rapporto con la natura, in particolare considerando le difficoltà affrontate delle scienze umanistiche per qualificarsi come valide tanto quanto quelle tradizionalmente scientifiche. Non è mia intenzione quella di biasimare un'antropologia che in passato non è stata in grado di mettere in discussione la dicotomia natura-

cultura, poiché è ampia la serie di «typically western binary oppositions which anthropologists have otherwise successfully criticised: mind-body, subject-object, individual-society, etc.» (Descola 2004: 5). Tuttavia oggi mi sembra imprescindibile l'assunzione del fatto che la divisione natura-cultura non sia universalmente presente nei gruppi umani e sia quindi scorretto assumerla come distinzione ontologica precostituita. Questo punto di partenza viene associato a quella che è nota come “svolta ontologica”, discorso teorico a cui vengono ricondotti studiosi come Philippe Descola, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, ma anche Donna Haraway, Tim Ingold e Anna Tsing. In questo capitolo presenterò parte di questi contributi per sottolineare come in un'era di crisi climatica sia fondamentale un «ripensamento, in senso relazionale e in chiave 'anti-sostanzialista', dei concetti di vita, animazione, agency, persona e soggettività, pensiero, 'sociale'» (Mancuso 2020: 57).

3.1. Dicotomia natura-cultura come universale

A lungo il paradigma principale attraverso cui è stata letta la relazione natura-cultura è stato quello di matrice Lévi-Straussiana. Secondo l'antropologo questa relazione consiste in un'opposizione binaria universalmente valida. Natura e cultura costituirebbero una contrapposizione che emerge in ogni società e modella il pensiero umano, una costante attraverso cui gli uomini distinguono sé stessi dalle altre forme di vita. Lévi-Strauss teorizza una tendenza generale umana alla creazione di significato attraverso categorie opposte e complementari, una sorta di universale classificatorio necessariamente dicotomico. Questo rispondeva alla richiesta di legittimazione dell'antropologia come disciplina in grado di trovare dei principi di funzionamento applicabili a

tutte le culture, una sorta di regolarità analoga alle leggi naturali della scienza, assimilabili in funzionamento e prestigio.

«La Natura – personifichiamola per comodità di argomentazione – ha un numero limitato di procedure a disposizione, e il tipo di procedura che utilizza ad un dato livello di realtà ricompare inevitabilmente ad altri» (Levi-Strauss 1980). L'ambiente è inteso come una serie di oggetti naturali che attendono di essere ordinati dal pensiero umano. La varietà delle culture è motivata dal fatto che esse corrispondono a oggetti naturali diversi: al mutare geografico del paesaggio fisico, della posizione delle stelle, della fauna e della flora, mutano anche le corrispettive culture. Solo la mappatura di tali elementi naturali, permette all'antropologo di capire la struttura del pensiero delle comunità locali. Il pensiero umano funge da filtro di decodificazione di un set di contrasti già presenti in natura. Nelle *Mythologiques* (1964), la dicotomia natura-cultura è considerata lo strumento principale che la mente utilizza per ordinare in una matrice semantica tutte le proprietà e gli attributi della natura, espressi nel discorso mitologico. In realtà, come fa notare l'antropologo francese Philippe Descola, le società native americane da cui Lévi-Strauss ha ricavato la maggior parte del materiale mitologico su cui lavora, non distinguono la natura dalla cultura come facciamo noi.

«The key to this paradox is perhaps that the nature-culture distinction is little more than a blanket label under which Lévi-Strauss has conveniently organised contrasted sets of sensible qualities which may be ethnographically relevant, although the Amerindians do not feel the necessity to subsume them, as we do, under two different ontological domains» (Descola 2004: 84).

L'esistenza di un meccanismo mentale innato che attribuisce significati attraverso una matrice binaria, sembra più un strumento utile all'analisi degli antropologi Occidentali.

Questo impianto paradigmatico si ritrova anche nella teoria del totemismo, che è stato a lungo il modello più utilizzato per concettualizzare la relazione tra umani e esseri naturali. La proposta è sintetizzabile nella frase “animals are good to think with” (Lévi-Strauss 1963: 89): le discontinuità tra le specie naturali funzionano da modello mentale per organizzare la segmentazione sociale tra gli umani, in un processo per cui il mondo animale finisce per rappresentare o simbolizzare la struttura di parentela. Lévi-Strauss tenta anche in questo caso di derivare dalla realtà naturale una serie di categorie ontologiche che vengono poi distribuite in categorie cognitive. Egli è uno dei pochi studiosi umanisti del periodo a teorizzare un processo che va dalla natura alla cultura: la materializzazione delle interazioni naturali in istituzioni umane. Nelle scienze sociali, la tendenza era infatti opposta, ovvero quella di dare un privilegio esplicativo alle forme sociali, nel tentativo di trovare la legittimità di un dominio proprio alle scienze umanistiche emergenti.

«This privilege made it inevitable that religious beliefs, conceptions of the person or cosmologies be ultimately explainable by the social patterns projected onto reality and by the structuring effect of these patterns on the activities thanks to which this reality is objectified and rendered meaningful» (Descola 2014:78)

Lévi-Strauss tenta di fare l'opposto, spiegando la strutturazione della società attraverso la significazione delle regolarità già presenti in natura.

L'universale e il particolare si fondono nella teorizzazione dell'interfaccia tra natura e cultura, l'etnografia si coagula in spiegazioni universalizzanti, e il rapporto tra aspetti strutturali, universali del funzionamento della mente umana e delle società, si mischiano ad aspetti storici e contestuali. È indubbio che l'insistenza dell'influente antropologo britannico sull'esistenza di un'universale dicotomia tra natura e cultura si stia una fruttuosa base teorica per molti studiosi succes-

sivi. L'antropologia strutturalista e simbolica ha a lungo utilizzato l'opposizione natura-cultura come un "analytical device in order to make sense" (Descola 2004: 1). Parallelamente l'ecologia culturale e la sociobiologia interpretavano il comportamento umano, le istituzioni sociali e le specifiche forme culturali come risposte adattive o espressioni delle costrizioni genetiche e ambientali.

Tuttavia è stata proprio l'esperienza etnografica a far emergere la relatività della dicotomia. «The shift from a dualist to a monist perspective appears to have been triggered by fieldwork among peoples for whom the nature-society dichotomy was utterly meaningless» (ivi: 7). È da tener presente però che l'articolazione della possibilità di una prospettiva monista in antropologia è stata incentivata anche da una serie di fattori esterni alla disciplina, primo tra tutti l'emergere dell'emergenza climatica. La "svolta ontologica" è la denominazione che include una serie di proposte teoriche che tentano da un lato di elaborare un paradigma che sostituisca quello di natura-cultura, dall'altro di trovare una risposta etica e pratica alla crisi ambientale, politica e sociale legata al surriscaldamento globale.

3.2. La svolta ontologica: profilo generale

Il termine "ontologia", nel lessico filosofico, si riferisce a un'indagine che prova a rispondere alla domanda: «Che cosa esiste? Che cosa c'è?», mirando in particolare a specificare quali entità e quali tipi di entità si debbano considerare esistenti, e che si interseca con quella della metafisica, che riguarderebbe la ricerca della natura e dei principi primi di tutto ciò che esiste («che cosa è?») (Varzi 2005). Più in generale nelle discipline umanistiche, il termine è riconducibile a que-

stioni come «il carattere più o meno universale di ciò che chiamiamo razionalità, il rapporto tra spiegazione e comprensione, e quello fra le credenze proprie di altre tradizioni culturali e la scienza moderna» (Scarpelli 2020: 92).

Quello che si potrebbe considerare l'atto fondativo della svolta ontologica in antropologia sono le quattro conferenze tenute dall'antropologo Eduardo Viveiros de Castro a Cambridge nel 1998, a cui hanno partecipato i futuri autori di *Thinking Through Things* (Henare *et al.* 2007), dove viene proposto il termine "svolta ontologica" per la prima volta. L'utilizzo della terminologia filosofica rivela l'esistenza di una relazione estremamente stretta e mimetica tra antropologia e filosofia, che in questo caso si concretizza con l'influenza reciproca tra gli antropologi della svolta ontologica e i filosofi postmoderni come Gilles Deleuze e Félix Guattari. Questi ultimi ad esempio, nel saggio *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), sintetizzano il rapporto tra le due discipline con l'idea che l'alterità sia «l'esistenza di un mondo possibile e questo mondo possibile, in quanto possibile, ha di per sé una realtà propria» (1996: 24). In fondo, come ha evidenziato Ingold, l'antropologia non è altro se non una «*philosophy with the people in*» (1992: 696).

Il termine "ontologia" viene utilizzato per mettere in discussione un concetto che, di pari passo con quello di natura, rivela la necessità di una forte critica interna all'antropologia: il concetto di cultura. Si chiama in causa l'ontologia per scrivere contro la cultura e per mettere in discussione la metodologia utilizzata dalle generazioni passate di antropologi. Dice Eduardo Viveiros de Castro: «forse "cultura" è sempre stato un sinonimo di "ontologia". Un'ontologia meno la natura, ovviamente: una specie di ontologia dei poveri» (2019: 286). Il cardine della svolta sta nell'abbandonare una concezione di cultura che sia sinonimo di punto di vista (worldview) o rappresentazione del mondo. Infatti, l'impostazione teorica più diffusa era quella che tendeva allo

studio della cultura come cosa in sé, come lente interpretativa tipicamente umana, isolabile e analizzabile. In questi termini le diverse culture venivano considerate in quanto

«credenze e cognizioni il cui fondamento empirico e la cui forma proposizionale sono non solo diversi da quello delle conoscenze delle scienze moderne sulla natura, ma, in ultima analisi, forniscono rappresentazioni di quest'ultima meno adeguate e corrispondenti alla sua realtà rispetto a quelle scientifiche» (Mancuso 2020: 62).

L'obiettivo della ricerca etnografica era quello di riuscire a vedere il mondo dal punto di vista dell'altro, interpretare un mondo oggettivo nei termini della cultura oggetto di studio, districando la rete di simboli e significati di cui si riteneva fosse composta.

Si inizia così a parlare di una varietà di ontologie e “mondi”, come dimensioni basilari e anti-predicative della composizione dell'esistente. Descola articola questo cambiamento sostenendo che il nostro mondo

«non è un mondo completo e conchiuso che aspetta di esser rappresentato secondo vari punti di vista, bensì, più probabilmente, un vasto insieme di qualità e relazioni che possono essere attualizzate o meno dagli esseri umani a seconda di come gli inviti operativi offerti dall'ambiente sono vagliati da filtri ontologici» (2019: 95).

La svolta ontologica scardina l'impianto concettuale basato sulla divisione tra soggettività e realtà esterna. Viene negato l'assunto secondo cui il mondo là fuori esiste a prescindere dal soggetto che vi entra in relazione: le due polarità sorgono contemporaneamente in una situazione ibrida in cui ciò che è esterno da sé comincia all'interno e ciò che è interno a sé si estende

all'esterno¹. Il punto sta nel assumere un'impostazione teoretica che dia priorità alla processualità, al fluire perpetuo, ai processi di formazione e alla trasformazione: l'unico modo per conoscere il mondo è *parteciparvi*. Pensiamo ad un albero, ad esempio: radici, tronco, rami e foglie. È solo questo che rende un albero tale? Un albero senza foglie resta comunque un albero. E dove finisce l'albero e dove inizia il resto del mondo? Senza la terra in cui affonda le radici non esisterebbe, così come senza pioggia o la miriade di piccole creature che lo abitano. Inoltre può non essere solo un albero ma *l'albero*, dove mi fermavo col nonno durante le passeggiate domenicali, dal cui ramo sono caduto da bambino, dopo cui se si svolta a destra si arriva ad uno specchio d'acqua cristallino. Ma può anche essere l'albero che delimita il confine tra il villaggio e la foresta abitata da esseri non umani, o l'albero che può caricarsi dell'anima degli spiriti antenati. L'albero, così come il resto di quello che si considerava un mondo oggettivo statico e inerme, viene dunque contemporaneamente sia rappresentato in una dimensione cognitiva, sia percepito in una dimensione emotiva fenomenologico-esperienziale, rendendolo inscindibile dalla rete relazionale in cui è inserito e di cui l'uomo è inevitabilmente parte.

1 È da ricordare che Descola e gli esponenti della svolta ontologica non sono i primi a teorizzare un'antropologia che superi un'impostazione oggettivante di natura e cultura. La Teoria della Strutturazione di Anthony Giddens (1979, 1984) è un esempio di come si fosse già tentato di articolare in modo più approfondito il rapporto tra soggetto e mondo. Giddens non parla di ontologie ma di *pratiche*, concetto che tenta di unire l'analisi dell'individuale a quella del collettivo: la cultura non sarebbe altro che un insieme di *pratiche* o *schemi d'azione* riprodotti nelle interazioni dei sistemi sociali. Con questa teoria Giddens si concentra sull'interazione, superando sia l'iper-strutturalismo in cui si perdeva di vista l'individuo singolo, sia l'iper-ermeneutica post-moderna in cui si riduceva tutto alle singole soggettività.

Postulando questo continuum ontologico tra uomo e mondo, vengono criticati i presupposti dell'epistemologia impiegata dagli antropologi delle generazioni precedenti, basata sull'obiettivo di interpretare e tradurre le epistemologie degli altri, invece di considerarle in quanto cosmologie e ontologie vere e proprie. Scrive Viveiros de Castro:

«In questo confronto tra la propria epistemologia e quella dei soggetti studiati, gli antropologi avrebbero sempre attribuito un 'vantaggio' alla prima, dal punto di vista del valore conoscitivo, riferendosi, in modo più o meno esplicito, all'autorità che le scienze moderne hanno nell'accedere o quanto meno nell'approssimarsi, alla realtà oggettiva della 'natura'» (2019: 109).

Per quanto si ammettesse che ogni conoscenza, compresa quella dell'antropologo, fosse culturalmente mediata, alla conoscenza scientifica veniva riconosciuta la capacità di prescindere dai condizionamenti di tale mediazione e presentare il mondo naturale in modo oggettivo.

Si inizia a pensare che l'antropologia dovrebbe essere una costante "sperimentazione concettuale" volta a mettere in crisi la metafisica che sarebbe propria dell'Occidente moderno, in un momento in cui i fondamenti ontologici della nostra civiltà si stanno frantumando, insieme alla supremazia culturale dei suoi rappresentanti. Viveiros de Castro parla di "anarchia ontologica" per indicare la tendenza ad accettare «la declinazione plurale della parola e della cosa» (ivi: 285). Egli propone una concezione inedita dell'antropologia, in cui:

«la descrizione delle condizioni di autodeterminazione ontologica dei collettivi studiati prevalga del tutto sulla riduzione del pensiero umano (e non umano) a un dispositivo di riconoscimento: classificazione, predicazione, giudizio, rappresentazione» (2017: 30-31).

Per abbandonare una visione etnocentrica dei pensieri indigeni è dunque necessario considerarli in quanto idee filosofiche che costituiscono mondi possibili, a partire dall'esperienza

dell'incontro etnografico. L'obiettivo che deve guidare l'epistemologia della conoscenza antropologica è quindi quello di rendere sperimentabili mondo altri, mondi «la cui esistenza all'inizio della sua ricerca [l'antropologo] nemmeno concepisce e che alla fine di questa dovrebbero invece apparire pensabili a chiunque abbia seguito il suo percorso» (Mancuso, 2020: 67).

L'urgenza di rendere pensabile e ontologicamente reale un *mondo altro* è incentivata dalla crisi ambientale globale e dalla situazione di pericolo in cui tutto il mondo è coinvolto. Come scrive l'antropologa Stefania Consigliere

«un altro mondo è possibile solo perché altri mondi sono già reali. Il grido dell'ultima stagione di lotte politiche in Occidente si salda alla presenza sul pianeta di altri modi di vivere, pensare, esplorare, conoscere, amare, curare ed essere presenti, la cui mera esistenza è già di per sé commento ironico alle nostre fissazioni» (Consigliere 2014:30).

Il termine “worlding” è utilizzato dagli esponenti della svolta ontologica per indicare come ogni mondo è reale proprio *perché* è fatto, costruito e composto, non *nonostante* sia culturalmente costruito. È dunque pressante il bisogno di negoziare, in relazione a tutto ciò che viene da esistenze completamente diverse, un mondo diverso da quello costruito dalla “Costituzione moderna” europea di cui parla Latour (1991). Con questa espressione lo studioso francese si riferisce alla bipartizione tra fatti e opinioni, o meglio tra *metters of fact* e *metters of concern*, che risale all'inizio dell'Età moderna. Le prime sono considerate relative agli oggetti in sé, mentre le seconde riguarderebbero le deliberazioni e gli interessi soggettivi. Su questa divisione si basa la cesura che è stata instaurata tra scienza e politica, divisione che ha reso i due ambiti indipendenti e incommunicabili. Secondo Latour la Costituzione moderna è un “quadro normativo” essenzialmente contraddittorio rispetto ai processi di associazione e articolazione delle reti di umani e non umani.

Infatti le interazioni e gli assemblaggi di elementi eterogenei non sono separabili nelle categorie di soggetto/oggetto, fatto/valore, natura/cultura. Egli ribadisce il carattere politico della scienza e quello scientifico della politica. Per chiarire questo aspetto fa riferimento alle controversie tra negazionisti climatici e climatologi (Latour 2019). I primi negano la certezza oggettiva dei dati scientifici dei climatologi e di conseguenza il loro diritto di invocare misure politiche. I secondi rispondono invocando non tanto la validità delle loro valutazioni ma la fiducia nelle istituzioni scientifiche. Qual'è dunque il confine tra scienza e politica, fatti e opinioni?

La Costituzione moderna è il prodotto della traiettoria storica Europea ed è essenzialmente funzionale a livello politico più che epistemologico poiché è orientata alla legittimazione di forme di potere e di colonizzazione delle forme di vita, umane e non, su scala globale. In un'ottica foucaultiana il dispositivo di sapere/potere moderno ha permesso

«l'oggettivazione e reificazione degli esseri, dei fenomeni e dei processi non 'specificamente' umani in un unico ambito ontologico, quello della 'natura', lo sfruttamento, la dominazione, lo svilimento, la distruzione di quanto confinato in tale mondo e l'analogo trattamento cui sono state soggette queste forme di umanità, dalle donne a tutti i gruppi colonizzati» (Mancuso 2020: 77-78).

Dunque la crisi ecologica attuale, nella lettura dell'*ontological turn*, è il risultato di decenni di egemonia dell'ontologia tipica della modernità: molti conflitti ambientali contemporanei sono infatti contrapposizioni in cui emergono cosmologie e mondi possibili differenti dalla bipartizione natura/cultura, fatti/opinioni, umano/non umano, naturale/sovranaturale. La restituzione di legittimità al valore ontologico dei mondi degli altri, data da un superamento della concezione che li considera solo punti di vista di una stessa realtà, è la novità antropologica e politica che la svolta

ontologica porta alla luce. La rivoluzionaria idea che un mondo altro non sia solo immaginabile ma anche abitabile.

Nei seguenti due paragrafi presenterò più nello specifico i contributi di Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, per dimostrare il carattere innovativo delle loro proposte teoriche e il ruolo che la conoscenza etnografica può avere fuori dall'accademia. La competenza antropologica può (o forse *deve* urgentemente) inserirsi nei dibattiti contemporanei sulle questioni ambientali, affrontando questioni come

«the mechanisms of a sustainable mode of livelihood in non-industrial societies, the scope and status of traditional knowledge and techniques of resource management, the shifting taxonomic boundaries entailed by new reproductive technologies, the ideological foundations of conservationist movements, and the commoditisation of many components of the biosphere» (Descola 2004: 13).

3.3. Le quattro ontologie di Descola

Philippe Descola, antropologo francese allievo di Lévi-Strauss, svolge il suo primo lavoro di campo negli Anni 70 in Amazzonia, con gli *Jivaro-Achuar*. Il rapporto uomo-ambiente è stato da subito il focus del suo interesse. Egli fa proprio il postulato secondo cui «person and environment embrace an irreducible system; the person is part of the environment and, likewise, the environment is part of the person» (2004: 18). Il superamento del dualismo è un aspetto cardine dei suoi studi: egli ritiene che la nostra prospettiva dualistica sull'universo sia uno strumento fallace, un paradigma ontologico che non dovrebbe essere proiettato sulle società a cui non appartiene. Infatti le concezioni della natura sono socialmente costruite e la nostra costruzione dualistica si rivela

essere un mezzo ingannevole nello studio dei modi in cui le persone incontrate sul campo si relazionano all'ambiente fisico. Nel momento in cui la natura viene assunta come dominio transculturale e transtorico, ogni fenomeno o entità considerato in qualche modo estraneo alle possibilità fisiche ordinarie, viene etichettato come sovranaturale. In realtà questa categoria si rivela estremamente riduttiva rispetto alla complessità delle tassonomie indigene, che possono presentare criteri di suddivisione in classi ontologiche molto più ampie di quelle Occidentali. Oltre ad attribuire disposizioni e comportamenti umani a piante e animali, il reame degli esseri non-umani può arrivare a includere spiriti, mostri, artefatti, minerali o altre entità dotate di proprietà specifiche come anima e condotta morale o sociale.

Il privilegio epistemologico della cultura Occidentale ha fatto sì che la nostra definizione di natura fosse utilizzata come «implicit measuring rod for all others» (ivi: 85). Una definizione legata alla misurazione e alla computazione del mondo fisico, il cui approccio materialista ha portato anche molti antropologi a considerare le concezioni della natura diverse dalla nostra come ideologie, miti, credenze, religioni. Descola usa l'espressione «fetishisation of nature» per descrivere questa tendenza ossessiva a legare indissolubilmente la natura alla materialità dei fenomeni (ivi: 83). La feticizzazione della natura ha portato a una forma estrema di relativismo ecologico, secondo cui ogni società sarebbe il prodotto esclusivo dell'adattamento ad un ambiente fisico altamente specifico.

Si osserva dunque una duplice inclinazione: quella di relativismo assoluto contro quella di universalizzazione attraverso le categorie della scienza Occidentale. Descola, chiaramente in disaccordo con la seconda posizione, tenta di elaborare una risposta allo spaesamento a cui porterebbe la prima:

«If nature has become a meaningless category and environmental determinism a thing of the past, how can the understanding of the interactions between humans and other living and non-living components of their surroundings still be a worthwhile pursuit?» (ivi: 13).

Egli propone una quadripartizione di orientamenti generali, che non hanno qualità e caratteri oggettivi, ma che sono come dei modelli semi-strutturali, costruzioni concettuali utili a rendere comprensibili e analizzabili i diversi insiemi culturali delle popolazioni native e l'umanità nella sua storia differenziale. Questa proposta, più volte rielaborata dall'autore, è già esposta nei suoi primi saggi *Societies of Nature and the Nature of Society* (1992) e *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (1996).

Vengono presentati quattro tipi di ontologie, definibili come «systems of distributions of properties among existing objects in the world, that in turn provide anchoring points for socio-cosmic forms of aggregation and conceptions of self and non-self» (2014: 79). Le quattro ontologie sono considerabili come i *framework* fondamentali attraverso cui gli individui percepiscono e interpretano la realtà e sé stessi. Descola parte dall'intersezione di due assi: quello dell'interiorità e della fisicità. Infatti nonostante la vasta varietà che il concetto di "persona" sottende, «notions of physicality and interiority seem to be universally present, although with an infinite variety of modalities of connections and interactions between the two planes» (ibid). Una prova di ciò è il fatto che non esiste nessun caso di concezione di "ordinary living human person" basata solo sull'interiorità (una mente senza corpo), né solo sulla fisicità (un corpo senza mente). Dunque, dato che gli strumenti imprescindibili su cui la persona può contare sono la sua interiorità e fisicità, «his patterning of the world will be based upon the selective attribution or denial of these attributes to other existing things» (ibid).

Ci troviamo nuovamente di fronte a una griglia quadripartita (Figura 3), anche in questo caso a suggerire la formazione strutturalista dell'autore. Tuttavia a differenza della Douglas, le quattro ontologie non sono mutualmente esclusive e ogni essere umano può attivare ognuna delle cornici interpretative a seconda delle circostanze, in modo da acquisire l'abilità e la conoscenza necessarie per agire all'interno della comunità.

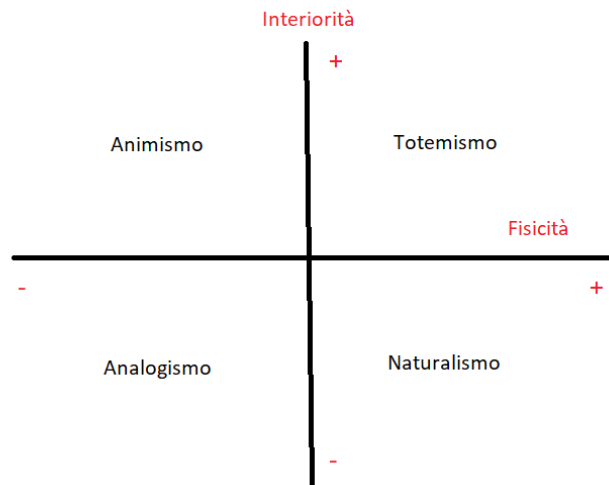


Figura 3.: Le quattro Ontologie di Descola

Le quattro ontologie si distinguono per un maggiore o minore grado di fisicità e interiorità che le persone umane condividono con le persone non-umane presenti nel contesto.

Nell'ontologia dell'animismo, l'oggetto ha un'interiorità simile e una fisicità diversa da quella del soggetto, una sorta di continuità di anime e discontinuità di corpi. Le differenze tra i corpi sono morfologiche e comportamentali piuttosto che sostanziali: i diversi tipi di esseri non sono distinguibili in base alla sostanza di cui sono fatti. La continuità dell'interiorità sovrasta la discontinuità corporea e rende possibili le relazioni tra umani e non-umani (protezione, seduzione,

ostilità, alleanza, scambio), principalmente attraverso il meccanismo della metamorfosi. Nonostante molte specie condividano la stessa interiorità, ognuna di esse possiede abitudini comportamentali distinte e determinate dall'equipaggiamento biologico del loro involucro corporeo.

Il totemismo presume che il soggetto condivida con l'oggetto sia la fisicità che l'interiorità. Alcuni esseri del mondo sono accomunati da un set di attributi fisici e morali che sembrano valicare le barriere della specie: essi condividono una serie di caratteristiche di conformazione fisica, sostanza, temperamento e comportamento in virtù della loro origine comune. Questa ontologia permette una forma di relazione metaforica di piante e animali con gli umani, basata sulle discontinuità empiricamente osservabili in base a cui si articola un ordine segmentato di unità sociali.

L'analogismo si colloca nel quadrante opposto e prevede che l'interiorità e la fisicità dell'oggetto siano completamente distinte da quelle del soggetto. Tutte le entità del mondo sono frammentate in una molteplicità di essenze, forme e sostanze separate da miriadi di piccoli intervalli. La rete di relazioni analogiche uniscono le proprietà intrinseche di ogni entità autonoma: una sorta di "hermeneutic dream" di completezza e totalità (ivi: 84).

Infine nel naturalismo, l'oggetto è privo di interiorità ma possiede un tipo di fisicità simile a quella del soggetto. Questa è l'ontologia caratteristica della modernità Occidentale: la dimensione fisica dell'uomo lo colloca in una continuità materiale con il mondo non-umano. L'esistenza e lo sviluppo sono ricondotti a un principio estraneo sia al caso che alla volontà umana, postulando la coesistenza di un'unica natura fisica unificante e una molteplicità di interiorità e culture. Si ritiene, sbagliando, che questo principio sia universale: gli umani sono distribuiti in collettivi differenti a seconda di linguaggio, credenze e istituzioni (la cultura), cosa che esclude tutto ciò che esiste indipendentemente da essi (la natura e gli oggetti). Quest'ontologia ha permesso lo svilup-

po da una tradizione scientifica che basa la rappresentazione del non umano su un corpo di idee coerenti e sistematiche, distinguendosi dalle altre ontologie, in cui le rappresentazioni sono espresse contestualmente nelle azioni e interazioni quotidiane.

Questi «schemas or schemata of praxis» sono proprietà oggettivate delle pratiche sociali, dei modelli cognitivi o di rappresentazioni intermedie che «help to subsume the diversity of real life under a basic set of categories of relation» (op. cit.: 87). Le quattro ontologie possono essere lette in funzione di tre diversi pattern organizzativi delle relazioni tra umani e tra umani e non umani. Il primo schema corrisponde ai «modes of identification», che definiscono i confini tra sé e altro, espresso nel trattamento di umani e non umani, dando forma a cosmologie specifiche e topografie sociali (ibid). Il secondo schema riguarda i «modes of relation», cioè schemi di interazione che riflettono la varietà di stili e valori guida della pratica sociale (ivi: 89). Nei modi di relazione rientrano le pratiche di reciprocità, che prevedono la restituzione ai non umani dell'energia che è stata a loro sottratta nel processo di approvvigionamento; le pratiche di predazione, in cui non viene offerto nulla in cambio della vita sottratta e in cui i non umani solitamente cercano vendetta; le pratiche di protezione, quando il benessere dei non umani viene percepito come dipendente dagli umani. Il terzo schema è quello dei «modes of categorisation», ovvero la distribuzione delle componenti elementari dei mondi umani e non umani in modo da renderli, attraverso metafore e metonimie, oggettivabili in categorie stabili e socialmente riconoscibili (ivi: 91).

I modi di identificazione, relazione e categorizzazione non sono solo un'astrazione analitica, ma sono messi in pratica quotidianamente e performativamente nell'agire sociale. Questo aspetto è ben esemplificato dall'anamnesi e dalla cura di alcune malattie che incarnano l'universo delle ontologie di riferimento. Il *susto*, ad esempio, è un disturbo molto diffuso nel contesto *Aymara*,

una popolazione di poco più di un milione di individui che abitano una vasta zona dell'Altopiano andino tra gli attuali Bolivia, Perù e Cile (Branca 2019). Il sistema economico di queste comunità è spesso basato su agricoltura e pastorizia, sullo sfruttamento minerario e sul piccolo commercio. Secondo l'ontologia animistica *Aymara*, l'uomo è parte di una rete analogica con i non umani e costituisce una parte integrante anche del mondo degli spiriti. Gli spiriti animano tutto il paesaggio, dalle montagne ai fiumi, dagli alberi alle case. Il termine *Pacha* è utilizzato per indicare il mondo nella sua interezza, costituito da esseri umani e non umani, i quali mantengono tra loro una serie di complesse relazioni sociali che spesso riflettono quelle di parentela. In questo contesto sono diffusi i casi di *susto* in particolare tra i bambini: questa patologia è causata da un forte spavento che provoca la perdita dell'*animu*, una delle componenti animiche dell'interessato. L'*animu* infatti non ha ancora aderito completamente al corpo dei bambini, che sono quindi più esposti a perderlo e a lasciare spazio alla pericolosa intrusione di elementi alieni alla persona. In questi casi è necessario espellere l'*antawalla*, lo spirito estraneo che è spesso rappresentato con le sembianze di un rettile, affinché l'*animu* possa tornare al suo posto. In questo caso è chiaro come «il corpo dell'individuo non rappresenti un limite invalicabile dell'identità soggettiva» (ivi: 275). È improbabile che un pediatra italiano diagnostichi il *susto* a un bambino cresciuto nell'universo naturalistico. Tuttavia il *susto* è tanto vero, doloroso e pericoloso quanto il nostro morbillo. Gli assi di interiorità e fisicità di Descola sono dunque da leggere in questi termini, in quanto traiettorie che creano mondi estremamente contestualizzati e incorporati in collettivi vivi e reali.

La potenza argomentativa della teoria delle quattro ontologia risiede proprio nel fatto che essa viene elaborata a partire da un lungo lavoro di campo: non si tratta di articolate speculazioni astratte, bensì di una sistematizzazione di incontri e vissuti condivisi con persone (umane e non)

che fanno parte di un'ontologia diversa da quella del naturalismo. Il fatto di considerare i quattro modelli non solo come schemi cognitivi, rappresentazioni, costrutti culturali, ma come sistemi di distribuzioni di proprietà e aggregati socio-cosmici, permette di relativizzare le certezze Occidentali. Viene soppressa l'idea della natura come descritta dal possente edificio filosofico della scienza, in funzione della creazione di un terreno comune per l'articolazione di un mondo nuovo:

«A new common ground that will render 'us' closer to 'them', as we strive, in our own way, to cope with an hybrid universe in which humans and non-humans can no longer be comfortably managed by two entirely different sets of social devices» (op. cit.: 98).

3.4. Il prospettivismo amerindo di Eduardo Viveiros de Castro

Eduardo Viveiros de Castro è un antropologo brasiliano, divenuto celebre per la sua dibattuta teoria del prospettivismo amerindo. La sua prima formulazione appare nel 1996 con la pubblicazione del saggio *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio*, apparso sulla rivista brasiliana "Mana". Tuttavia il reale ingresso del prospettivismo nel dibattito accademico internazionale avviene nel momento in cui Descola dedica a questo tema un capitolo apposito nel suo volume *Par-delà nature et culture* (2005). L'antropologo francese dimostra sia entusiasmo che perplessità nei confronti del collega brasiliano che, nel saggio del 1996, aveva evocato la teoria delle quattro ontologie con l'intento di collocare il prospettivismo all'interno del panorama animistico. Descola però ritiene che la «soluzione prospettivista» non sia effettivamente applicabile a tutto l'universo animistico e la ritiene una sorta di «corollario etno-epistemologico», specifico del contesto animistico americano (Colajanni 2020: 24).

Viveiros de Castro postula il carattere posizionale delle categorie cosmologiche, in un universo popolato da intenzionalità extra-umane dotate di una prospettiva propria. La molteplicità di punti di vista caratteristici di ogni tipo di entità che abita il mondo è un aspetto centrale del quadro del prospettivismo.

«Questa nozione si basa su un principio ego-centrato e su un principio relativista. È una nozione che implica una concezione secondo la quale il mondo esiste “solo per qualcuno”. Ciò che esiste, esiste, cioè, per qualcuno. Non c'è una realtà indipendente dal soggetto» (ivi:14).

L'idea di base è che il modo in cui gli umani percepiscono gli animali e le altre soggettività che abitano il mondo (divinità, spiriti, morti, fenomeni atmosferici, piante, oggetti e artefatti) «differs profoundly from the way in which these beings see humans and see themselves» (Viveiros de Castro 2012: 47). Infatti secondo la concezione animistica, l'universo è abitato da una vasta gamma di tipi di persone, umane e non umane, che si interfacciano con la realtà da diversi punti di vista. Considerare gli esseri non umani come persone implica che vengano loro attribuite le capacità di intenzionalità cosciente e agentività che definiscono la posizione del soggetto. Questo comporta inevitabilmente quello che Viveiros de Castro descrive come

«dissociation and redistribution of the predicates subsumed within the two paradigmatic sets that traditionally oppose one another under the headings of “Nature” and “Culture”: universal and particular, objective and subjective, physical and social, fact and value, the given and the instituted» (ivi:45).

Viene introdotto il concetto di “multinaturalismo”, in contrasto con quello di “multiculturalismo” del pensiero Occidentale: al posto di un'unica natura contrapposta a una molteplicità di culture, Viveiros de Castro rileva la presenza di una cosmologia opposta, dominante nel pensiero na-

tivo. Infatti la scienza occidentale identifica nella materialità di atomi e molecole il punto in comune di tutto l'esistente e trova nell'animalità la condizione originaria che accomuna l'uomo con le altre specie animali. L'animismo invece postula un'essenza sostanzialmente animata, per cui la forma manifesta di ogni specie non è che un semplice rivestimento che racchiude al suo interno una forma umana, visibile solo agli occhi degli altri membri della stessa specie o a certi essere trans-specifici come gli sciamani². «The manifest form of each species is a mere envelope (a “clothing”) which conceals an internal human form» (ivi: 48). Il prospettivismo implica il multi-naturalismo poiché la prospettiva non è una semplice rappresentazione: se la rappresentazione è una proprietà della mente, la prospettiva è invece collocata nel corpo, è una caratteristica intrinseca della materialità del soggetto. Non è dunque solo una questione di cambiare punto di vista, di assumere la visuale di un altro essere sulla stessa realtà neutra. Si tratta di una vera e propria metamorfosi, di un cambiamento di forma per esperire nature diverse. «Perspectives do not consist in representations (visual or otherwise) of objects by subjects, but in relations of subjects to subjects» (ivi: 77).

Non esiste dunque un punto di vista oggettivo, neutro e assoluto, in quanto esso è imprescindibilmente legato alla prospettiva della specie da cui esso dipende. Se il naturalismo può essere definito come un'ontologia che postula una relazione naturale tra società e natura, l'animismo invece è fondato su l'assioma inverso: esso postula «the social character of relations between humans

2 Non mi addentrerò nel campo di studi specifico sullo sciamanesimo e sul dibattito accademico che delinea similitudini e differenze tra animismo e sciamanesimo. Per una definizione più dettagliata si veda V.N. Basilov (2019), *Il cosmo quotidiano vissuto dello sciamano: un tentativo di formulare una più precisa definizione di sciamanesimo*, in S. Beggiora (a cura di), *Il cosmo sciamanico*, Milano, Franco Angeli, p. 346-361

and non-humans: the space between nature and society is itself social» (ivi: 86). Secondo l'epistemologia animista non esistono dati autonomi e oggettivi perché ciò che noi vediamo come natura è vista da altre specie come cultura. Infatti, essendo persone nella loro sfera specifica, gli esseri non umani vedono il mondo nello stesso modo in cui lo vedono le persone umane: ciò che per noi è sangue, è birra per il giaguaro e ciò che per noi è una pozza d'acqua, è una grande casa cerimoniale per il tapiro. La realtà è essenzialmente relazionale. Viveiros de Castro esemplifica questo concetto con le relazioni di "fatherhood" e "fishness", essere padre o essere pesce. Non risulta difficile pensare che la paternità sia una relazione: si è padre solo se c'è un'altra persona di cui essere padre. È meno naturale pensare all'essere un pesce come una caratteristica relazionale invece che come proprietà intrinseca di un essere. Nel prospettivismo un pesce è tale solo in virtù di qualcun altro che lo pesca.

È interessante notare come quest'ontologia si concretizzi spesso in forme di alleanza e rapporti sociali che noi tenderemmo a considerare esclusive della socialità umana. Ad esempio tra i *Sakha* della Siberia Orientale, per citare un contesto etnografico geograficamente molto lontano da quello amerindo, il vincolo matrimoniale tra sciamani e spiriti è stato una delle principali forme di alleanza tra comunità umane e ambiente (Zola 2019). I *Sakha* sono una popolazione di cacciatori e allevatori di bestiame che abitano il vastissimo territorio nordico della Sakha-Jacuzia (la più estesa Repubblica Sovrana della Federazione Russa con i suoi tre milioni di chilometri quadrati). A seguito della colonizzazione dell'Impero Russo che ha avuto inizio verso la fine del XVI secolo, molti aspetti dello spazio sociale tra comunità e natura sono stati irreversibilmente sconvolti, in particolare per la violazione dell'etica della caccia dovuta all'imposizione del tributo di pellicce da donare allo Zar. Tuttavia alcuni aspetti dell'ontologia animistica sono vivi ancora oggi, anche

grazie al “risveglio spirituale” degli Anni 90 che ha visto un nutrito numero di sciamani mostrare un interesse crescente verso le forme originarie della spiritualità *Sakha* precedenti alla cristianizzazione. Queste si basano su una cosmologia che postula l’esistenza di entità spiritiche che abitano ogni dominio naturale e domestico, tra cui il *Bajanaj*, lo spirito della caccia e padrone degli animali del bosco. Gli spiriti degli animali erano invece chiamati *Bajanaev* oppure *Ehèkèèny*, i nonni. Le figlie del *Bajanaj* sceglievano come amanti i cacciatori e, a seconda delle loro offerte, potevano ricompensarli con ricchi bottini di caccia. In alcune zone della Siberia, le fonti etnografiche riportano la frequente celebrazione di matrimoni tra questi esseri sottili e gli sciamani.

«L’alleanza di tipo matrimoniale che lo sciamano stringeva con la figlia dello spirito della caccia [...] costituiva il fondamento del rapporto di reciprocità tra sciamano e spiriti degli animali: animali erano anche le fattezze della sposa soprannaturale, che poteva apparire come una renna, un’alce, un’orsa, ovvero come le prede maggiormente cacciate» (ivi: 147).

In cambio di una caccia abbondante il matrimonio prevedeva il sacrificio dello sciamano, la cui anima veniva divorata durante il periodo di iniziazione nel mondo degli spiriti e in seguito utilizzata da questi ultimi durante i viaggi nel mondo sottile. In questo senso il multiculturalismo di cui parla Viveiros de Castro si concretizza in relazioni estremamente “umane”, grazie al potere di soggettività trans-specifiche in grado di abbandonare e cambiare il proprio involucro corporeo, attualizzando l’interazione sociale tra uomo e ambiente.

In sintesi dunque, ciò che il corpo differenzia è integrato dallo spirito vitale che accomuna l’esistente:

«the spirit or soul (here not an immaterial inner substance but rather a reflexive form—no “interiority”) integrates, the body (not an extended material organism but a system of intensive affects—no “exteriority”) differentiates» (op. cit.: 117).

Tra le singole soggettività dell'interiorità individuale e la sostanziale materialità dei singoli organismi, c'è quindi un piano intermedio occupato dal corpo come fascio di affetti e capacità. Se lo spirito trans-specifico ha accesso alle stesse percezioni, queste sono mediate in maniera specie-specifica attraverso il corpo che le trasforma in affetti ed emozioni diverse.

La teoria del prospettivismo amerindo ha dato un ulteriore slancio al fiorente dibattito accademico interdisciplinare a cui accennavo (infra: 67). Viveiros de Castro è stato soggetto a critiche su più fronti, sia da parte dei colleghi brasiliani che all'interno della comunità umanistica internazionale. Queste sono puntualmente raccolte da Antonio Colajanni nell'ultimo numero della *Rivista di Antropologia Contemporanea* (2020: 9-54). La pecca più grave che viene puntualizzata allo studioso è quella di una certa superficialità e incongruenza tra elaborazione teorico-filosofica e base empirica. Si rileva un appiattimento dei diversi gruppi indigeni studiati, che vengono uniformati attraverso argomentazioni fondate su basi etnografiche fragili e approssimative. Il contesto indigeno amerindo viene essenzializzato romanticamente come contro-Occidente, catturandone e astraendone il pensiero, omettendo completamente di considerare l'Altro come forza materiale e storica. «È certo giusto sostenere che l'antropologia *non è solo etnografia*, ma mi sembra altrettanto giusto osservare che senza etnografia [...] è molto difficile produrre una buona antropologia» (ivi: 46).

Viveiros de Castro rivendica la costruzione di una nuova metodologia associata a una nuova radicale epistemologia antropologica. In realtà, per alcuni critici, non fornisce mai strumenti con-

creti e specifici per un'antropologia realmente in grado di decolonizzare il pensiero Occidentale. Egli sembra più collocarsi nell'orizzonte confuso di una nuova etica, in cui i concetti degli Altri vengono decontestualizzati per essere utilizzati come prove a favore della decostruzione della modernità.

Per concludere vorrei tornare alla domanda iniziale: siamo di fronte ad un'antropologia complice del cambiamento climatico? Mi sembra indubbio che, in particolare in seguito alla svolta ontologica, sia altamente improbabile non dissociarsi dal dualismo cultura-natura e non abbracciare una concezione monista di uomo e ambiente. L'andamento decostruttivista dell'antropologia post-coloniale ha contribuito ad abbandonare l'idea che la natura sia un sistema meccanico in cui l'uomo costituisce o un ingranaggio qualunque, o un elemento in grado di comandarlo secondo il proprio interesse. I contributi etnografici che presentano altri mondi possibili sono una condizione imprescindibile per mettere in dubbio la nostra ontologia e aprire nuove strade per la co-costruzione di un altro mondo abitabile. Tuttavia il rischio, come evidenziano le critiche a Viveiros de Castro, è quello di stigmatizzare un Altro indefinito come acriticamente migliore e decontestualizzare la sua scienza per arricchire strumentalmente la propria. Superare il dualismo significa anche accettare che l'ideale del "nativo" e delle "tribù mai contattate" sia una sublimazione anacronistica di un mondo in realtà globalizzato e digitalizzato, in cui le lotte per l'autodeterminazione, la sovranità alimentare, il diritto alla gestione della terra sono parte integrante della cultura *embodied* ed *embedded* che si studia. Inoltre sperimentare antropologicamente un altro mondo possibile, implica un'immersione nel paesaggio ontologico della comunità. Dunque è ammissibile, o forse auspicabile, che l'antropologo includa nel dialogo di campo anche tutte le soggettività non-umane che abitano l'universo della comunità. Nel prossimo capitolo cercherò di focaliz-

zarmi sul rapporto dell'Occidente decostruito con quello che per comodità chiamerò "pensiero indigeno", dando per scontato che questo non sia solo un punto di vista astratto o una rappresentazione culturale, ma una possibilità costruita e quindi materialmente reale.

4. Lasciarsi contagiare dal diverso

«Quello che i Bianchi chiamano “natura” è, nella nostra antichissima lingua, urihî a, la terraforesta [...] Ma sono parole che i Bianchi non comprendono. Pensano che la foresta sia morta e vuota, che la natura sia lì senza ragione, muta.» (Kopenawa 2018:204-205)

I report dell’Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) e dell’Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) sollecitano la necessità di un cambiamento radicale per invertire l’andamento di un’imminente catastrofe ecologica. Abbiamo a disposizione un tempo molto ristretto per far diminuire la curva delle emissioni, per adattarci alle condizioni climatiche irreversibilmente cambiate e per fermare la rapida diminuzione di biodiversità.

Durante la Asia-Pacific Climate Week delle Nazioni Unite (2019) si sono uniti alla discussione anche vari leader e rappresentanti delle comunità indigene. Sul sito della United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) viene sottolineato che, nonostante le persone indigene costituiscano meno del 5% della popolazione globale, «they safeguard 80% of the world’s remaining biodiversity, thereby playing a key role in climate protection» (2019). Sono le stesse organizzazioni internazionali, simbolo dello sviluppismo e dell’egemonia dell’Occidente, ad ammettere che i valori e la saggezza degli indigeni potrebbero aiutare le società ad attuare la transizione verso uno stile di vita sostenibile. Ci si chiede in che modo i valori indigeni (vengono

citati lo stretto rapporto con Madre Terra, la natura come parte dell'interiorità, il forte senso olistico ed egualitario) possano essere applicati su larga scala per «advance sustainable socioeconomic development and climate action» (ibid).

Non è mia intenzione unirmi acriticamente all'appello che l'Onu muove alla società Occidentale perché si lasci ispirare dai valori nativi e renda partecipi gli "indigeni". Mi sembra che porre la questione nei termini utilizzati dalle Nazioni Unite non faccia che annullare la decostruzione elaborata nel corso della tesi. Ritengo che questo tipo di richiamo all'ascolto delle comunità indigene non sia una reale risposta alla crisi ecologica per due motivi. In primis lo stesso termine "indigeni" lascia intuire una semplificazione e omogenizzazione di tutte le specifiche particolarità locali. Per quanto, come ha dimostrato Descola, non sia completamente scorretto cercare delle somiglianze e dei punti in comune tra mondi altri, la visione che l'Onu propone del nativo mi sembra banalizzante ed esoticizzante. L'immagine che traspare è quella di stranieri con usanze folkloriche improbabili, che parlano con Madre Natura girovagando per la foresta mezzi nudi, con qualche piuma in testa, anelli al labbro o tatuaggi improbabili. Pare che il riconoscimento sia concesso solo alla condizione che venga reiterata questa visione coloniale del nativo, senza una reale accettazione di come l'altro vuole proporsi e farsi immaginare dall'Occidente. Di conseguenza pensare di proporre come risolutiva la partecipazione di un selvaggio con la faccia pitturata a un panel per la crisi climatica appare evidentemente ridicolo. Mi sembra più una presa di posizione politically correct: se non si può più fare a meno di mettere a tacere le rivendicazioni delle comunità locali, diamo loro un contentino. In secondo luogo il termine "valori" evidenzia come il dualismo cultura-natura sia ancora attivo. È un'astratta e disincarnata "cultura" indigena che dovrebbe ispirare la nostra, una sorta di lista di principi da aggiungere di punto in bianco alle nostre ta-

vole della legge. Come se la cultura non fosse incorporata, praticata e corrispondente a quel quid inscindibile di persona e ambiente. Questa scissione permette all'Onu di proporre un cambiamento etereo, che può rimanere in un platonico mondo delle idee: non si propone certo allo sviluppato mondo Occidentale di cacciare con le lance, ma solo di rispettare l'hamburger del McDonald che si prende per pranzo perché è un dono di Madre Natura. Questo ovviamente implica la totale assenza di una reale e profonda messa in discussione della propria ontologia, per cui si ammette che bisogna urgentemente cambiare qualcosa ma non si è disposti a cambiare nulla e l'obiettivo rimane uno sviluppo socioeconomico sostenibile. Sostenibile sì, ma sempre di sviluppo si tratta.

Mi sembra dunque che, per quanto sia apprezzabile lo sforzo, non sia sullo stile delle organizzazioni internazionali che si debba cercare un dialogo con le comunità e nazioni indigene. In che termini è dunque possibile lasciarsi contagiare dall'altro, vivere e co-costruire un mondo diverso? E in che modo è possibile includere nel dialogo non solo gli umani ma anche gli esseri more-than-human?

In questo capitolo tenterò di sviscerare questi interrogativi, consapevole del fatto che sicuramente non esistono risposte certe, assolute o preconfezionate. Vorrei inoltre esplicitare da subito la modalità con cui utilizzo i termini "indigeno" o "nativo": non è mia intenzione omologare indistintamente tutto ciò che non rientra nella categoria dell'Occidente sotto queste etichette. Sono consapevole del fatto che un linguaggio democratico ed inclusivo prevede l'utilizzo dei nomi emici distintivi delle singole comunità e nazioni: non mancherò di usarli nel momento in cui affronterò casi etnografici specifici. Dal momento in cui cercherò di elaborare anche un discorso teorico, adopererò queste parole in forma di aggettivi, per svincolarmi dall'errore di oggettivazione di persone reali, di cui non voglio negare specificità e autonomia.

4.1. Etnoscienza e sapere locale

Il corpus di conoscenza indigena che riguarda i fenomeni naturali è nota come “etnoscienza”. Come fa notare l’antropologo norvegese Edvard Hviding «the prefix ‘ethno’ is indeed likely to indicate a field of ‘native’ knowledge whose status is relative to a canonical counterpart within non-‘ethno’, western science» (2004: 168). Il sapere nativo riguardo alla natura è stato a lungo concepito come l’esotico corrispondente locale della scienza Occidentale, in particolare dell’ecologia. Lo status del sapere indigeno è stato spesso analizzato e valutato attingendo ai parametri della disciplina biologica. Quest’ultima è stata definita da uno dei suoi pionieri Eugene Pleasants Odum come «the study of the earth’s life-support systems» (1989: 24). Un sistema di supporto vitale della Terra presuppone l’esistenza di una realtà indipendente dal contesto sulla base di cui si può giudicare la razionalità e la pertinenza dell’etnoscienza.

Come presumo sia chiaro alla luce del capitolo precedente, le critiche interne all’antropologia riguardo a questo approccio sono state parecchie in quanto l’idea di etnoscienza non fa altro che rispecchiare le presupposizioni ontologiche e le tendenze politiche dominanti della società Occidentale. Questa modalità di ricerca ha oscurato «multiple orderings of reality» e ha precluso a tutti quei fenomeni e domini che non sono categorizzabili come “natura” secondo la scienza Occidentale dall’averne un «‘real’ explanatory value» (Hviding 2004: 165-169). Secondo Hviding non è possibile raggiungere alcuna comprensione del sistema della vita attraverso uno sterile confronto tra il sapere indigeno e la scienza. L’antropologia deve accettare la sfida di analizzare i processi epistemologici che includono fenomeni, spesso anche osservati con i propri occhi sul campo,

che verrebbero normalmente classificanti come appartenenti al «diffuse, negational realm of the supernatural» (ivi: 178). Questo presuppone una presa di coscienza del fatto che la nostra stessa conoscenza scientifica dualistica è un'etnoscienza e deriva da basi ontologiche non universali. In questo senso i nostri parametri di “sociale” e “soggettivo” necessitano di essere ampliati fino a comprendere entità che verrebbero a prima vista considerate come naturali e oggettive oppure sovrannaturali e costruite. Nel corpus di conoscenza nativa, un gran numero di componenti ambientali sono considerati soggetti relazionali, con cui le persone si sentono coinvolte in plurimi modi. Approfondirò la socialità more-than-human in uno dei prossimi paragrafi. Mi limito qui a ribadire l'urgenza di un'espansione degli strumenti analitici tradizionalmente utilizzati dall'accademia, necessaria alla creazione di un meta-linguaggio per raggiungere un «proper comparative grasp on relations between people and the environment» (ivi: 180).

Parallelamente si fa sempre più necessaria una contestualizzazione del sapere, per far emergere la relatività della scienza e il valore determinante della localizzazione della produzione di conoscenza. L'antropologo Alf Hornborg, professore di Human Ecology all'Università di Lund, descrive l'approccio “contestualista” come una posizione che

«denies the capacity of abstract, totalising systems such as science or the market to solve the basic problems of human survival, recognising local and implicit meanings as the essential components of a sustainable livelihood» (2004: 45).

L'assenza di un dialogo proficuo e democratico con il sapere tradizionale locale è dovuta al fatto che quest'ultimo è sempre stato sminuito alla luce della pretesa universalistica della scienza e dell'economia Occidentali. Queste sono organizzate in modelli “decontestualisti” astratti: ne sono esempi la logica della razionalità universale che ha guidato la Rivoluzione Verde o il forma-

lismo dell'economia neo-classica, considerati globalmente validi e applicabili. In realtà questi modelli non fanno che alterare la relazione tra persona e mondo «by subordinating or eclipsing the non-objectifiable, local specificities which render meanings everywhere so implicit and inextricable» (ivi: 53). La nostra scienza si è guadagnata lo status di parametro di giudizio universale solo perché ha evitato, attivamente nascosto o sminuito la specificità locali. Ha imposto dall'alto un modello pratico ed esplicativo e ha tagliato con l'accetta tutto ciò che non vi rientrava. Ad esempio, il concetto economico di "utilità" ha imposto su ogni realtà locale l'assioma dell'interscambiabilità, dissolvendo le complesse codificazioni dei flussi di risorse e aprendo la strada ad un sistema in cui si guadagna solo distruzione a ritmo crescente (Hornborg 1992). Quando l'ambiente è separato dagli agenti umani e percepito come un habitat esterno non umano, soggiogato da esperti che impongono distinzioni e categorie esterne nell'interesse di ordine, razionalità e standardizzazione, viene lasciata via libera ad «appropriation, domination, attack, conquest and domestication» (Croll e Parking 1992: 32).

Secondo Hornborg, la struttura lineare della coscienza intenzionale deterministica è dunque incapace di afferrare «the circular connectedness of living systems» e la razionalità e la conoscenza esplicita sono «insufficient tools for the sustainable management of ecological relations» (op.cit.: 47). Ciò che invece può fornire risposte concrete e significative è proprio il sistema di conoscenza tradizionale locale, per la sua capacità di «constitute prescriptive 'models for' sustainable resource use» (ivi: 55). In particolare nell'ambito della crisi climatica e della necessità di trovare modelli alternativi di vita sostenibile, la conoscenza indigena e lo stile relazionale che le singole comunità instaurano con il polo ambientale sono variabili non trascurabili.

Penso che, al di là delle utopie e dei discorsi teorici, sia impensabile ad oggi semplicemente annullare la scienza e sostituirla con il sapere locale. Tuttavia è imprescindibile, eticamente, riconoscere a quest'ultima lo status che merita e, praticamente, il privilegio che le spetta nella strutturazione di programmi mirati alla sostenibilità. Ammettere che anche la scienza è un'etnoscienza implica considerare la presenza di conoscenze locali anche nei territori dell'Occidente. Con questo non intendo solo il sapere tradizionale di una comunità periferica (penso ad esempio al sapere nativo che è stato sottovalutato nella costruzione della diga del Vajont), ma anche lo status relativo e contestualmente costruito della scienza stessa. Per quanto una presa di coscienza di questo tipo non sia più ulteriormente rinviabile, mi sembra comunque irrealistico pensare di potere importare tout court nel mondo Occidentale un modello relazionale diametralmente diverso. Un'azione del genere si tradurrebbe in un reiterarsi della modalità di domesticazione violenta neo-coloniale ma a parti invertite. Ciò di cui necessitiamo è un reale dialogo democratico e paritario in cui siano portate sul tavolo della discussione le concezioni divergenti e le relazionalità opposte, in modo da trovare un'alternativa ecologica percorribile per tutti.

4.2. Il postumanesimo accademico

Nel dibattito accademico contemporaneo, uno dei contesti in cui il pensiero indigeno viene chiamato in causa con più vigore è quello del "postumanesimo". Questo paradigma emergente si radica nella filosofia di Philippe Deleuze e viene descritto come un «analytic tool» per comprendere la natura prospettica della conoscenza e per spostare l'attenzione sul primato dell'influenza non umana nei processi di formazione del reale (Bignall e Braidotti 2019: 11). Il postumanesimo

è un «epistemological framework» per supportare l'elaborazione di valori alternativi e nuovi codici di interrelazione che si estendano oltre l'influenza e la cognizione umane, senza tuttavia screditarle (ibid.). Si sistematizza il tentativo di articolare con termini nuovi la connessione creativa tra esseri umani e mondo naturale, di abbandonare la concezione che carica il polo umano di un potere maggiore del dovuto. Il postumanesimo resiste quindi al potenziale errore di categorizzare dogmaticamente i fenomeni come “dati” o “naturali”. L'essenziale motivazione all'elaborazione di questo paradigma è quello di riuscire a mobilitare in modo innovativo le soluzioni *locali e prospettiche* alla crisi globale, sviluppate contestualmente attraverso un'ingenua e pragmatica relazione umana con specifiche materialità. Lo scopo finale è quello di sviluppare «practical measures with an emergent effect, potentially bringing general benefit» (ivi: 15).

Questa modalità more-than-human che caratterizza la conoscenza, l'essere e l'agire teorizzati dal postumanesimo accademico, è in realtà tipica delle ontologie indigene. Secondo Simone Bignall e Darlye Rigney, membri del gruppo di ricerca australiano INCF (Jumbunna Hub for Indigenous Nations and Collaborative Futures), l'accademia Occidentale nega alle persone Indigene¹ questo riconoscimento, reiterando un atteggiamento colonialista. I due studiosi sostengono che il “more-than-human” ha caratterizzato l'ontologia, l'epistemologia, l'assiologia e l'etologia Indigene da tempi immemorabili e oggi questa caratteristica costituisce un significativo aspetto di

1 Utilizzo il termine “Indigeno” con la lettera maiuscola seguendo l'esempio di Bignall e Rigney. Questo è un aspetto del linguaggio inclusivo che si vuole adottare nella scrittura accademica australiana: tra le linee guida c'è quello di utilizzare termini come indigeno e aborigeno come aggettivi, e solo in alternativa alla mancata conoscenza del nome proprio della comunità a cui ci si riferisce. La lettera maiuscola indica il riferimento alle comunità native specificatamente australiane.

identificazione condivisa attraverso tutto il mondo Aborigeno. Tuttavia «according to the terms of its emergence in the Western academy ‘after humanism’, Continental posthumanism appears to ignore the prior existence of Indigenous knowledge of this kind» (2019: 160). I due studiosi proclamano la necessità di un’alleanza tra la concettualizzazione Indigena “more-than-human” e la nozione di “postumanesimo” della filosofia Continentale. In questo caso è legittimo parlare di “concettualizzazione indigena” perché, diversamente dall’atteggiamento delle Nazioni Unite, viene riconosciuta la prospettiva emica degli attori sociali delle singole Nazioni Indigene: è possibile assimilarli perché sono essi stessi a ritenere di condividere «significant commonalities associated with a philosophy of ‘being-more-than-human’ and a science based upon ‘natural laws of interdependence’» (ivi: 161). Le filosofie Aborigene includono un rifiuto dell’eccezionalità umana; una concezione costruttivista e relazionale della creatività della rete naturale e culturale; un’ontologia processuale basata su una comprensione ecologica delle forze interconnesse che si combinano nella produzione di forme emergenti; un’etica che associa materialismo e vitalismo nella responsabilità umana verso tutte le forme di vita. Questo rivela l’immenso potenziale di un contributo che le filosofie Indigene potrebbero dare agli attuali “global efforts” per immaginare una nuova umanità (ivi:165). Tuttavia il postumanesimo è prevalentemente un «Western philosophical phenomenon», emergente come una mossa critica «*within* the Western academy» (ivi: 167). Il tentativo di criticare e riconcepire umanità e natura prevalentemente in quanto costrutti culturali Occidentali, ha avuto la conseguenza imprevista di eclissare tutte le concezioni alternative e non Occidentali di essere umano. Inoltre nel momento in cui si parla di sapere nativo, l’interesse non è focalizzato sulle persone ma piuttosto sul loro sistema di conoscenza e la loro concezione del mondo, ritenuta inferiore e «dismissed as irrelevant and unworthy of academic hospitality» (ivi: 169).

Bignall e Rigney suggeriscono che le istituzioni accademiche contemporanee stiano conservando un «imperial attitude of negation» delle filosofie Indigene: quest'attitudine non sarebbe accidentale ma “*constitutive*” dell'epistemologia e soggettività Occidentali (ibid.).

Un esempio di questa attitudine imperialista è la nozione di “nomadic thought” elaborata da Deleuze e Guattari (2004). Il concetto è utilizzato come “counter-philosophy” che libera i significati per un nuovo utilizzo, una nuova creazione (op.cit: 172). Il pensiero nomade è l'alternativa alla conoscenza sedentaria tipica della nostra tradizione di pensiero. Il processo filosofico deve essere creativo e costruttivista, capace di creare assemblaggi fluidi, aperti alla trasformazione perché fondati sulla relazione con altri concetti vicini. Questo è opposto agli assemblaggi rigidamente strutturati e conformi alle regole disciplinari e accademiche. Il pensiero, rispetto alla conoscenza, è di per sé nomade per la sua mobilità e la sua stretta sinergia con l'ambiente. L'attività di “deteritorializzazione” è fondamentale per liberare il pensiero intrappolato nell'ordine concettuale dominante. Il problema emerge nel momento in cui Deleuze e Guattari «make a *constructivist* use of indigeneity as an element in their assemblage of the idea of ‘philosophical nomadology’ and in their associated account of the deterritorialising operation» (ivi: 171). Viene attribuito un senso all'indigenità utile a concettualizzare questa innovativa nozione filosofica, che tuttavia rimane ingabbiato nell'ordine di significato dominante: l'indigenità è assimilata al nomadismo e connotata con aspetti come la non sovranità dei territori, l'assenza di leggi, l'invisibilità, la marginalità, l'irrazionalità e l'opposizione al sistema. «These are *conceptual* linkages that Indigenous peoples have long resisted in their struggles against settler colonialism» (ivi: 175). Questa tendenza all'utilizzo del pensiero indigeno come strumento di argomentazione basato su un concetto

etico di indigenità, è un indizio che segnala un'involontaria violenza imperialista perpetuata dagli intellettuali Occidentali contro i sistemi di conoscenza altri.

Dunque, nonostante il pensiero nativo sia spesso chiamato in causa anche all'interno del paradigma del postumanesimo, questo viene spesso utilizzato strumentalmente secondo i propri parametri e interessi. Alla filosofia indigena non è ancora stato riservato il posto che gli spetta all'interno della filosofia Occidentale, fatto che rende quest'ultima incapace di procedere ad una reale decolonizzazione del pensiero. Mi sembra che anche in questo caso sia l'antropologia ad offrire i contributi maggiormente in grado di includere l'altro nel dialogo ontologico e creare assemblaggi concettuali realmente fluidi e meticci. La lunga e proficua collaborazione tra lo sciamano *yanomami* (nord del Brasile) Davi Kopenawa e l'etnologo Bruce Albert ne è un esempio.

4.3. Etnografia e scienze della terra: ontologie meticce

Nell'introduzione all'edizione brasiliana del libro *La caduta del cielo* (2016), i due coautori Bruce Albert e Davi Kopenawa ricevono gli elogi di Viveiros de Castro. Egli ritiene che il volume, per il suo percorso di composizione, per l'organizzazione del testo e per i suoi argomenti, costituisca un evento fondamentale nella sperimentazione di nuove forme di condivisione non solo dell'autorità etnografica ma di un'agenda cosmopolitica. L'antropologo brasiliano ritiene che il libro sia il primo tentativo sistematico di intrecciare due filoni espositivi:

«ad un tempo una spiegazione del mondo secondo un'altra cosmologia e una caratterizzazione dei Bianchi secondo un'altra antropologia (una contro-antropologia). [...] *La caduta del cielo* è un 'oggetto' inedito, composito e complesso, quasi unico nel suo genere. Perché è allo stesso tempo:

una biografia unica di un individuo eccezionale, un superstite indigeno che ha vissuto diversi anni a contatto con i Bianchi fino a reincorporarsi nel suo popolo e decidere di diventare uno sciamano, una descrizione dettagliata dei fondamenti poetico-metafisici di una visione del mondo, di cui solo ora stiamo iniziando a riconoscere la saggezza, una difesa appassionata del diritto all'esistenza del popolo nativo, che viene inghiottito da una macchina di civilizzazione incommensurabilmente più potente e, infine, una contro-antropologia arguta e sarcastica dei Bianchi, il «popolo delle merci», e del suo rapporto malsano con la Terra» (2017: 7-9).

Per rendere giustizia al pensiero indigeno, è insensato svincolarlo dal contesto per utilizzarlo come argomentazione astratta di discorsi appartenenti ad un'altra cosmologia, ad un'altra ontologia e più banalmente ad un'altra lingua o forma comunicativa. Inoltre è infruttuoso non considerare la conoscenza nativa come incorporata, costituita da persone, singole e collettività con cui l'etnografo non può fare a meno che confrontarsi. Sottolineo queste affermazioni come forma di autocritica alla mia tesi: sono consapevole del fatto che è in parte l'utilizzo che sto facendo io del sapere indigeno, ma spero che i frequenti riferimenti alle esperienze etnografiche di altri antropologi possano essere un rimedio valido al carattere teorico delle mie argomentazioni. Bruce Albert sintetizza perfettamente l'ideale relazione paritaria tra saperi attraverso tre imperativi su cui deve fondarsi il patto etnografico:

«[i]n primo luogo, chiaramente, rendere giustizia in modo scrupoloso all'immaginazione concettuale dei miei ospiti, quindi prendere rigorosamente in considerazione il contesto sociopolitico, locale e globale, con cui è alle prese la loro società e, infine, mantenere una prospettiva critica sulla cornice della stessa osservazione etnografica» (2018: 224).

È a partire da questa fiducia reciproca che nasce l'amicizia con Davi Kopenawa, che incontra per la prima volta nel 1978, quando entrambi avevano circa vent'anni. Era il periodo del secondo lavoro di campo dell'etnografo presso gli *Yanomami* del nord del Brasile e Davi Kopenawa lavorava come interprete per la FUNAI, l'organo governativo brasiliano preposto all'elaborazione e

all'implementazione delle politiche riguardanti le comunità indigene. Dal 1985 il loro rapporto si stringe a partire da una «complicità nata da un impegno comune contro la corsa all'oro che all'epoca iniziava a devastare il territorio yanomami» (ivi: 11). Bruce Albert è consapevole che la collaborazione delle comunità con l'antropologo non è né spontanea né dovuta. Spesso la presenza dell'antropologo viene utilizzata strumentalmente a fini diplomatici: in cambio dell'accettazione della presenza dell'etnografo e degli insegnamenti che gli vengono concessi, la comunità può aspettarsi un tornaconto funzionale alla propria sopravvivenza o ai propri interessi. «La loro paziente educazione si impegna, in primo luogo, a farci passare dal ruolo di involontari ambasciatori di un universo minaccioso a quello di traduttori benevoli in grado di far ascoltare la propria alterità e di garantire la possibilità di un'alleanza» (ivi: 225). L'aspetto interessante di questa esperienza è come questa relazione di amicizia, collaborazione, scambio reciproco e lotta all'estrattivismo si faccia testo nella forma di "manifesto cosmopolitico" (ivi: 9). Il progetto del libro non nasce dalla volontà dell'etnografo ma da quella dello sciamano stesso, che sente la necessità di divulgare le proprie parole, mezzo e messaggio degli spiriti *xapiri* della foresta. Durante un'intervista con uno degli inviati dell'American Anthropological Association, Kopenawa dichiara di lavorare con Albert «perché scriva il sapere che gli sciamani ricevono da *Omama* e ne faccia un libro affinché tutti possano conoscerlo» (Turner e Kopenawa, 1991: 62). Il senso di rivolta e l'angoscia che prova il rappresentante degli Yanomami di fronte allo sterminio del suo popolo e della sua terra, lo spingono a proporre ed intraprendere questo progetto. Il patto etnografico diventa dunque un accordo politico e letterario, «il luogo d'interferenza e la risultante di progetti culturali e politici incrociati» (op.cit.: 229).

Da questo incrocio di orizzonti, non emerge solo la rabbia per l'annientamento delle comunità locali e della foresta, non si tratta di una semplice rivendicazione territoriale. Kopenawa lancia uno straziante segnale d'allerta per tutta l'umanità, Bianchi compresi. Il suo lavoro non è solo funzionale alla sopravvivenza della propria gente ma alla salvezza di tutto il pianeta, rivelando una coscienza di lotta politica degna dei movimenti ambientalisti più accaniti. Se le pratiche nefaste del "popolo della merce" non cesseranno al più presto infatti, non ci saranno più sciamani in grado di comunicare con gli spiriti della foresta:

«[a]llora, malato come noi a causa dei fumi dei Bianchi, il cielo comincerà a gemere e inizierà a rompersi. Tutti gli spiriti orfani degli antichi sciamani lo taglieranno a colpi d'ascia. Lo faranno a pezzi da parte a parte con rabbia e ne scaraventeranno i detriti sulla terra per vendicare i padri scomparsi. Recideranno, a poco a poco, tutti i suoi sostegni e questa volta crollerà interamente, perché non ci sarà più nessuno sciamano a trattenerlo. Sarà davvero terrificante! [...] Poi, alla fine, gli *xapiri* in collera manderanno in frantumi anche il sole, la luna e le stelle. Allora il cielo resterà oscuro in eterno. I nostri spiriti annunciano tutto questo già da tempo, anche se i Bianchi sono convinti che si tratti di menzogne. Così, gli *xapiri* e l'immagine di *Omama* continuano a ripetergli: "Se distruggete la foresta, il cielo andrà nuovamente in pezzi e cadrà sulla terra!" Ma loro non li ascoltano. Senza vedere le cose con la *yākoana*, la loro ingegnosità con le macchine non li aiuterà a trattenere il cielo e consolidare la foresta. [...] Moriranno anche loro, schiacciati dalla caduta del cielo. Non resterà più niente. È così. Finché saranno in vita, gli sciamani riusciranno a trattenere la caduta del cielo. Se muoiono tutti, crollerà senza che nessuno possa far nulla, poiché solo gli *xapiri* possono consolidarlo e renderlo silenzioso quando minaccia di frantumarsi. [...] Si credono intelligenti e potenti con le loro pelli d'immagini, le loro macchine e le loro merci. Tuttavia, quando gli esseri malefici degli antichi sciamani attaccheranno le loro città, sarà penoso che abbiano ignorato i nostri avvertimenti e non capiranno cosa gli accade! Con queste parole, voglio semplicemente avvisarli che le cose malefiche che estraggono dalla terra non li renderanno ricchi a lungo! Il valore dei nostri morti sarà molto alto e non potranno certamente compensarlo con le loro pelli di carta» (Albert e Kopenawa 2018: 212-213).

Penso che il punto non sia assimilare le parole di Kopenawa a una profezia apocalittica di un carismatico esponente di qualche culto animistico. I termini della questione vanno al di là della fede e del credo. È l'ambito dell'esperienza quotidiana con l'ambiente che portano Kopenawa a diventare sciamano e farsi mediatore tra il mondo sensibile e il mondo sottile di spiriti e antenati. Ed è per la stessa esperienza incorporata che Albert si lascia coinvolgere in un'ontologia e in un'escatologia che non sono le proprie, accogliendo nel proprio orizzonte del possibile anche spiegazioni che avrebbe in precedenza considerato sovranaturali. Non per un atto di fede ma per la condivisione della vita dell'altro sul campo, perché l'io si fa altro e anche Albert riesce ad ascoltare le parole del demiurgo *Omana* attraverso il suo compagno di lotta Kopenawa. Solo in questo modo gli assemblaggi di cui parla Deleuze posso realmente unire concetti limitrofi: il pun-

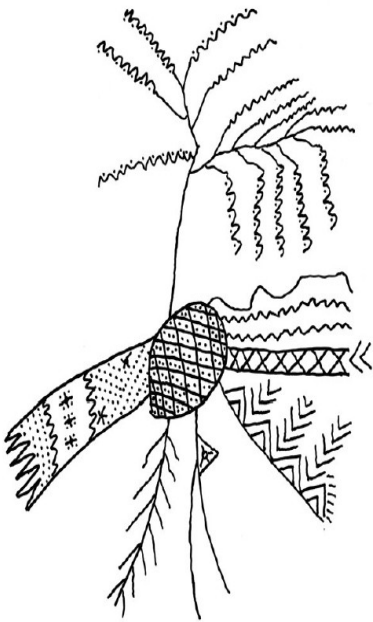


Figura 4: *Urihi a*, la terra-foresta (Albert e Kopenawa 2018: 201)

to non sta nel tradurre la caduta del cielo nei termini del cambiamento climatico, ma tentare di abbandonare i nostri costrutti e lasciarsi coinvolgere in una socialità more-than-human che non avevamo mai sperimentato prima. La filosofia indigena è una smisurata fonte di concetti utili per ampliare la nostra conoscenza, ormai non sufficiente per cogliere la complessità dei problemi legati al climate change.

Nella cosmologia yanomami ad esempio il termine *Urihi a* indica la terra-foresta e il suo spirito, visibile solo agli sciamani (Figura 4). È una sorta di soffio vitale che anima gli alberi, le foglie, le liane, la selvaggina, i pesci, il terreno. *Urihi a* è il respiro di *Omana*, il demiurgo, e per questo non muore

mai. È rilevante notare come negli ultimi decenni le scienze esatte Occidentali stiano elaborando nozioni con un significato simile. Per quanto non si parli di *Urihi a, Omana* o *Xapiri*, l'idea che la Terra sia una macchina inerme, governata da leggi quantitative, sta venendo lentamente abbandonata. Ad esempio l'ecologo Stephan Harving, professore alla Oxford University, argomenta l'urgenza di passare a una "animistic science of the Earth" e superare il nostro assunto evidentemente poco saggio che concepisce il mondo come un meccanismo inorganico, per sostituirlo con la metafora più accurata del mondo come un vasto essere animato, e quindi "senziente" (Harving 2016: 373). Dall'interno della stessa comunità scientifica nascono dubbi metodologici e si sperimentano strade alternative, che sembrano inconsapevolmente avvicinarsi alle ontologie indigene: viene promosso un cambiamento verso una prospettiva in cui «every entity is an experiencing subject, full of creative agency, which is deeply changed through its interactions with every other entity around it» (ivi: 357).

Un esempio di questa tendenza è l'olistica teoria della Gaia Theory (Lovelock 1979). Il chimico britannico James Lovelock intravede la teoria di una Terra vivente nel 1965, lavorando ad una ricerca con la NASA per trovare la vita su Marte. Le sue indagini sulla composizione atmosferica della Terra, di Marte e Venere lo portano a formulare l'audace ipotesi secondo cui gli esseri viventi del nostro pianeta non solo abbiano generato la nostra atmosfera, ma continuano a regolarla attivamente da migliaia di anni, mantenendola ad una composizione adatta alla vita. La versione più recente della teoria (2005) suggerisce che la somma di tutti i complessi feedback tra vita, atmosfera, rocce e acqua abbiano dato vita a Gaia, l'entità planetaria, mutevole e autoregolatrice che ha mantenuto la condizione abitabile della superficie terrestre nelle varie ere geologiche. Come nota Harving, la scienza animistica della Terra si propone di studiare «the complex net-

works of information transfer that give the planet its coherence as an intelligent, self-regulating living entity» (op.cit.: 383). Lo snodo cruciale è quello di integrare i nostri pensieri, sensazioni e intuizioni in modalità multiple per capire il nostro pianeta vivente, modalità che «will allow us to participate fully in her creative evolutionary journey» (ivi: 379).

Partecipare, dunque, non cercare di governare il movimento di Gaia o *Urihi a*. Riconoscersi come parte di un sistema vivo e sociale, in cui solo collaborando e ampliando le possibilità di ciò che reputiamo pensabile, sensibile e reale possiamo sperare di riuscire a fermare la caduta del cielo.

4.4. Socialità more-than-human

Anna Tsing cura un capitolo del volume *Anthropology and Nature* (Hastrup 2014), intitolando il suo contributo *More-than-Human Sociality: a Call for Critical Description*. La studiosa nota che se “sociale” significa «made in entangling relations with significant others», è chiaro che gli esseri viventi “other than humans” sono pienamente esseri sociali, poiché reagiscono e vengono trasformati dalle relazioni in cui sono immersi (ivi: 27). La socialità è una proprietà sia degli esseri umani che dei non umani ed è per questo possibile parlare di “more-than-human sociality”, che include sia relazioni umane che non (ibid.). A seguito di un’intervista con il micologo responsabile della collezione di funghi dell’University of Copenhagen Botanical Gardens, l’antropologa realizza l’esistenza di branche delle scienze esatte come la “mashroom sociology”. Inizia così il suo appello alla ricerca di altri *seekers of the ‘social’*, potenziali alleati provenienti dalle discipline della biologia descrittiva o della storia naturale, per iniziare a «think together about how to

study social relations and networks» (ibid.). Ciò di cui necessitiamo è un lavoro collettivo di «critical description», nell'interstizio lasciato dalla divisione tra umani e altre specie: descrizione perché estende e disciplina la curiosità a proposito della vita, critica perché nasce da interrogativi urgenti (ivi: 28). L'obbiettivo è quello di attualizzare una «environmentally engaged humanity» in cui forme di vita altre si possano ritrovare ovunque, coinvolte nella plasmazione di tutto l'esistente, grazie a o nonostante l'intenzione dell'uomo (ibid.).

La Tsing ritrova nella nozione di libertà, la motivazione principale per cui il mondo Occidentale ha reiterato per secoli la negazione della socialità degli esseri other-than-human. Penso risulti piuttosto familiare pensare che l'uomo sia l'unico essere esistente ad essere libero di scegliere. Questo è dovuto alla nostra storia legata al Cristianesimo: la dottrina cristiana proclama che l'uomo è l'unica creatura di Dio a cui viene chiesto di scegliere tra il bene e il male, caratterizzando la libertà come forma di libero arbitrio morale. In secondo luogo il periodo Illuminista ha contribuito a rendere, ai nostri occhi, l'uomo libero: secondo il pensiero dell'epoca la libertà è l'abilità di trascendere l'istinto naturale attraverso la ragione e la scelta etica. Secondo l'antropologa, il primo passo per apprezzare la socialità more-than-human è quello di

«embrace a wider sense of what freedom to act might mean-for humans and non-humans. This requires recognition that the morality-and-planning definitions of freedom are products of an exotic and limited cultural tradition, rather than good descriptions» (ivi: 30).

Infatti non appena si prova ad ampliare l'orizzonte delle prospettive, ci si rende conto che, per ogni specie, la libertà dipende dai limiti della forma corporea: ogni essere vivente ha libertà di manovra nel proprio essere incorporato e nel proprio specifico mondo (il già menzionato *Umwelt* di Von Uexküll).

Ma com'è possibile studiare i mondi sociali more-than-human se non possiamo comunicare attraverso la parola con le creature coinvolte? Anna Tsing suggerisce prontamente due modalità. La prima è quella dell'osservazione degli *assemblaggi*. È interessante notare come la studiosa utilizzi lo stesso concetto dei filosofi postumanisti. Tuttavia se per questi ultimi l'assemblaggio riguarda concetti astratti, l'antropologia ribadisce il proprio carattere estremamente incarnato e legato all'incontro con gli esseri sul campo. Infatti per la Tsing gli assemblaggi sono concretamente "those we find assembled": le piante che crescono le une attorno alle altre in un paesaggio particolare, per esempio, così come le preferenze di sviluppo di alcuni funghi vicino ad alcuni alberi (ivi: 31). Similmente una seconda modalità è prestare attenzione alla forma corporea. In molte specie non umane infatti, è particolarmente evidente come la struttura corporea non sia determinata ma cambi parecchio a seconda delle relazioni che si instaurano con l'ambiente circostante. L'interfaccia degli esseri more-than-human è un prezioso indizio che suggerisce la loro biografia. Ad esempio un albero con i rami inferiori corti e stretti è probabilmente cresciuto relativamente isolato, anche se ora può trovarsi nel bel mezzo di una fitta foresta.

Parlare il linguaggio della socialità non umana è necessario per «get to know other-than-human worlds in which we participate, but in which we don't make the rules» (ivi: 33). Smettere di studiare la natura solo in funzione degli obiettivi e dei bisogni umani è necessario per comprendere realmente il mondo in cui siamo immersi e, oso affermare, per affrontare una serie di nemici more-than-humans la cui socialità ci coinvolge ma di cui non possiamo dettare le regole. La Tsing cita lo studio della sociologa Myra Hird sui batteri: «while bacteria are largely indifferent to our thriving, we are utterly dependent upon the teeming assemblages of dynamic microbes that make up and maintain both our corporeality and our biosphere» (2012: 69). Penso che la pre-

gnanza di uno studio di questo tipo risulti ancora più lampante se si sostituisce il termine “batteri” con “virus”. Dall’inizio del 2020 il principale oggetto di studio di tutte le ricerche private e pubbliche è il virus SARS-CoV-2. Che direzione prenderebbe la pandemia se si provasse a considerarla come una forma di socialità *more-than-human* in cui gli umani sono coinvolti ma non possono “make the rules”? Mi rendo conto che possa suonare come un interrogativo azzardato, a maggior ragione per il fatto che i virus, a differenza dei batteri, non sono in grado di riprodursi ma solo di replicarsi e per questo non vengono considerati parte del regno dei viventi. Senza voler né sminuire né mettere in discussione il valore delle scoperte fatte sulla modalità di contagio o sul vaccino, mi chiedo cosa cambierebbe se abbandonassimo il paradigma biomedico-scientista (che è stato tra l’altro già considerato inadatto alla risoluzione del cambiamento climatico), per focalizzarci sulle forme di socialità che il virus adotta nel suo *Umwelt*.

È a partire dalla nostra forma specie-specifica, dal nostro essere umani, che dobbiamo lasciarci coinvolgere in un mondo interconnesso da forme di socialità inaspettate. La nostra umanità non è necessariamente un limite, per quanto non potremmo mai esperire l’essere albero, batterio o virus. Infatti le disposizioni squisitamente umane attraverso cui conosciamo gli altri esseri «shape what other species *are* to us» (ivi: 34). Mi sembra che l’esperienza legata alla diffusione del Covid-19 sia la prova lampante del fatto che come uomini siamo «participants as well as observers» (ibid.): possiamo studiarlo, neutralizzarlo, monitorarlo, schematizzarlo e rappresentarlo ma comunque inevitabilmente *partecipiamo* alla sua diffusione e alle sue dinamiche di replicazione, perché ci ammaliamo e perché viviamo forme di socialità umana modificate dalla socialità del virus. Per questo concordo pienamente con Anna Tsing quando scrive che necessitiamo di metodi che si muovano «from technological and ethical object making to pursuing the social worlds of

these objects in motion» (ibid.). Nel momento in cui isoliamo un altro essere per oggettivarlo e renderlo fruibile a nostro uso e consumo, perdiamo irrimediabilmente la complessità dell'«unintended design» di relazioni dinamiche in cui esso era coinvolto (ivi: 36). È oggi fondamentale che l'antropologia si batta per arricchire il dominio di ciò che è considerabile sociale, per ampliare la nostra consapevolezza dell'essere coinvolti in reti di interazioni more-than-human contingenti e mondi sociali che pulsano a ritmi multipli. Nel momento in cui viene negata la possibilità di attualizzare «transformative encounters», viene anche lasciata via libera alla matematica e alla statistica nel semplificare l'esistente, rimpiazzando la storia naturale e l'etnografia (Tsing 2015: 29).

Anche nella sua più celebre opera *The Mushroom at the End of the World* (2015), Anna Tsing ribadisce come si possa osservare ovunque una «contaminated diversity», non solo particolare e storicamente determinata ma anche relazionale (ivi: 33). Nello specifico l'antropologa studia la diversità contaminata dei *matsutake*, un gruppo di funghi aromatici selvaggi che crescono nelle foreste giapponesi, in habitat disturbati dall'attività umana. Attraverso la storia della precaria vita dei *matsutake*, del loro commercio ed ecosistema, la studiosa esplora le possibilità di sopravvivere nelle rovine lasciate dal mondo Occidentale. «It is in listening to that cacophony of troubled stories that we might encounter our best hopes for precarious survival» (ivi: 34). La vita sociale del fungo è l'interesse della ricerca di campo, fatto che dimostra il superamento del bias disciplinare che tende a reputare l'antropologia una disciplina che ammette solo l'uomo come protagonista. «To enlarge what is possible, we need other kinds of stories—including adventures of landscapes» (ivi: 156). Come nel caso di Albert e Kopenawa, l'antropologa si lascia coinvolgere in un assemblaggio polifonico formato da una rete di relazioni more-than-human: il paesaggio della foresta. Per scoprire cosa rende un posto vivibile (come la Terra al collasso climatico), non si può

limitare l'analisi a una sola creatura alla volta o a una sola relazione. Serve navigare «beyond bubble worlds into shifting cascades of collaboration and complexity» (ivi: 157).

La Tsing esplicita tre linee guida per muoversi in questa direzione. Prima di tutto si devono studiare i già citati assemblaggi ovvero i «gatherings of ways of being», poiché questi assemblaggi non sono altro che «performance of livability» (ibid.). Ciò che conta è l'insieme, l'intreccio che nel suo essere si fa performance di vita possibile. In secondo luogo si deve tener presente come le specificità di ogni creatura venga levigata nella coordinazione degli assemblaggi: anche gli esseri più umili partecipano al «making worlds» ed è la sintonizzazione multispecie che si deve seguire (ivi: 158). Infine è fondamentale attenzionare il cambiamento: la coordinazione degli assemblaggi ha inizio, muta e ha fine attraverso le «contingencies of historical change» (ibid.). L'imperativo è quello di sperimentare queste cascate di collaborazione e complessità in movimento, attraverso la creazione di nuove alleanze disciplinari e metodologiche: etnografia e storia naturale, miti e storie, pratiche di vita quotidiana, archivi, report scientifici e esperimenti.

Tentare di superare il principio gerarchico che pone le scienze esatte ad un livello superiore di quelle umanistiche permetterebbe di fondare un'alleanza interdisciplinare in grado di comprendere più a fondo la complessa e dinamica rete di assemblaggi in cui siamo coinvolti. La Tsing propone il concetto di “disturbance”, perturbazione, come strumento che permette al ricercatore di osservare l'eterogeneità, l'alterazione e il mutamento (ivi: 161). La perturbazione è una questione di scala, ma anche di prospettiva: la distruzione di un formicaio è di poco conto per l'uomo ma è una perturbazione molto importante per le formiche. Quello che si potrebbe considerare il più alto livello di *disturbance* per l'essere umano è ciò che viene considerato un disastro. Catastrofi legate all'instabilità dell'ecosistema uomo-mondo possono venire concettualizzate, studiate e gestite po-

liticamente e singolarmente in modo diverso. Nella gestione dell'attuale disastro pandemico, ad esempio, le discipline biomediche, la statistica e l'epidemiologia hanno vinto su tutte le altre. La gestione politica e sanitaria della catastrofe si è affidata completamente alla matematizzazione e razionalizzazione del disastro in corso, esattamente come avviene per il cambiamento climatico. È dunque necessario approfondire lo studio dei diversi approcci ai disastri, come *disturbance* in grado di ampliare la prospettiva ed essere parte di assemblaggi inediti.

5. Il fallimento dell'Approccio Tecnocentrico

«[W]e have increasingly lost the ability to tell the difference between our own world and the natural worlds we make and destroy.» (Bubandt 2017: 115)

Nel 2012 l'IPCC redige un dettagliato report intitolato *Managing the Risks of Extreme Events and Disasters to Advance Climate Change Adaptation*. Secondo i numerosi studi della nutrita comunità scientifica che ha collaborato alla stesura, il periodo dal 1983 al 2012 è stato il trentennio più caldo dell'Emisfero Nord degli ultimi 1400 anni. Ogni decennio la temperatura è esponenzialmente aumentata, a livelli che non si registravano dal 1850. La Groenlandia e la calotta Antartica hanno perso massa, i ghiacciai si continuano a rimpicciolire, il ghiaccio marino Artico e il manto nevoso primaverile dell'Emisfero Nord sono irrimediabilmente diminuiti in estensione. Il livello del mare sta aumentando ad una velocità superiore di quella degli ultimi 40 anni. Si prevede che la media globale dell'aumento del livello del mare tra il 2081 e il 2100 sarà tra i 26 e gli 82 centimetri, a seconda dell'andamento delle emissioni di gas serra del secolo corrente. L'IPCC attribuisce la causa di più della metà dell'aumento della temperatura globale registrato tra il 1951 e il 2010 all'attività umana, con un ruolo dominante assegnato alla fusione di combustibili fossili.

La situazione si fa ancora più allarmante poiché il cambiamento climatico determina un mutamento dei “climate extremes”:

«[a] changing climate leads to changes in the frequency, intensity, spatial extent, duration, and timing of weather and climate extremes, and can result in unprecedented extremes.[...] There is evi-

dence that some extremes have changed as a result of anthropogenic influences, including increases in atmospheric concentrations of greenhouse gases» (IPCC 2012: 111-112)

Uragani, monsoni, cicloni, periodi di siccità, alluvioni, tempeste di sabbia, aumento del livello del mare, cambiamenti del permafrost, sono solo alcuni dei fenomeni presi in considerazione nel report come manifestazioni dell'impatto dei climate extremes sull'ambiente fisico.

Senza entrare ulteriormente nel dettaglio del report, mi limito a considerare il fatto che dal 2012 è stato evidenziato il nesso causale tra l'attività antropica e un cambiamento climatico che determina l'aumento di frequenza, intensità, estensione e durata di eventi naturali estremi. Per questo il focus successivo del report è sulle strategie socio-politiche da adottare per la diminuzione del rischio che questi eventi si traducano in disastri per le comunità umane.¹ È dunque imprescindibile, oggi più che mai, approfondire l'analisi sull'ontologia dei disastri e su come i diversi approcci disciplinari ed epistemologici alle catastrofi possano determinare il successo o il fallimento di programmi di prevenzione e ricovero da essi.

1 Mi sembra doveroso far notare come l'IPCC adotti un approccio positivamente interdisciplinare allo studio dei disastri. Essi vengono definiti come «[s]evere alterations in the normal functioning of a community or a society due to hazardous physical events interacting with vulnerable social conditions, leading to widespread adverse human, material, economic, or environmental effects that require immediate emergency response to satisfy critical human needs and that may require external support for recovery» (op.cit: 5). Prima di procedere ad un'analisi critica sulla modalità di gestione di eventi naturali estremi caratteristica di numerose agenzie governative e internazionali, è necessario ammettere che l'IPCC se ne dissocia, assumendo una prospettiva teorica che tiene conto dei numerosi contributi socio-antropologici sul tema della vulnerabilità e della percezione del rischio.

5.1. Inseminare gli uragani

Nel 1962 il dipartimento della Difesa e del Commercio degli Stati Uniti avviò il “Project Stormfury”, un programma di cloud-seeding finalizzato alla neutralizzazione degli uragani in corso di formazione nell’Atlantico. Il cloud-seeding, letteralmente “inseminazione delle nuvole”, è una tecnica di modificazione del clima che mira a cambiare le caratteristiche delle precipitazioni disperdendo nelle nuvole diversi tipi di sostanze chimiche.

La modificazione meteorologica come la conosciamo oggi è il frutto dell’intuizione di Vincent Schaefer, un chimico autodidatta che nel 1946 rovesciò da un aereo sei libbre di ghiaccio secco in una nube vicino a Schenectady, New York, facendo nevicare. Negli anni Cinquanta e Sessanta, in piena Guerra Fredda, l’obiettivo politico principale era quello di eradicare ogni forza maligna, che si annidasse nelle trame delle spie comuniste sovietiche o in pattern meteorologici calamitosi. Nessuna invenzione dimostra con maggior evidenza la logica (e la retorica) che concepisce lo sviluppo tecnologico come unico e potente mezzo per estirpare la sofferenza umana.

Lo storico americano Ted Steinberg dedica un capitolo della sua opera *Acts of God* (2000) all’analisi di questo fenomeno. Nonostante il progetto Stormfury mirasse alla riduzione della velocità del vento per la neutralizzazione delle tempeste, in molti credevano che il cloud-seeding potesse essere utilizzato per causarne il mutamento di tragitto. L’abilità di controllare la traiettoria degli uragani avrebbe risparmiato centinaia di vite e prevenuto ingenti perdite economiche legate alle proprietà danneggiate. I sostenitori della modificazione meteorologica dovettero affrontare un aspro dibattito ideologico, dove i dubbi dell’opinione pubblica e di altri esponenti della comunità scientifica mettevano a nudo le implicazioni morali di questa nuova tecnologia. Ci si

chiedeva infatti se il cloud-seeding non fosse una pratica contro la volontà di Dio, data la tracotanza con cui l'uomo si arrogava il diritto di controllare un fattore considerato fino a quel momento non comandabile. Alle accuse di sfidare la volontà del Signore, i sostenitori del cloud-seeding rispondevano argomentando come questa tecnologia fosse un mezzo come un altro utilizzato dal genere umano per migliorare le proprie condizioni di vita in un ambiente naturale ostile, esattamente come un calorifero, un trattore o un aeroplano. Tuttavia, come nota Steinberg

«to portray cloud seeding as a neutral tool obscured the social relations embedded in this technology. Cloud seeding was not simply an instrument, but a set of values and moral assumptions about what kind of world should exist and who would benefit from it» (2000: 131).

L'atmosfera di allerta e paranoia collettiva che caratterizzava il periodo della Guerra Fredda, contribuì alla creazione di un clima di sospetto diffuso e al dilagare di teorie su complotti e cospirazioni. Anche il cloud-seeding ne fu oggetto, dal momento in cui non si poteva più determinare con certezza se un uragano fosse stato inseminato o meno. Quando nel 1969, l'uragano Camille colpì furiosamente l'East Coast, uccidendo 256 persone e causando un danno immobiliare di più di un miliardo di dollari, si scatenò l'inferno. Nonostante molti puntarono il dito contro la natura, la neonata Tri-State Natural Weather Association diede tutta la colpa al progetto Stormfury, e quindi al governo degli Stati Uniti. Questa associazione, che riuniva i vari gruppi di opposizione alla manipolazione umana del clima, uscì con una letale pubblicazione dal titolo *Cloud Seeding: The Science of Fraud and Deceit: (A Criminally Conspired Complex)* in cui si sosteneva che le vittime dell'uragano fossero state assassinate da una scienza abbagliata dal potere. Nonostante non ci siano evidenze che confermino l'inseminazione dell'uragano Camille, si è certi che il progetto Stormfury manipolò poco dopo l'uragano Debbie, operazione che si rivelò un successo. La

sostanziale riduzione di velocità della tempesta la rese quasi innocua, portando il team di Storm-fury ad accanire la propria insistenza con il governo per ottenere un aumento di agibilità e libertà sperimentale nella modificazione meteorologica. Il dibattito su come, quando e dove utilizzare la tecnica dell'inseminazione delle nuvole è tuttora in corso.

Il caso del cloud-seeding testimonia la tenacia della credenza che la colpa dei disastri sia da additare alla natura. Lo schema implicito è quello di un ambiente ostile contro cui l'uomo deve proteggersi facendo leva sull'innovazione tecnologica. Riemerge in questo contesto l'illusione della "Rivoluzione Neolitica" (infra: 45), in cui lo sviluppo lineare della creazione tecnica umana è ciò che permette alla nostra specie di elevarci dallo stato di natura e affrontare nemici sempre più mostruosi: dalla lancia per difendersi dagli attacchi degli animali feroci, all'inseminazione delle nuvole per salvaguardarsi dagli uragani.

L'approccio "tecnocentrico" (Ligi 2009) di fronte alla pericolosa forza della natura postula una doverosa risposta tecnologica. Davanti alla tragicità della sofferenza delle vittime si reagisce con l'innovazione tecnica e l'analisi dei fatti naturali, perpetuando nuovamente una cosmologia dualista che separa l'uomo dalla natura. Ma cosa prevede e cosa implica questo tipo di ontologia?

5.2. La prospettiva tecnocentrica e le tecnocrazie

L'antropologo Gianluca Ligi utilizza il termine "tecnocentrico" per indicare le nozioni elaborate all'interno delle discipline scientifiche dure come la fisica, la geologia, l'ingegneria, «per le quali si tende a identificare un disastro con qualche caratteristica di un agente di tipo fisico e con gli effetti fisici di tale agente in termini di danni a cose e persone» (2009: 10). Un disastro, per es-

sere definito tale, deve soddisfare un requisito di eccezionalità nei termini di gravità dell'evento, da un lato, e di estensione dei danni in termini fisici, dall'altro (Figura 5).

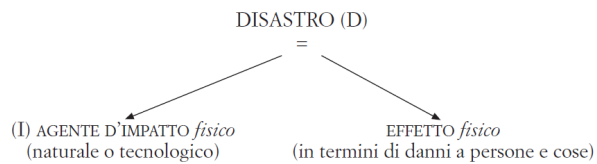


Figura 5: Il disastro tecnocentrico (Ligi 2009: 11)

L'agente d'impatto è calcolato attraverso unità misura quantitative: ad esempio la magnitudo di un terremoto espressa sulla scala Richter, l'intensità di un tornado con la scala di Fujita, la gravità di un'eruzione con l'indice di esplosività vulcanica. Parallelamente il disastro è quantificato in termini di danni a cose e persone, come il calcolo di morti, feriti, dispersi, evacuati, la stima economica delle perdite, l'estensione dei danni fisici.

La prospettiva tecnocentrica interpreta il disastro come un evento essenzialmente materiale, determinato dai tre assi di gravità, repentinità e imprevedibilità. Ne consegue che le strategie di previsione, intervento e gestione vengono elaborate in termini altrettanto fisici: progresso dei dispositivi tecnologici, miglioramento delle strutture ingegneristiche, dei modelli esplicativi geofisici, degli strumenti di rilevamento.

Il problema di questo impianto paradigmatico emerge nel momento in cui si confrontano due disastri che l'approccio tecnocentrico considererebbe uguali. Ad esempio se due terremoti con la stessa intensità fisica si verificano in luoghi differenti, seguendo questa logica essi dovrebbero

produrre effetti paragonabili, cosa che in realtà non accade. Come spiegare, in termini di magnitudo, il fatto che il territorio in Armenia (1988) di 6,9 gradi Richter ha provocato 55.000 morti, mentre il terremoto in India (2001) di ben 7,9 gradi Richter ha causato “solo” 33.000 vittime? «Non esiste mai un rapporto lineare, di proporzionalità diretta, fra intensità dell’impatto e gravità del danno» (ivi: 14). Ciò che viene completamente omesso nella visione tecnocentrica è la variabile socio-culturale che consiste nelle caratteristiche della comunità che subisce l’evento disastroso. Come ha dimostrato David Alexander in *Confronting Catastrophe* (2000), i progressi tecnici non bastano a prevenire un disastro e le sole caratteristiche fisiche di un evento catastrofico sono insufficienti per analizzarne gli effetti. Infatti «gli eventi sono trasformati in storia, la storia è assorbita nella cultura e ciò produce una matrice bene determinata di reazioni al disastro» (2000: 34).

Secondo la nozione tecnocentrica di disastro, la società colpita dall’agente d’impatto è considerata una realtà isolata «sospesa in un vuoto storico-culturale, fatta di vittime studiate essenzialmente come individui per i quali la cultura – in senso antropologico – è poco più che un’appendice irrilevante» (op.cit.: 97). Ne consegue una visione squisitamente meccanicistica del mondo sociale, che viene semplicemente ignorato o comunque considerato come una variabile neutrale di un ambiente asettico dove introdurre soluzioni tecnologiche. La tecnologia in questi termini è un mezzo risolutivo applicabile ovunque, a prescindere delle differenze socio-culturali, uno strumento meccanico il cui impatto è standardizzato e quindi irrilevante da problematizzare nei diversi contesti. Proprio per questo motivo ci si ritrova spesso in situazioni simili a quelle del caso del cloud-seeding, in cui la visione oggettiva dei tecnici differisce radicalmente dalla risposta al disastro messa in atto della gente comune.

Tutto questo assume un peso non trascurabile nel momento in cui si indaga quale sia il ruolo dei tecnici nell'era della post-modernità. Secondo l'analisi della studiosa Bruna De Marchi, questa fase storica sarebbe caratterizzata da una crisi delle democrazie di massa che assumerebbero la forma di "tecnocrazie" (2001: 113). La tecnocrazia ha a che fare con un ampio processo di «razionalizzazione sociale»:

«[g]li esperti acquistano peso nelle questioni pubbliche man mano che, soprattutto a partire dalla seconda rivoluzione industriale, aumenta la rilevanza dell'aspetto organizzativo della società. Un processo ulteriormente enfatizzato dalla terza rivoluzione, quella informatica» (ibid.).

Con l'aumento della popolazione mondiale e complessificazione della società globale, l'aspetto organizzativo diventa fondamentale nella gestione politica. Per questo la distinzione tra il ruolo degli esperti e quello dei politici, in cui i primi si occupano dei mezzi e i secondi dei fini, tende a sfumare. I tecnici si trovano a svolgere un ruolo politico in quanto influiscono sulla definizione dei problemi, su cui sono poi chiamati (sempre più frequentemente) a fornire consulenze. Il focus della discussione politica diventa il *come* implementare una determinata risposta piuttosto che *quale* sia la risposta migliore. Per portare un'esemplificazione attuale, se i modelli degli esperti prevedono che il numero dei contagi Covid-19 diminuirebbe con la chiusura delle scuole, in quanto luoghi affollati e in cui le misure di distanziamento sono più difficili da attuare e controllare, il problema dei politici è *come* implementare un modello di educazione a distanza, non *quale* sia la soluzione sociale migliore alla luce di questi dati.

Questo panorama è reso ancora più torvo se si considerano alcuni contributi del pensiero critico che dà origine all'ecologia politica, che la De Marchi richiama prontamente. Vengono presi in

analisi due processi caratteristici della modernizzazione: il tipo di produzione tecnica e la partecipazione politica, che riprendo brevemente.

La produzione tecnica viene teorizzata come sempre più basata esclusivamente sui principi di mercato:

«vengono eliminati tutti i vincoli possibili alla produzione di beni, servizi, macchine complesse, che non siano quelli della tecnica e dell'economia efficientista, dell'organizzazione razionale della produzione, delle regole fondamentali della teoria del metodo scientifico» (ivi: 128).

La produzione tecnologica diventa un processo di «deistituzionalizzazione cumulativa», ovvero di eliminazione di tutti i principi vincolanti considerati non razionali. La produzione tecnica si allontana sempre di più dalla realtà sociale, in uno sviluppo accelerato che lascia l'umano scorporato e alienato da una tecnologia che ha prodotto lui stesso (infra: 12). Si pensi ad esempio alla sempre più frequente invenzione di nuovi social network, creati per sfruttare una possibile domanda di mercato, ma sempre più difficili da utilizzare consapevolmente e criticamente. Il futuro che si prospetta sembra essere quello di una totale perdita di controllo cosciente sulle procedure tecniche della produzione.

Il primato dell'autonomia e delle specializzazione della produzione tecnica da qualsiasi tipo di valore che non sia quello del mercato, ha delle ricadute sul secondo processo tipico della modernizzazione, ovvero il mutamento del tipo di partecipazione politica alle decisioni.

«[L]a produzione tecnica sembra aver raggiunto [...] un grado di autonomia e specializzazione tale per cui ogni calcolo di ciò che può accadere domani si può basare sempre meno sulle esperienze passate che non offrono alcuna regola affidabile di previsione» (ivi: 129).

Questo comporta un cambiamento nel processo decisionale, sia nel contesto della democrazia di massa che in quello più ristretto della comunità scientifica. Si assiste al fenomeno della «specializzazione deselettiva» che consiste in una «drastica riduzione, tramite specializzazioni settoriali, della comunità scientifica di riferimento» (ibid.). Si creano gruppi di specialisti sempre più ristretti ed esigui, che comunicano al loro interno con un linguaggio tecnico incomprensibile per ogni altro scienziato anche appartenente a settori disciplinari affini o confinanti. Alla specializzazione viene attribuito un valore scientifico maggiore, e anzi la garanzia di scientificità corrisponde alla presenza di un numero elevato di gruppi ristretti e incomunicanti. La specializzazione, nata come processo di autonomia scientifica da ogni vincolo ideologico, genera l'effetto contrario di raggiungere un grado di rigidità paragonabile ai saperi tradizionali e dogmatici. Il paradosso consiste nel fatto che all'aumentare dell'agibilità tecnica resa possibile dalla specializzazione, diminuiscono i controlli sulle azioni stesse in quanto la comunità scientifica ristretta a cui viene riconosciuta voce in capitolo è composta da un gruppo di iniziati che fanno discorsi incomprensibili al di fuori del loro ambito. «Le comunità ristrette diventano così più scientifiche, ma anche meno controllabili» (ibid.).

Questo processo ha delle gravi ricadute sulla politica tecnocratica. Nel momento in cui i politici fanno riferimento alle consulenze degli esperti, se questi parlano un linguaggio intellegibile solo alla loro cerchia, si rischiano di attualizzare decisioni realmente prese da pochi ma che finiscono per coinvolgere tutti. Oltretutto se il parere degli esperti si basa su innovazioni tecniche implementate seguendo esclusivamente i valori di mercato, è messa in discussione anche l'etica delle scelte politiche, che finiscono per essere corrotte da una logica puramente economica. I fenomeni della deistituzionalizzazione cumulativa e della specializzazione selettiva sono caratteristi-

che intrinseche delle tecnocrazie, le quali istituzionalizzano un paradigma tecnocentrico che postula un' irrealistica incomunicabilità tra uomo e natura se non per tramite di una tecnologia che si fa sempre meno controllabile.

5.3. La naturalizzazione dei disastri

Susanna Hoffman, esperta di antropologia dei disastri, nota come le catastrofi rendano acuto lo squilibrio incorporato nella falsa divisione natura-cultura. La studiosa rileva l'emergere della paradossale negazione della fisicità della vita umana, che diventa evidente durante l'evento calamitoso:

«the environment roars up implacably to demonstrate that the division by which the people regimented reality are illusion. In order to reestablish cultural sense in such situations, victims must strive to reformulate and reconstruct order to their world» (ivi: 115).

L'esperienza incorporata delle vittime rivendica l'appartenenza umana al reame dell'intreccio uomo-ambiente (infra: 8). Tuttavia le forze sociali non direttamente colpite dal disastro mettono in atto una serie di meccanismi per tramandare il dualismo ontologico, in un processo in cui le narrazioni tecnocentriche dimostrano la funzionalità politica della separazione di uomo e natura in due universi contrapposti. Il dualismo, in particolare in momenti di crisi come in seguito a un disastro, deve essere preservato perché si fa baluardo a difesa degli interessi di potere delle forze sociali dominanti.

Alla luce di quanto analizzato nel precedente paragrafo, in una realtà governata da tecnocrazie, esperti e politici possono rivelarsi un connubio molto influente nel plasmare la narrazione della

catastrofe. Il geografo canadese Kennet Hewitt utilizza una prospettiva foucaultiana per proporre un'interpretazione critica della narrazione sui disastri: i discorsi proposti dalla classe dominante non sarebbero mai dei mediatori passivi e neutrali dei fatti di cui parlano, bensì delle potenti costellazioni simboliche e lessicali che di fatto costruiscono la realtà oggettiva stessa. Le strategie retoriche utilizzate nel discorso sul disastro, in questa prospettiva costruzionista, sono pericolosi dispositivi di disciplinamento sociale.

«Il lessico del discorso è spesso un buon indicatore delle assunzioni teoriche di fondo. Negli studi sui disastri si può vedere come il linguaggio venga utilizzato per mantenere un senso di *discontinuità* e di *alterità*, che separa questi eventi dal resto delle relazioni uomo/ambiente e della vita sociale» (Hewitt 1983: 10).

Utilizzare alcuni modelli narrativi piuttosto che altri in una situazione estremamente critica come dopo una catastrofe è una fonte di pericolo per le vittime, le quali possono non rispecchiarsi in una narrazione che persevera utilitaristicamente nello scindere natura e cultura. Vorrei riprendere l'analisi di uno dei meccanismi dominanti di costruzione della realtà post-disastro per dimostrarne la persuasività e l'utilità politica del mantenimento di un'ontologia dicotomica².

2 Non mi soffermerò ad analizzare il ruolo dei media nella narrazione del disastro. Mi limito a richiamare lo studioso Gregory Button (1999, 2002) che sottolinea la presenza di un *frame* interpretativo del disastro da parte delle agenzie di comunicazione. Questo permette di assegnare un determinato significato alla catastrofe, favorendo il mantenimento della struttura sociale e consolidando la forza egemonica dei gruppi d'interesse dominanti, adottando particolari strategie discorsive in grado di distogliere l'attenzione dal contesto socio-culturale e politico in cui la tragedia ha avuto luogo. Oggi penso tuttavia sia non trascurabile considerare anche la ampia gamma di mezzi comunicativi che si sono diffusi nell'ultimo decennio, i social network prima di tutto. Per evitare riflessioni che risulterebbero affrettate e superficiali, mi limito a segnalarne la necessità.

Ted Steinberg sviscera il meccanismo di “naturalizzazione” dei disastri (2000). Ciò che l’autore vuole esprimere con questo termine è il fatto che i disastri, oltre che contenere una forte componente umana (si cui tornerò nel prossimo capitolo), sono interpretati da politici, stati, policymaker e leader come eventi completamente naturali in uno sforzo di giustificare un set di risposte che si sono rivelate ambientalmente malsane o socialmente e moralmente fallimentari. «[I]n how drawing a distinction between *us* and *it* and blaming the latter—nature—for calamity has become a tool used to advance various political interests in society» (2000: xii). Rinforzare narrativamente la barriera culturale che separa l’uomo dall’ambiente, permette di incolpare completamente la natura in quanto causa delle catastrofi e svincolarsi dalle responsabilità sociali che hanno concorso all’attuarsi del disastro.

La visione tecnocentrica delle calamità naturali permette di teorizzare i disastri come incidenti: eventi inaspettati e imprevedibili, che sono il prezzo da pagare per lo sviluppo della vita sul pianeta. I disastri sono «freak events», costruiti come fenomeni eccezionali che nulla hanno a che fare con l’ambito morale della cultura (ivi: xix). In questo modo nessuno è responsabile e nessuno ha neanche l’obbligo di rispondere: naturalizzando i disastri, politici, imprenditori e rappresentanti di industrie e multinazionali tentano di prevenire pressioni sociali per l’accountability, ovvero di evitare di essere costretti a rendere conto delle proprie azioni, ammettere il coinvolgimento e agire di conseguenza. Arruolando una natura caotica a difesa dei propri interessi, chi è al potere è in grado di razionalizzare e negare l’autoresponsabilità di una serie di scelte economiche che hanno creato situazioni di vulnerabilità sociale al disastro.

Ted Steinberg inizia la sua indagine storica sulla costruzione dei disastri negli Stati Uniti a partire dalla fine del XIX secolo. Nel periodo di trionfo positivista della razionalità e dell’indu-

strializzazione capitalistica, si assiste ad un processo di “normalizzazione” delle calamità: il disastro viene descritto come «simple fact of life, as a perfectly natural event devoid of any overarching religious meaning» (ivi: 4). Le calamità semplicemente capitano, in un mondo in cui il funzionamento oggettivo della natura sovrasta la volontà dell’uomo e di Dio nella metafisica della casualità. La natura è la colpevole della distruzione e l’etica e il credo vengono banditi in un reame separato: incendi, terremoti e uragani non hanno nulla a che fare con i sermoni dei pastori che gridano al giudizio divino. Le masse di “negri” e poveri che brulicano urlanti per le strade devastate invocando il Perdono sono esseri inferiori al lume della ragione Bianca. Queste reazioni emotive e irrazionali interferiscono con ciò che realmente conta e che non può essere interrotto per un semplice incidente di percorso: il lavoro. La classe dirigente e i proprietari delle fabbriche non possono certo permettersi di chiudere battenti per permettere agli operai di espiare i propri peccati. Ben che meno rischiare di dover mettere religiosamente in discussione i principi di mercato su cui basano la loro ricchezza. La devozione non ha nulla a che fare con la loro accumulazione: i disastri capitano, sono eventi ambientali impersonali, è irrazionale e primitivo cercare qualche tipo di significato superiore.

«[T]he idea of natural disaster may have implicitly suggested [...] that the prevailing system of social and economic relations was functioning just fine» (ivi: 19). Era solo questione di mantenere la calma fin quando si fosse tornati alla normalità, ovvero ad un sistema sociale organizzato e disciplinato da una particolare classe economica al potere. Trattare la calamità come un semplice fatto della vita faceva comodo agli interessi economici delle élite urbane grazie alla riaffermazione della disciplina sulla classe lavoratrice e il ristabilimento dell’immagine del luogo colpito come paradiso sicuro per gli affari.

La naturalizzazione è un meccanismo di de-politicizzazione della calamità, di normalizzazione di particolari «geographies of risk»: incolpando la natura si evita di chiedersi perché particolari zone geografiche sono più a rischio di disastro rispetto ad altre (ivi: 47). Esse non sono *nate* rischiose ma sono state *costruite* come tali dalla sete imprenditoriale, dall'economia guidata dalla logica della proprietà privata e dall'attitudine che favorisce lo sviluppo e la crescita illimitata. Viene negato il fatto che il rischio «does not simply exist, it is produced. Risk is manufactured, and who bears its burden is one of the most important questions we can ask in exploring the history of natural disaster» (ivi: 98). È legittimo, se non doveroso, parlare di un'economia politica del rischio: le forze del mercato dirigono le direzioni dello sviluppo delle tecnologie e delle infrastrutture in modo tale da perpetuare e creare disuguaglianze strutturali di potere e sicurezza di vita. In parole semplici le vittime dei disastri sono i poveri e i responsabili sono i proprietari dei mezzi di produzione, che naturalizzando la catastrofe negano ogni coinvolgimento. Un caso calzante è quello delle case mobili.

Tra il 1981 e il 1997 i tornado degli Stati Uniti mieterono qualcosa come 850 vittime. Un terzo di queste erano residenti in case mobili popolari, nonostante queste costituissero non più di un decimo del patrimonio immobiliare americano (ivi: 74). L'industria edilizia abitativa tentò di dipingere i disastri come prodotti di fatti naturali eccezionali come gli uragani, assassini che non guardano in faccia nessuno e spazzano via indiscriminatamente ogni forma di vita che incontrano. Tuttavia i dati suggeriscono qualcosa di meno democratico e più legato a una linea di classe. Il sud della Florida degli anni Sessanta e Settanta fu dilaniato da un'inquietante quantità di tornado e uragani di cui i celebri Donna (1960), Betsy (1965) e Agnes (1972) lasciarono il Paese con un'ingente quota di senzatetto e danni materiali. Le case mobili erano state costruite senza segui-

re nessun “home wind-safety standard”, e il governo iniziò solo allora a redigere un codice di costruzione abitativa che stabilisse delle condizioni obbligatorie per mitigare il pericolo degli uragani. Le case mobili erano tutt’altro che sicure e resistenti, ma proprio per questo gli imprenditori potevano mantenere un prezzo estremamente economico, rendendole attrattive per i nuclei familiari a basso reddito. Coloro che detenevano il controllo di questo mercato di case popolari giustificavano il proprio target di clientela con la teoria che le persone che compravano le loro case scegliessero liberamente di vivere seguendo uno stile di vita pericoloso e a costo minimo: amanti del rischio, sensation seekers attratti dall’idea di vivere al limite della sicurezza e seguendo l’ideale del «live-free-or-die». Ma in questo caso «live free *and* die» sarebbe uno slogan più opportuno (ivi: 95). La vera questione non è quanta sicurezza potessero volere gli abitanti, bensì quanta fosse tollerabile dall’industria immobiliare per assicurarsi un rapporto prezzo/utiles che soddisfacesse Wall Street. L’interesse dell’industria sulla convenienza delle case mobili è semplicemente «a way of legitimating a particular political economy of risk, rationalizing, in the process, why the poor pay so dearly for wind-induced disasters» (ivi: 95). L’esorbitante numero di morti non è dunque semplicemente imputabile al cambiamento climatico o a una natura vendicativa, quanto piuttosto al cambiamento prodotto dall’uomo (anzi da uno specifico gruppo sociale) in termini di quantità di popolazione esposta ai pericoli e caratterizzata da una particolare appartenenza di classe (i poveri).

In sintesi quindi, il meccanismo di naturalizzazione dei disastri utilizza una retorica che oppone il libero arbitrio dell’uomo economico ad una feroce natura nemica, il cui dispiegamento provoca catastrofi che l’ingegno umano non può prevedere. Ma i disastri naturali

«do not always just happen; they are often produced through a chain of human and natural occurrences. [...] natural disasters are not simply scientific dilemmas in need of a technical solution. They are instead the product of particular social and political environments» (ivi: 151).

La nozione tecnocentrica dei disastri incolpa una forza maggiore, che sia Dio o Madre Natura, per nascondere il coinvolgimento di una particolare classe politica ed economica. È dunque innegabile la componente sociale, politica e culturale che concorre a causare l'esito di un evento calamitoso, che viene tuttavia negata attraverso strategie narrative e un tipo di discorso rinforzato dai media.

L'appiattimento della catastrofe sul piano meramente fisico permette di svincolare il disastro dalla rete di relazioni politiche e socio-culturali in cui è in realtà immerso. Per questo l'approccio tecnocentrico fallisce nell'analizzare la complessità della catastrofe, portando all'implementazione di risposte superficiali che non permettono una reale ripresa della comunità colpita. È imprescindibile dedicare una specifica attenzione alla componente sociale e culturale che concorre al disastro. Una prospettiva socio-antropologica permette di teorizzare le catastrofi in modo critico, cogliendone la complessità e permettendo la strutturazione di interventi specifici che si basino su quell'essenziale *unicum* che unisce uomo e natura.

6. Una vulnerabilità sfaccettata

«The mud at the vent will boil more violently, it is said, when government bureaucrats come to visit. The higher the position and moral liability of the official, the more violently the mud will boil.» (Bubandt 2017: 133)

Nel capitolo precedente sono state tracciate le caratteristiche dell'approccio tecnocentrico al disastro. Si è vista l'insufficienza del considerare il disastro esclusivamente come evento fisico, calcolabile a livello di gravità e imprevedibilità dell'agente d'impatto e di estensione quantitativa di danni materiali ed economici. Questa prospettiva fallisce nell'indirizzare interventi pre- e post-disastro efficaci perché oscura il contesto socio-culturale in cui il disastro ha luogo. Nel *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Enrico Quarantelli e Dennis Wenger definiscono i disastri in questi termini:

«i disastri sono fenomeni sociali, osservabili nel tempo e nello spazio, in cui entità sociali (dalle società fino a subunità minori come le comunità) subiscono uno sconvolgimento delle loro attività sociali quotidiane, come risultato di un impatto effettivo o di una percezione di minaccia a causa dell'apparire relativamente improvviso di agenti naturali e/o tecnologici, che non possono essere controllati direttamente e completamente dalla conoscenza sociale esistente» (De Marchi, Ellena, Catarinussi 1987: 675, corsivo mio).

Dagli anni Ottanta i disastri iniziano ad essere considerati fenomeni sociali, dati dall'interazione tra un agente fisico e una comunità più o meno preparata ad affrontarlo. È il momento di attenzione più nello specifico l'approccio "socio-antropologico" al disastro (Ligi, 2009), per com-

prenderne la pregnanza teorica, i vantaggi pratici e la potenza politica per determinare i reali fattori responsabili delle catastrofi.

6.1. La seconda ondata Indiana

Il 1 maggio 2021 in India sono stati registrati più di 400 mila contagi giornalieri da SARS-CoV-2 (Figura 6.1). Il gruppo di scienziati creato per analizzare la diffusione del virus stima che i casi positivi potrebbero essere in realtà addirittura 20 milioni, dato l'alto tasso di asintomatici. Si presume che anche il numero ufficiale dei morti non corrisponda alle cifre reali e sia legittimo parlare di 4,3 milioni di decessi invece che di "soli" 300 mila.

Nuovi casi confermati di covid-19, per regione, migliaia. Fonte: Johns Hopkins university

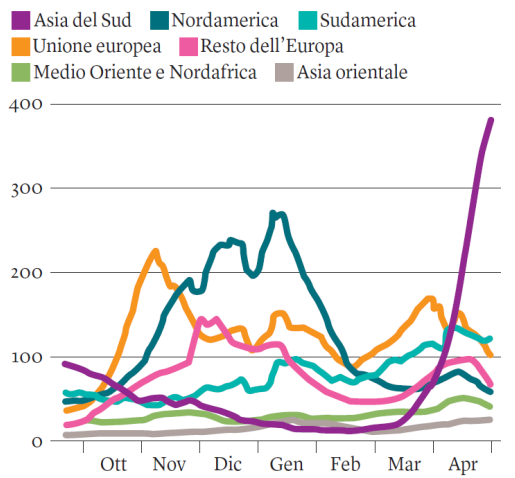


Figura 6.1: La seconda ondata Indiana (Roy 2021: 52)

La violenza con cui la seconda ondata pandemica si è abbattuta sull'India ha fatto riflettere molti. Riprendo le considerazioni critiche che la scrittrice e attivista indiana Arundhati Roy pubblica sul sito di notizie britannico *The Guardian* a cui viene poi dedicata la copertina del successivo numero dell'*Internazionale* che titola "La catastrofe Indiana" (2021).

La Roy descrive in poche lapidarie righe una situazione folle di lotta per l'aria:

«Negli ospedali non ci sono più letti disponibili. Medici e paramedici sono allo stremo. Amici mi raccontano di reparti senza personale e di più pazienti morti che vivi. La gente muore nei corridoi degli ospedali, per strada e a casa. I crematori di New Delhi hanno finito la legna. Il dipartimen-

to forestale ha dovuto rilasciare un permesso speciale per abbattere gli alberi della città. Le persone, disperate, usano qualunque tipo di legna da ardere riescano a trovare. Parchi e parcheggi sono trasformati in terreni di cremazione. È come se ci fosse un ufo invisibile nei nostri cieli che ci rischia l'aria dai polmoni. Un tipo di raid aereo mai conosciuto prima. L'ossigeno è la valuta della nuova morbosa borsa valori indiana. Politici, giornalisti, avvocati e tutta l'élite indiana stanno chiedendo su Twitter letti d'ospedale e bombole d'ossigeno. Il mercato nero delle bombole è in forte espansione. Saturimetri e farmaci sono difficili da trovare» (Roy 2021: 48).

La situazione è disperata e l'ossigeno sembra essere una delle merci più rare da trovare. Un ossigeno che non dovrebbe neanche essere immaginabile nei termini delle leggi di mercato. Se la disperazione incombe nella capitale e nelle altre grandi città, non resta che domandarsi che ne sarà dei numerosissimi piccoli villaggi rurali, in cui le persone già muoiono di malattie facilmente curabili come la diarrea, dove non ci sono ospedali o infrastrutture sanitarie.

Il primo ministro Modi aveva descritto il paese come perfettamente preparato ad affrontare una seconda ondata pandemica, affermando che nonostante il mondo si potesse aspettare uno "tsunami di contagi" l'India non avrebbe soddisfatto le nefaste aspettative degli esperti che prevedevano 2 milioni di morti (ivi: 48). In effetti, la realtà ha portato a parlare di una cifra ben diversa rispetto ai pronostici, peccato che corrisponda al doppio e non alla metà.

Come spiegare la catastrofe epica che il Covid-19 ha scatenato in India? Com'è possibile che la stessa epidemia abbia mietuto un numero così diverso di vittime nelle diverse aree del pianeta? Il punto sta proprio nel considerare le caratteristiche specifiche delle diverse zone, che possono trovarsi più o meno cronicamente in una situazione di *vulnerabilità* a diversi livelli interconnessi. Arundhati Roy scrive:

«Il “sistema” è collassato, continuano a ripetere. Il virus ha travolto il “sistema” sanitario indiano. *Il sistema non è collassato. Il “sistema” quasi non esisteva.* Il governo – questo come quello che lo ha preceduto – ha deliberatamente smantellato le poche infrastrutture sanitarie che c’erano» (ivi: 52, corsivi miei).

La narrazione dominante riconferma le proprie caratteristiche tecnocentriche, a livello di attenzione esclusiva alla quantificazione di vittime e contagi, da un lato, e di naturalizzazione del disastro trattato come se il problema fosse esclusivamente il virus e non il contesto sociale, dall’altro. Tuttavia il caso dell’India è oggi la testimonianza più lampante di come sia imprescindibile un’analisi che teorizzi il disastro come interazione di un agente distruttivo con una particolare realtà sociale¹. La catastrofe indiana non è semplicemente causata dal virus, bensì piuttosto dalla totale assenza di infrastrutture adeguate ad affrontarlo. In India il sistema sanitario pubblico è quasi inesistente: le risorse economiche statali dedicate alle sanità corrispondono all’1,25% del pil, meno di quanto investano la maggior parte delle nazioni del mondo. Inoltre i pochissimi inve-

1 Nel citare il caso dell’India, non è mia intenzione quella di confermare una visione binaria del sistema economico e politico globale che oppone in maniera netta i paesi sviluppati a quelli in via di sviluppo, il centro alla periferia, il Nord al Sud. Per quanto vi siano regioni del mondo in cui la vulnerabilità fisica ed economica sia una delle cause principali del dispiegarsi del disastro, come si vedrà nel corso del capitolo, la vulnerabilità sociale è un fattore altrettanto determinante che colpisce anche i paesi ricchi e all’avanguardia nella prevenzione e gestione del rischio di calamità. Senza considerare l’aspetto sociale della vulnerabilità, non si riuscirebbe ad esempio a spiegare come il terremoto di Hyogo-ken Nambu (1995) abbia causato 7000 vittime a Kobe, il maggior porto del Giappone: perché in un paese così sviluppato dal punto di vista di monitoraggio sismico ed evacuazione si sono verificati danni così gravi? Vorrei per questo dissociarmi da subito dalle narrative che tendono a vittimizzare i “paesi poveri”, in quanto portano a delle semplificazioni che tendono a sfociare in atteggiamenti paternalistici che negano agentività e complessità al reale.

stimenti nel settore pubblico vengono indebitamente trasferiti in quello provato dalla rete amministrativa corrotta e dal racket di assicurazioni. Ma il settore privato si basa sulle leggi di mercato, non sul diritto alla salute. Promette di seguire la legge del denaro, non il giuramento di Ippocrate. La Roy definisce la privatizzazione dell'assistenza sanitaria come un crimine. In questo modo punta il dito contro corruzione del governo, dunque un aspetto dell'organizzazione sociale, che dovrebbe assumersi la responsabilità della tragedia che sta avendo luogo. L'attivista fa sua la prospettiva secondo cui i disastri siano tutt'altro che naturali, facendo rientrare pienamente il suo contributo in quello che è teoricamente definito "approccio socio-antropologico al disastro".

6.2. Il disastro come fenomeno sociale

Susanna Hoffman e Anthony Oliver-Smith sono dei saldi esponenti della ricerca sui disastri in prospettiva antropologica all'interno dell'accademia americana, avendo promosso un ambito che ha ottenuto una risonanza mondiale. Essi hanno collaborato per la redazione di due volumi che raccolgono numerosi contributi sull'analisi culturale delle catastrofi, opere considerabili ormai dei capisaldi di questo campo: *The Angry Earth* (1999) e *Catastrophe and Culture* (2002). I due antropologi lavorano alla formalizzazione di un paradigma che aveva iniziato ad emergere nelle scienze sociali a partire dagli anni Ottanta, che ha portato alla rivalutazione di disastri e pericoli e all'abbandono della precedente prospettiva naturalizzante. La Hoffman e Oliver-Smith definiscono il disastro come un *processo* che scaturisce dal *nesso* che collega i tre piani di ambiente, società e tecnologia, dal punto in cui luoghi, persone e costruzioni umane si incontrano. «It is from the interplay of these three plans that disasters emanate, and in their unfolding, they reimplicate eve-

ry vector of their causal interface» (Hoffman e Oliver-Smith 1999: 1). Vengono esplicitati due elementi fondamentali, ovvero quello della multidimensionalità e della processualità.

I disastri sono multidimensionali in quanto “conjunctural events”, eventi contemporaneamente sia fisici che sociali, dati dall’intrecciarsi di fattori sia materiali che culturali, dall’intersezione degli assi dell’ambiente, della società che lo abita e della tecnologia che viene utilizzata. Essi testimoniano «linkages between past and present, tradition and politics, response and change, behavior, adaptation, and survivability at a time when the issue of survivability confronts us all» (ivi: 15). Viene quindi delineato il rapporto causale che lega il reame sociale al dispiegarsi del cataclisma. Le pratiche umane sono inserite a pieno titolo all’interno delle variabili determinanti che portano alla catastrofe, in un momento storico in cui inizia ad emergere sempre più chiaramente la correlazione tra azione antropica e cambiamento climatico. Tanto quanto i fattori fisici, anche quelli sociali sono considerati rilevanti per l’emergere delle calamità, fattori che spaziano dai metodi di sussistenza all’uso delle risorse, dalle modalità di costruzione all’invenzione di strumenti, dalla distribuzione di potere all’attaccamento ai luoghi.

Il secondo elemento che ne consegue è quello della processualità:

«Disaster is seen as a process leading to an event that involves a combination of a potentially destructive agent from the natural or technological sphere and a population in a socially produced condition of vulnerability» (ivi: 4).

I disastri non sarebbero un evento quanto piuttosto un processo che parte dalla manipolazione ed elaborazione umana dell’ambiente fisico e dalla costruzione di istituzioni, credenze ed etiche socioculturali, da analizzare in una prospettiva diacronica.

Penso risulti evidente la complessità di questo approccio rispetto a quello tecnocentrico. Questa elaborazione teorica delinea un oggetto di studio variabile e composito, di difficile definizione univoca. Il termine “disastro” è infatti utilizzato sia nel linguaggio tecnico che in quello comune per definire una gamma molto ampia di eventi, che spazia da processi lunghi e lenti, come la siccità o l’esposizione a sostanze tossiche, a fenomeni rapidi e veloci, come un terremoto o un’esplosione nucleare. Oltretutto i disastri sono fenomeni complessi, “totalizing events”, in quanto coinvolgono una sistema di processi e eventi fisici, biologici e sociali intimamente interconnessi (Oliver-Smith 1999: 20). Si possono trovare in letteratura un’ampia gamma di definizioni diverse, che enfatizzano aspetti divergenti dell’intreccio da cui la catastrofe scaturisce. Il problema della formulazione di una definizione univoca è indubbiamente pregnante, in particolare nella fase formativa di un ambito di studio specifico. Farò mia, nel corso della dissertazione, la soluzione elaborata da Oliver-Smith. Egli propone di considerare i disastri come un esempio delle “family resemblances” di cui parla Wittgenstein (1973). Queste “somiglianze familiari” vanno intese come una vasta gamma di fenomeni che costituiscono una complicata rete di similarità, sovrapposizioni e intrecci. Considerare i disastri in questi termini, permette di reputare superflua la necessità analitica di una definizione rigida, in quanto il disastro come somiglianza familiare rimane un concetto adattabile a una vasta gamma di processi e utilizzabile sia teoricamente che praticamente. L’applicazione pratica dello studio dei disastri è estremamente urgente perché le catastrofi sono «deeply embedded in the social structure and culture of a society as they are in an environment» (ivi: 25). In questo senso il disastro è sintomatico della funzionalità delle strategie di adattamento di una comunità in relazione con l’ambiente sociale, economico e modificato. I disastri sono in grado di rivelare la struttura e le dinamiche sociali ed economiche interne a una co-

munità, le sue relazioni sociali ed ambientali esterne, la natura del suo adattamento e le modalità con cui la conoscenza viene utilizzata per ridurre la vulnerabilità. Queste caratteristiche sociali diventano pregnanti nel momento in cui inizia ad emergere la relazione tra aumento di pericoli ambientali e l'inquinamento ambientale di origine antropica:

«The emerging relationship between increasing hazards and disasters and environmental degradation calls into question from the *adaptive perspective* the long-term sustainability [...] of industrial societies» (ivi: 27, corsivo mio).

La sostenibilità a lungo termine del modo di abitare l'ambiente delle società industriali è messo in discussione da una "prospettiva adattiva". Con questo termine Oliver-Smith si riferisce ad un approccio che consideri la relazione tra società e ambiente come mutualmente costitutiva e reciprocamente interattiva. Essenzialmente un approccio che faccia proprio il superamento del dualismo cultura-natura trattato finora.

Dunque i disastri accadono nella società, emergono da una rete di relazioni ambientali e dalle forme istituzionalizzate che esse assumono.

«Disasters thus become defined as failures of human system to understand and address the interactions of this set of interrelated systems, producing a collapse of cultural protections and a resulting set of effects called a disaster» (ivi: 28).

Le catastrofi non sono altro che il fallimento della società umana nell'agire in una rete relazionale di cui è parte e che comprende, si potrebbe aggiungere alla luce della svolta ontologica, anche una serie di socialità more-than-human della cui esistenza si deve prendere atto (infra: 83). Ad esempio un incendio nella foresta abitata dalla comunità Yanomami, sarà spontaneamente

percepito come un disastro non solo a causa della distruzione fisica, ma anche per via del manifestarsi di un attacco degli spiriti maligni del fuoco. Inoltre le strategie adattative di reazione all'emergenza saranno culturalmente determinate. Kopenawa racconta:

«l'incendio si è propagato ovunque. Il fuoco, quando è così potente, diventa un essere sconosciuto e pericoloso che, per costruire la sua casa, si impossessa di tutti gli alberi che trova intorno a sé. [...] Allora, con mio suocero, gli sciamani di *Watorik* e altri mobilitati via radio, abbiamo bevuto la *yãkoana* e ci siamo messi all'opera per attirare la pioggia. Innanzitutto abbiamo fatto danzare l'immagine di *Omama* per colpire il fuoco e annientarlo. Poi abbiamo chiamato gli spiriti dei tuoni e quelli dei loro generi per fare arrivare le acque del temporale e riversarle sulle fiamme. Abbiamo anche fatto scendere l'immagine dell'essere del vento di tempesta per riportare il fumo nel cielo e ricacciarlo lontano da noi. A poco a poco, il fuoco ha iniziato a diminuire. Allora, i nostri spiriti hanno scacciato l'essere del tempo secco, *Omoari*, ammonendolo» (2018: 82).

La testimonianza dello sciamano evidenzia come il disastro possa rivelare la complessa rete di interazioni tra sistemi fisici, biologici, socioculturali e, mi azzardo ad affermare, esseri other-than-human. Esso è un processo che combina un agente potenzialmente distruttivo dell'ambiente (naturale, modificato o costruito) e una popolazione in una condizione socioeconomica di *vulnerabilità*, concetto che approfondirò a breve. Il risultato dell'interazione è il potenziale annientamento della soddisfazione dei bisogni individuali e collettivi relativi alla sopravvivenza fisica, all'ordine sociale, all'attribuzione di senso. I disastri sono quindi «totalizing phenomena» che, da un punto di vista olistico, sussumono cultura, società e ambiente in un unicum relazionale (Hoffman e Oliver-Smith 2002: 6). Essi coinvolgono la più ampia varietà possibile di processi e eventi «intersecting» e «enterpenetrating» di matrice sociale, ambientale, culturale, politica, fisica e tecnologica (ivi: 26). L'antropologia dei disastri fa propri i contributi di Ingold nel pensare società e

ambiente come essenzialmente corrispondenti: lo sviluppo di una società è anche lo sviluppo del suo ambiente e «the resulting relations emerge from the multiple continual processes of exchange through the porous boundaries between them» (ivi: 7). I disastri rivelano lo spazio ibrido che fa emergere la mutualità costitutiva di uomo-mondo, giocano il ruolo di campanello d'allarme per tutta l'umanità e allo stesso tempo creando un ambito d'azione per alleviare la sofferenza umana. Con questo intendo dire che se l'approccio risolutivo tecnocentrico si basa sul controllo tecnico-scientifico dell'incontrollabile, la prospettiva antropologica delinea la possibilità di un intervento preventivo sulla variabile sociale. Se la società concorre al dispiegarsi del disastro, è possibile focalizzare l'analisi sulle condizioni precedenti l'impatto, agendo su di esse più che sulla natura. Lo studio etnografico sulla vita quotidiana di una comunità permette di negare al disastro quell'aurea di ineluttabilità distruttiva e di prevenire la tragedia.

In sintesi si potrebbe definire la nozione socio-antropologica di disastro come la prospettiva che intende il disastro come

«il tipo e il grado di disgregazione sociale che segue l'impatto di un agente distruttivo su una comunità umana, e si parla di disastro solo se si verifica questa situazione, anche in assenza di morti o in assenza di agenti d'impatto: la semplice minaccia di un impatto può essere socialmente disrompente tanto quanto un impatto effettivo» (Ligi 2009: 16).

Dato questo modello di disastro, rappresentato nella Figura 6.2., nel fronteggiare un agente d'impatto, il livello di *vulnerabilità* caratteristico di una specifica società sarà la lente di lettura fondamentale attraverso cui leggere la catastrofe.

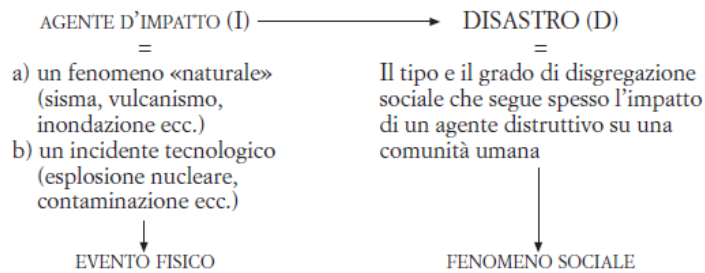


Figura 6.2: Il disastro socio-antropologico (Ligi 2009: 16)

6.3. La vulnerabilità globale

La nozione di vulnerabilità viene introdotta per indicare la capacità di anticipare, fronteggiare, resistere e riprendersi dall'impatto di una catastrofe, ed è generata attraverso una catena di cause incorporate in sistemi ideologici, sociali ed economici. È definibile come la pressione dinamica di un insieme di condizioni insicure che, combinate con un pericolo naturale (hazard), producono il disastro. Il focus della ricerca è la relazione tra i pericoli naturali e le condizioni di vita quotidiane, nei termini della capacità di una persona, un nucleo familiare, un gruppo, una comunità o una società di affrontare e riprendersi dall'impatto di un disastro. È dunque il sistema sociale a posizionare persone e comunità diverse per localizzazione geografica, classe, gruppo etnico, genere, età, a livelli diversi di rischio di fronte allo stesso tipo di pericolo. L'attenzione si focalizza sulle questioni sociali precedenti al disastro, sulle cause strutturali e sistemiche che generano la catastrofe rendendo le persone vulnerabili.

Alla luce di quanto analizzato finora, è imprescindibile far risalire la causa del disastro nell'interfaccia tra società e ambiente: per fare ciò è necessario adottare un approccio olistico che

consideri uomo e natura come un continuum ontologico, come uniti da una relazione dinamica di interdipendenza che intreccia la sfera fisica e quella simbolica dell'esistenza umana. L'analisi della costruzione culturale della relazione natura-società diventa rilevante in termini di vulnerabilità, poiché questa rivela modalità più o meno rischiose di interazione, concettualizzazione, simbolizzazione dell'ambiente. Secondo Gianluca Ligi il disastro è quindi schematizzabile matematicamente come prodotto del fattore "intensità di impatto" per il fattore "livello di vulnerabilità", determinato dalle variabili socio-culturali (op.cit.: 18). Il presupposto è quindi che il disastro sia già presente *in potenza* nel sistema sociale, annidato in

«particolari aspetti di una data struttura sociale, nei modi in cui i gruppi sono costituiti e connessi, in una data struttura di parentela, nei processi decisionali istituzionalizzati, nel ruolo attivo di un dato sistema di credenze o di un dato schema di relazioni economiche o di potere che influiscono sui comportamenti quotidiani delle persone» (ibid.).

In questa sede vorrei focalizzare l'analisi della vulnerabilità nei termini degli ultimi due aspetti citati dall'antropologo, ovvero dalle relazioni economiche e di potere. Tornando al caso del Covid-19 in India, si può parlare di un disastro che poteva essere previsto date le condizioni di vulnerabilità determinate dai rapporti di potere politico ed economico interni ed esterni alla nazione?

È ormai chiaro che i disastri non sono più interpretabili come improvvisi collassi della funzione produttiva dell'ordine sociale, fastidiose interruzioni isolate e eccezionali dovute ad avvenimenti geofisici accidentali. Kennet Hewitt è uno dei primi a formulare la prospettiva secondo cui le catastrofi sono meglio spiegabili in termini di ordine *normale* delle cose, ovvero di condizioni di disuguaglianza e subordinazione di una società: il focus dell'attenzione non deve essere tanto l'evento eccezionale, quanto piuttosto l'«on-going societal and man-environment relations that

prefigure [disaster]» (Hewitt 1983: 24-27). L'ambiente in questo caso è da intendersi come rete relazionale in cui una comunità è inserita e secondo cui è strutturata. L'ordine normale delle cose nel mondo globalizzato odierno prevede innovative forme di sfruttamento, subordinazione e neo-colonialismo di tutto ciò che non appartiene all'egemonico West. Le dinamiche di domesticazione e assoggettamento del diverso, sono dinamiche necropolitiche strutturali globali (infra: 26).

Secondo questa prospettiva, i disastri non *avvengono* bensì sono *causati* dal sistema di disuguaglianza globale. L'alta correlazione tra propensione ai disastri e malnutrizione cronica, basso reddito e potenziali carestie ha portato i ricercatori alla conclusione secondo cui le cause ultime dei disastri possono essere attribuite alla polarizzazione di ricchezza tra paesi ricchi e paesi poveri. Molti fenomeni non sarebbero considerati dei disastri o non si concretizzerebbero come tali se la società in questione non fosse forzata a vivere in una quotidiana condizione di povertà e inferiorità rispetto allo standard globale. Inoltre la vulnerabilità è da considerarsi come fenomeno storicamente e socialmente costruito, a causa dello smantellamento delle strategie di adattamento tradizionali attraverso la pratica coloniale. Infatti, le stesse forze che hanno creato e mantenuto questa disuguaglianza strutturale, hanno anche minato e sovvertito le efficaci strategie adattive tradizionali che le comunità avevano sviluppato nel corso di una lunga esperienza di abitazione di un ambiente caratterizzato da potenziali pericoli regionali. Oggi l'imperialismo classico si traduce in forme più subdole e "politically correct", come i progetti per lo sviluppo (infra: 27) o gli aiuti umanitari: si considerano i paesi non Occidentali come contenitori vuoti, in cui iniettare asetticamente informazioni, conoscenze e materiali tecnologici negando l'agentività e la competenza dei nativi.

Anthony Oliver-Smith nota che, nei termini del dualismo natura-cultura Occidentale, coloro che vengono inseriti nella categoria “natura”, quindi coloro da addomesticare, sono spesso i più vulnerabili a disastri come epidemie, genocidi o dislocamenti forzati, esattamente come si è rivelato nel caso indiano (Oliver-Smith 2002: 30). Egli parla degli «hazards of domination» per indicare il processo per cui molte catastrofi tradizionalmente attribuite a cause naturali, sono in realtà generate dalle pratiche antropiche capitaliste e imperialiste (ivi: 32). Queste hanno creato l’attuale condizione di collasso ecologico e cambiamento climatico che accentua la vulnerabilità ai pericoli naturali e tecnologici, lasciando tuttavia la possibilità di proteggersi solo a chi possiede i mezzi economici e politici necessari. Per esplorare «how socially produced vulnerabilities are expressed environmentally», deve essere stabilita apertamente la correlazione tra l’aumento ed espansione di disastri e le idee, istituzioni e pratiche dominanti nel mondo contemporaneo (ivi: 34). In questo senso, le relazioni di potere sociali, politiche ed economiche sono iscritte nell’ambiente modificato e costruito attraverso pratiche materiali (costruzioni, pianificazione urbana, trasporti), e incorporate nella vita quotidiana concretizzandosi proprio in condizioni di vulnerabilità. La vulnerabilità è quindi la manifestazione *embedded e embodied* della disuguaglianza globale.

Nello specifico, secondo il ragionamento di Oliver-Smith, le ricche élite privano la maggioranza di una vasta quantità di “natura”, concepita come risorsa da privatizzare, monetizzare, finanziarizzare e consumare. Parallelamente la maggioranza costituita dai poveri, attraverso un «desperate and sometimes inappropriate use or overuse of the few resources available to them» contribuiscono al degrado dell’ambiente che abitano, accentuando la loro situazione di vulnerabilità (ivi: 37). Rimane da chiarire il fatto che l’uso inappropriato della natura messo in atto dai “poveri” è spesso reso tale dall’utilizzo di tecniche, metodi e modalità di abitare il pianeta che sono sta-

ti costretti ad importare dal sistema politico del mercato globale. Come fa notare Vandana Shiva, ad esempio, l'altissimo livello di industrializzazione agricola dell'India implementata con la celebre Green Revolution non è certo stata messa in atto per volere dei poveri. L'utilizzo di sementi geneticamente modificati, di fertilizzanti e pesticidi su monoculture di vasta scala è stato introdotto dalle multinazionali ed appoggiato da riforme statali, ben lontane dal rappresentare gli interessi della maggioranza contadina. «Lo stato di incertezza in cui versano gli agricoltori è una conseguenza della forma industriale che ha assunto l'agricoltura attuale» (op.cit.: 63). Il costo inaccessibile di semi e concimi chimici fa aumentare i costi di produzione. Parallelamente la liberalizzazione del commercio fa diminuire i prezzi di vendita del raccolto, lasciando i piccoli agricoltori con una terra i cui costi sono maggiori dei ricavi. L'unica alternativa è l'indebitamento, l'abbandono o la conversione all'agricoltura industriale. Ma non si può certo affermare che questo processo sia un uso indebito dei poveri. Piuttosto, l'adattamento alla forma economica dominante è l'unico modo per sopravvivere.

Per approfondire lo studio della vulnerabilità nei paesi del Sud del Mondo, l'antropologo Mohammad Zaman delinea un modello analitico che tiene in considerazione tipi diversi di vulnerabilità, interconnessi in un processo che porta a rendere tale il disastro. Questi possono essere schematizzati in: vulnerabilità fisica, vulnerabilità economica, vulnerabilità sociale, vulnerabilità educativa e informativa, vulnerabilità ambientale (1999: 195). La Figura 6.3. specifica questi cinque tipi di vulnerabilità che rendono evidente come i disastri siano effettivamente «extensions of everyday events» dettati dalle disuguaglianze globali (ivi: 208).

Figura 6.3: I tipi di vulnerabilità (Zaman 1999: 195)

Type of Vulnerability	Components	Indicators
Physical vulnerability	Exposure to risks; human settlement in hazard-prone areas; poor-quality housing; inadequate physical protection	High death tolls; damage to crops, animal, buildings, and properties; disruption of normal life
Economic vulnerability	Loss of livelihoods and income opportunities; economic status; loss of assets and savings; need for recurrent aid	Low income; poverty, unemployment; unequal land distribution; landlessness; relief and rehabilitation
Social vulnerability	Disintegration of social organization; incidence of female-headed households; health status	Social helplessness; apathy; ethnic/social crisis; poor health and diseases; marginalization
Education/informational vulnerability	Forecasting; early warning and evacuation systems; training for emergency responses	Lack of information; poor preparedness and evacuation; ineffective information diffusion
Environmental vulnerability	Land-use and environmental degradation; deforestation; increasing risk of hazards	Rapid population growth; rapid urbanization; migration to risk-prone uninhabitable areas

Sono stati delineati finora i fattori che contribuiscono alla vulnerabilità di un sistema sociale all'interno della rete di disuguaglianze politiche ed economiche su scala globale. Se i disastri sono effettivamente dei processi sociali determinati da condizioni preesistenti di vulnerabilità, allora il Nord del Mondo, in posizione tutt'altro che subordinata, non dovrebbe mai essere colpito da eventi catastrofici. Tuttavia i disastri sembrano danneggiare indiscriminatamente anche i paesi ricchi, a prescindere della loro egemonia. È fondamentale notare però, come anche nel mondo

Occidentale i disastri non siano completamente ciechi alla disuguaglianza sociale, ma seguano piuttosto delle linee di divisione culturale ben precise.

6.4. La vulnerabilità nel mondo Occidentale

Attraverso processi sistemici di marginalizzazione ed esclusione, le pratiche politiche ed economiche innescano processi che risultano nella formazione di popolazioni vulnerabili. Analizzando le fonti della vulnerabilità ai pericoli, emergono come centrali questioni riguardanti la distribuzione del potere sociale e la sua particolare espressione nel controllo della proprietà privata, della politica e dell'ideologia. L'analisi della vulnerabilità considera i fattori socio-economici che rendono le persone protette o meno di fronte a un pericolo ambientale.

La nozione di vulnerabilità elaborata per l'analisi dei paesi non Occidentali, viene oggi applicata anche allo studio del "primo mondo". Anche in questo contesto è richiesto l'esame delle capacità delle persone di fronteggiare i pericoli in relazione alla disponibilità di risorse a disposizione: queste comprendono una vasta varietà di beni materiali e sociali, come il patrimonio finanziario, le informazioni, le reti sociali di supporto, le opportunità legate al reddito, i diritti legali e il potere politico.

«While physical exposure to risk is a necessary element in vulnerability, it is people's lack of capacities that transform an environmental hazard into a disaster. [...] Structured by class, race, ethnicity, and gender, poverty is seen as the specific expression of general political and economic processes that unequally allocate resource and risk» (Bolin e Standford, 1999: 90).

La povertà è intesa come una delle manifestazioni principali della vulnerabilità, conseguenza di una distribuzione squilibrata di risorse economiche, politiche, educative e sociali.

Il geografo Ben Wisner identifica tre principali fonti di vulnerabilità, dal punto di vista dell'accesso alle risorse (1993). Il primo è la «livelihood vulnerability» che riflette l'abilità di guadagnare risorse attraverso il lavoro salariato o le attività di sussistenza. Il secondo fattore è la «self-protection», che include sia gli aspetti relativi all'esposizione delle persone ai pericoli nell'abitazione o sul posto di lavoro, sia i fattori socio-economici, le tradizioni culturali e la conoscenza tecnologica. Infine la «social protection» implica il reame organizzativo e regolativo, includendo la competenza tecnica nel gestire i pericoli, i sistemi di allarme, il regolamento del codice edilizio e dell'uso della terra. Da questa prospettiva, la vulnerabilità è intesa come incapacità di reagire alle perdite subite e come mancato accesso all'assistenza organizzata da organismi e agenzie statali. Chiaramente la causa di queste condizioni non è da imputare agli individui stessi ma a quella serie di forze sociali che hanno contribuito nel tempo a marginalizzare particolari fasce di popolazione, sulla base di fattori come classe, genere, età, etnia, alfabetizzazione e statuto legale.

Coronavirus cases per 10,000 people

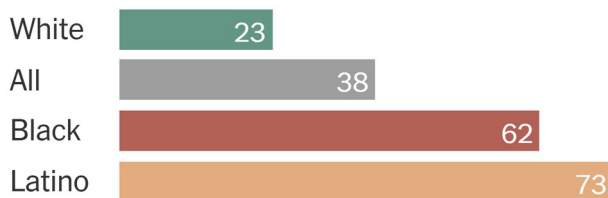


Figura 6.4: I casi di Covid-19 negli Stati Uniti (Oppel, Gebeloff, Lai, et al. 2020)

L'analisi di questi tre tipi di vulnerabilità nel contesto Occidentale risulta utile per indagare i dati epidemiologici di Covid-19. Il 5 Luglio 2020 il *New York Times* ha pubblicato un approfondimento sui dati della pandemia negli

Stati Uniti, intitolato *The Fullest Look*

Yet at the Racial Inequity of Coronavirus (Oppel, Gebeloff, Lai, et al.). Gli autori basano la loro inchiesta sui dati federali collezionati dai Centers for Disease Control and Prevention e delineano un pattern di contagi e un tasso di mortalità che seguono una linea razziale. I *non-whites* vengono colpiti a livelli sproporzionati dal Covid-19, come rappresenta in modo lampante la Figura 6.4.

I dati rivelano che:

«Black and Latino people have been disproportionately affected by the coronavirus in a widespread manner that spans the country, throughout hundreds of counties in urban, suburban and rural areas, and across all age groups» (ibid.).

L'enorme letalità per Covid-19 tra i *non-whites* è stata imputata alla maggiore prevalenza di patologie pregresse (particolarmente diabete e obesità) in questa specifica porzione della popolazione. È indubbio che la comorbidità con altre patologie giochi un ruolo significativo sul livello di letalità del virus. Tuttavia sono da precisare due aspetti. Il primo è che le stesse patologie pregresse sono indissolubilmente legate a fattori di disparità sociale, al di là del controllo dei singoli, come l'impossibilità di accesso economico ad un'alimentazione salutare o alle cure mediche del sistema sanitario privato americano. Il secondo aspetto da tenere in considerazione è che il tasso di mortalità è da considerarsi una conseguenza del tasso di contagi: muore di Covid-19 chi viene innanzitutto infettato. Dunque è di primaria importanza focalizzare l'analisi critica sulle variabili che determinano l'aumento di vulnerabilità al contagio, prima che sulla mortalità. Infatti, se anche molti bianchi soffrono di diabete e obesità, essi possono "permettersi" di non venire contagiati e quindi di non morire di Covid-19. Mary Bassett, la direttrice del FXB Center for Health and Human Rights dell'Università di Harvard, dichiara ai giornalisti la sua rabbia per la diffusa ossessione per la comorbidità perché

«this really is about who still has to leave their home to work, who has to leave a crowded apartment, get on crowded transport, and go to a crowded workplace, and we just haven't acknowledged that those of us who have the privilege of continuing to work from our homes aren't facing those risks» (ibid.).

L'aumento di contagi da Covid-19 è inversamente proporzionale alla classe sociale legata al reddito. I *blacks* e i *latinos* hanno una probabilità più alta dei *whites* di essere esposti al virus. Molti di loro hanno lavori in prima linea (il trasporto pubblico ad esempio) che non sono convertibili in lavori da casa. L'occupazione è instabile e il salario basso, dunque non è neanche pensabile di smettere di lavorare, anche se questo prevede l'esposizione ad alti rischi di contagio. Il basso reddito determina anche precarietà abitativa, caratterizzata da appartamenti piccoli, condivisi e molto affollati. Un caso particolarmente allarmante è quello della Contea di Fairfax, alle porte di Washington D.C. La situazione è paradossale proprio perché la polarizzazione sociale tra ricchi e poveri è enorme, cosa che si rispecchia pienamente nel numero di casi positivi. Il censimento demografico del 2018 mostra che nella Contea il 43% dei lavoratori *blacks* e *latinos* sono impiegati in mestieri legati ai servizi o alla produzione, quindi non convertibili in "smart working". La percentuale di *whites* con questo tipo di occupazione corrisponde all'1%. I *latinos* hanno il doppio della probabilità di risiedere in abitazioni affollate (e di meno di 500 metri quadrati), rispetto ai *whites*. Dato che nella Contea il reddito medio familiare è il doppio della media nazionale, l'industria immobiliare mantiene il prezzo delle case estremamente elevato, lasciando chi ha un reddito minore a vivere pressato in minuscoli appartamenti. Nel 2017 era necessario avere un reddito annuo di quasi 64.000 dollari per permettersi un semplice bilocale. È dunque chiaro il

pattern che si delinea oggi: i ricchi bianchi che rimangono sani, e i poveri che invece non possono permetterselo.

La vulnerabilità resta quindi un costrutto imprescindibile nell'analisi dei disastri anche nel mondo Occidentale, per rilevare le cause sociali sottostanti al dipanarsi di una catastrofe che rimarrebbe altrimenti imputabile solo ad una natura disincarnata dall'uomo e quindi utopica e basata su un dualismo irrealistico. La pregnanza del concetto di vulnerabilità tuttavia non è completamente sviscerata attraverso la sola analisi dei cinque fattori fisici, economici, ambientali, sociali ed educativi. Restano degli interrogativi irrisolti, che riguardano situazioni in cui le reazioni delle comunità ai potenziali disastri sembrano inspiegabili. Ad esempio, per quale ragione gli abitanti di una zona in cui sta per verificarsi uno tsunami dovrebbero rifiutare di evacuare anche se avvertiti in anticipo e da una fonte affidabile? È ciò che accadde il 22 maggio 1960: nonostante l'allarme lanciato dal Pacific Tsunami Warning Center alle cittadine sulle coste orientali delle Hawaii, con un anticipo più che sufficiente a evacuare la zona, molti abitanti non se ne andarono. Anzi molti si recarono in città ad ammirare lo spettacolo dell'onda, sottovalutando un pericolo che così causò decine di morti e danni da 30 milioni di dollari.

Resta dunque da considerare la vulnerabilità nei termini del modo in cui le persone «“frame” their peril (including denial of it), the way they perceive their environment and their subsistence, and the ways they invent explanation» (op.cit.: 6). Nel prossimo capitolo analizzerò questa forma di costruzione culturale, che si concretizza in vere e proprie *ontologie*, e che permette di riconfigurare l'antropologia dei disastri come “antropologia delle percezioni locali del rischio” (Ligi 2009).

7. La percezione locale del rischio

«[s]tones allow him to dream of a different future at the brink of disaster, a future in which livelihood and good fortune do not come at the expense of devastation and death.»
(Bubandt 2017: G136)

Il disastro è un processo che scaturisce dalla relazione disfunzionale tra società, ambiente e tecnologia. Attribuire una dimensione strutturale alla catastrofe permette di inserirla in una matrice analitica socio-antropologica che consideri le variabili politiche e culturali sovra-individuali nella gestione del rischio e dell'attribuzione di colpa. Una prospettiva ontologica che neghi la separazione di cultura e natura, offre la possibilità di considerare il disastro come il drammatico epilogo di un intreccio uomo-ambiente in cui il sapere esperto è solo una delle competenze necessarie per diminuire la vulnerabilità locale: la ricostruzione delle modalità con cui le singole società, comunità e soggettività costruiscono culturalmente il pericolo, il modo in cui percepiscono l'ambiente che abitano e i rapporti di causalità che postulano per spiegare la catastrofe sono variabili che contribuiscono a creare la "percezione locale del rischio" (Ligi 2009).

7.1. Il multinaturalismo del rischio

All'inizio del Capitolo 5 è stata riportata la catastrofica prospettiva planetaria puntualmente analizzata dall'IPCC: l'attività antropica determina un cambiamento climatico che causa l'aumento di frequenza, intensità, estensione e durata di uragani, cicloni, periodi di siccità, allu-

vioni, tempeste di sabbia e altri eventi naturali estremi. Il report del 2012, riconfermato da quello del 2021, è considerabile come uno dei più allarmanti e discussi campanelli d'allarme sulla modalità dominante di abitare il pianeta. Il mancato riconoscimento di co-essenzialità di uomo e natura porta ad un aumento iperbolico del rischio di disastri. Lo afferma la Scienza, armata di dati oggettivi, metodi razionali, strumentazioni raffinate, numeri, tabelle e schemi.

È rilevante notare come lo *stesso* collasso ecologico planetario venga narrato in maniera decisamente diversa, ma con lo stesso risultato apocalittico finale, dallo sciamano Davi Kopenawa, di cui riporto un altro breve frammento:

«Gli sciamani non respingono le cose pericolose solo per difendere gli abitanti della foresta. Sono all'opera anche per proteggere i Bianchi che vivono sotto lo stesso cielo. Ecco perché, se tutti quelli che fanno danzare gli *xapiri* muoiono, i Bianchi resteranno soli e smarriti su una terra devastata e invasa da una miriade di esseri malvagi che li divoreranno senza tregua. I loro medici, anche se numerosi e abili, non potranno nulla. [...] Il cielo si coprirà di nuvole oscure e il giorno non si leverà più. Non smetterà di piovere. Un vento di uragano soffierà senza tregua. La foresta non conoscerà più il silenzio. La voce furiosa dei tuoni risuonerà di continuo mentre gli esseri dei fulmini poseranno i piedi sulla terra. Poi, a poco a poco, il suolo si lacererà e gli alberi si abatteranno gli uni sugli altri. Nelle città cadranno anche gli edifici e gli aerei. [...] I nostri spiriti annunciano tutto questo già da tempo, anche se i Bianchi sono convinti che si tratti di menzogne. Così, gli *xapiri* e l'immagine di *Omama* continuano a ripetergli: "Se distruggete la foresta, il cielo andrà nuovamente in pezzi e cadrà sulla terra!" Ma loro non li ascoltano» (2018: 211-212).

La distruzione del pianeta è annunciata dalla voce degli sciamani, mediatori delle entità sottili che abitano la foresta. La medesima relazionalità necropolitica che l'uomo Occidentale impone su una natura oggettivata e addomesticata, viene individuata dal sapere nativo come causa della fine del mondo. L'epilogo drammatico e i colpevoli coincidono, ma il rischio è differente. Se gli

scienziati prevedono l'aumento del livello del mare e lo scioglimento delle calotte polari, gli spiriti preannunciano la caduta del cielo. Nel momento in cui lo stesso pericolo fisico, costituito dallo sfruttamento della Terra da parte dei Bianchi, minaccia comunità umane differenti, il rischio percepito cambia: da un lato l'aumento di cataclismi prevedibili scientificamente, dall'altro la morte degli sciamani e un genere umano che non sarà più in grado di placare l'ira vendicativa degli esseri malefici che abitano la terra, la pioggia incessante, gli uragani, i fulmini, la lacerazione del suolo, la distruzione di foreste e città.

Riprendo il termine *multinaturalismo* di Viveiros de Castro (infra: 63) per sottolineare da subito le implicazioni della costruzione sociale del rischio alla luce della svolta ontologica. È fondamentale tenere presente come la mediazione culturale della percezione del pericolo non debba essere intesa come immaginaria o puramente cognitiva. Abbandonare l'ontologia naturalista a cui siamo abituati, significa superare l'ideologia che prevede la presenza di una realtà fisica neutra e inopinabile, sulla cui base vengono forgiate una serie di rappresentazioni culturali arbitrarie. Le costruzioni culturali, compresa quella del rischio, sono reali proprio perché sono costruite. La costruzione culturale crea mondi (*worlding*, infra: 54) reali tanto quanto quello abitato dall'umanità Occidentale. In questi termini, ascoltare il monito degli sciamani sul rischio della caduta del cielo impone l'abbandono del pregiudizio che questo sia solo il punto di vista di indigeni sottosviluppati. È necessario superare l'idea secondo cui la nostra concettualizzazione del rischio come cambiamento climatico sia migliore di quella del cielo che crolla. Secondo la concezione multinaturalista, il cielo crolla davvero. Il rischio è *reale* in quanto incorporato in una prospettiva che è indissolubilmente *embodied* in individui reali ed *embodied* in un ambiente naturale e sociale reale.

Mi sembra importante tenere questo a mente, nel corso della lettura del capitolo, per tentare di immaginare cosa possa significare vivere con il rischio della caduta del cielo.

7.2. Il rischio e la tecnologia

Il rischio può essere definito come l'eventualità di subire un danno, legata a una probabilità più o meno prevedibile. Questo concetto è uno degli assi portanti della società Occidentale egemonica odierna¹. La sociologa Bruna de Marchi colloca il punto d'origine della "società del rischio" (Beck 1986) al bombardamento atomico di Hiroshima. Per la prima volta la potenza distruttiva della scienza viene dispiegata sotto la luce dei riflettori di tutto il mondo. Il fungo nucleare si innalza come macabro simbolo dell'ambivalente potere della tecnica, come inquietante monito sulle sorti di un'umanità piegata sotto il peso della «natura irrimediabilmente politica della scienza» (De Marchi 2001:12). Il pianeta inizia ad interrogarsi sul pericolo che i potenti mezzi tecnologici possano finire nelle mani sbagliate e a preoccuparsi di chi lavora, concretamente, nelle "stanze dei bottoni".

L'odierna nozione di rischio è dunque strettamente legata all'inarrestabile progresso della tecnologia. Tuttavia gli anni Quaranta e Cinquanta erano decenni di certezze, ben diversi dalla società fluida, post-industriale, globalizzata e digitalizzata di oggi. Il sociologo Ulrich Beck analiz-

1 Per onestà intellettuale mi sembra corretto ammettere da principio che affronterò un'analisi storica del concetto di rischio estremamente sintetica, che potrebbe sembrare superficiale. Tralascierò una serie di problematiche su cui sociologi, psicologi, filosofi della scienza, economisti, statisti hanno scritto fiumi di inchiostro, per dare priorità agli aspetti prettamente antropologici della costruzione del rischio.

za l'essenza estremamente capillare e strisciante del rischio nel mondo della fine del secolo scorso, aspetti che mi sembrano tutt'ora validi. Egli articola il mutamento in questi termini:

«[É] evidente che i pericoli di allora, diversamente da quelli di oggi, pungevano il naso, o gli occhi, ed erano quindi percepibili dai sensi, mentre l'aspetto tipico dei rischi della civiltà odierna è che essi si sottraggono alla percezione, e sono localizzati nella sfera delle formule fisiche e chimiche (si pensi alle sostanze tossiche negli alimenti o al periodo atomico). A ciò è direttamente connessa anche un'altra differenza. Nel passato questi tipi di pericoli potevano essere ricondotti ad uno sviluppo *insufficiente* delle tecnologie dell'igiene. Oggi essi sono il risultato di un *eccesso* di produzione industriale» (2001: 28)

È impossibile tracciare un confine netto tra pericoli reali e potenziali e anche il confine tra pericoli naturali e antropici tende a sfumare. Il rischio è un ottundimento di sguardo che riporta tutto a formule matematiche comprensibili solo alla cerchia di esperti, e spesso è proprio da queste stesse formule che il livello di pericolo viene prodotto. Nella società odierna si assiste ad una produzione sistematica di rischi, non legata cioè soltanto ai guasti e agli incidenti ma connaturata alle applicazioni delle moderne tecnologie. Nell'era industriale e post-industriale emerge un aumento di benessere materiale, prodotto dal progresso scientifico e tecnologico, legato ad aspetti economici, sanitari e sociali: dalla disponibilità di cibo all'aumento della durata della vita media, dalla rapidità dei movimenti alla possibilità di cure mediche specialistiche. Parallelamente agli innegabili vantaggi però, si evidenziano una serie di effetti negativi, spesso imprevisi. Alcuni di questi derivano dagli effetti collaterali della normale attività tecnologica, alcuni da disfunzioni e guasti, alcuni dall'imprevedibilità di alcune interazioni tra le applicazioni tecniche e il setting fisico-sociale in cui vengono introdotte.

A lungo la supposizione comune è stata che la tecnologia, nonostante questi difetti, fosse uno strumento oggettivo e capace, se usato con coscienza, di incrementare il benessere della vita dell'uomo. Tuttavia l'approccio tecnocratico non ha potuto che vacillare di fronte ai numerosi disastri tecnologici che si sono susseguiti nei decenni successivi: la fuga di diossina dell'impianto chimico di Seveso (1976), i pesticidi di Love Canal (1979), la nube tossica della fabbrica di Bhopal (1984). E inesorabilmente Chernobyl (1986). Le radiazioni nucleari perfidamente succhiano via le ultime speranze di poter credere in una tecnologia che gli esperti possano tenere sotto totale controllo. Nella morte e nel silenzio, il disastro nucleare lascia i superstiti con la tragica consapevolezza dell'impossibilità di sentirsi di nuovo al sicuro. E l'incertezza, insieme alla radioattività, si espande e contagia ogni nazione.

L'incompletezza costitutiva della conoscenza scientifica e il persistente disaccordo tra esperti all'interno della comunità scientifica crea una «nube di certezze contraddittorie» (Arthur 1985) che portano la popolazione a credere nel potere della tecnica con meno sicurezza. Si insinua il dubbio, la probabilità, il rischio. Diventa sempre più evidente la presenza di un «groviglio» (Schwarz e Thompson 1997: 39) fatto di politica, tecnologia e scelte sociali: la natura ibrida della tecnologia sale in superficie. Si inizia a prestare attenzione alla matrice del conflitto tra esperti, cioè al fatto che la tecnologia stessa è relazioni sociali. È necessario rifiutare la visione dell'imparzialità della tecnologia poiché le relazioni tecniche sono imbricate nelle relazioni sociali, come ha già rivelato il contributo di Ingold (infra: 10). Il pensiero scientifico che produce la tecnica è negoziato socialmente, formato da valori e incarnato in persone reali. «La tecnologia è un processo politico. È una parte e un pacchetto di una lotta politica, di cui una componente importante è il tentativo attuale di insistere che è al di sopra di essa» (ivi: 59).

Nel giustificare i disastri tecnologici si assiste così ad un processo simile a quello di naturalizzazione visto nei capitoli precedenti: viene proiettata la responsabilità su un agente che viene detto esterno al corpo sociale e politico, ad un'entità che a volte capita che sfugga al controllo dei suoi creatori. Viene negato il coinvolgimento nel processo di sviluppo tecnologico che tuttavia è possibile solo se «i modelli delle cose (croci tecnologici) sono accompagnati da modelli di persone (modi di organizzare e disorganizzare) e da modelli di idee (orientamenti culturali)» (ivi: 197). Se la tecnologia si intreccia così saldamente a politica, società e cultura, il rischio che la accompagna è altrettanto frutto di questo groviglio relazionale in divenire.

Il concetto di rischio nasce così come una categoria analitica del rischio tecnologico, come costruito creato appositamente per gestire l'incertezza, manipolare l'indefinibile. La probabilità sostituisce il determinismo nella spiegazione della causalità tra fatti: il rischio inizia ad essere considerato come il prodotto di un disastro per la probabilità che esso si verifichi. Si apre il fronte di studi della *risk analysis* come baluardo si esperti che mira a padroneggiare l'incertezza calcolando con formule quantitative l'eventualità che una catastrofe possa attualizzarsi. Viene così addomesticato l'inclassificabile, ingabbiato in modelli matematici e addestrato a rassicurare la massa con le formule magiche di tassi di probabilità il più possibile vicini allo zero.

Tuttavia gli sforzi della scienza non sono sufficienti. Articolare il rischio in termini di numeri e grafici non basta a controllarlo e a rispondere alla dimensione affettiva, incorporata, culturale e sociale del pericolo, ed è per questo fondamentale analizzare il rischio come una costruzione socio-culturale.

7.3. Il rischio pensato e rischio vissuto

Nel 1986 è stato rilevato il primo caso di quello che è diventato noto come “morbo della mucca pazza”, una malattia cronica degenerativa che colpiva i bovini da allevamento nutriti con farine animali. Quando si scoprì che l’encefalopatia era trasmissibile anche all’uomo a seguito della consumazione della carne di un animale infetto, il panico dilagò. A proposito di quest’epidemia, Beck scrive:

«Solo pensando al rischio nei termini di una costruzione possiamo comprendere la sua «essenza» indefinibile. I rischi non possono essere compresi al di fuori della loro materializzazione in particolari mediazioni, siano esse scientifiche, politiche, economiche o popolari [...]. Nel far ciò rendono visibile l’invisibilità del rischio [...]. Il “farsi realtà” del rischio della mucca pazza è direttamente correlato con la sua diffusione mediatica» (Beck 2001: 328-329).

Se non si sapesse che c’è un rischio, il rischio non esisterebbe. Questo non significa negare che effettivamente sussista una correlazione o un nesso causale tra due fenomeni, come la mucca infetta e la morte per encefalopatia. Ma il *rischio* della mucca pazza corrisponde alla mediazione tra questo pericolo e l’azione umana: le divulgazioni scientifiche, le rappresentazioni multimediali, i discorsi dei politici, i cambiamenti nel comportamento quotidiano in conseguenza ad una nuova consapevolezza. Il rischio non esiste come realtà oggettiva, ma è piuttosto

«una categoria cognitiva, un costrutto della nostra comprensione mediante il quale rappresentiamo correlazioni fra eventi concreti così da poterli governare [...] il rischio è una categoria del pensiero che rende rappresentabile e manipolabile in termini statistici, sociologici, epidemiologici una data serie di eventi e fenomeni concreti» (Ligi 2009: 5-6).

Questo permette di legittimare l'esistenza di rappresentazioni differenti del rischio, che possono variare a seconda delle categorie cognitive di ognuno. Se si ammette che possano esserci concezioni di rischio differenti però, emerge il problema di determinare quale sia la migliore. Ad esempio la risposta delle persone di fronte al rischio raramente coincide con quella dei tecnici e del sapere oggettivo degli esperti. Quale costruzione del rischio è sensata e quale no? La categoria cognitiva degli esperti che si concretizza in dati, tabelle, grafici e formule matematiche è indubbiamente la più diffusa, nonché l'unica reputata valida. È prassi non tenere in considerazione i costrutti cognitivi di rischio dei non addetti ai lavori, quelli dei diversi individui e gruppi sociali differenti per posizionamento di genere, classe, età, etnia, orientamenti politici e religiosi. È semplice dimenticare che la rappresentazione del rischio formulata dai tecnici sarà poi utilizzata da ognuno come meglio crede e come meglio riesce, negoziando le nuove informazioni con le proprie percezioni personali del pericolo. La rappresentazione tecnica del rischio viene vagliata dal singolo attraverso un complesso filtro di esperienza di vita e i dati fattuali vengono interpretati dall'umanità di ognuno. Mi sembra che sia proprio ciò che è accaduto in Italia, a partire dai primi mesi del 2021, con la somministrazione del vaccino contro il Covid-19: le comparazioni dei numeri di morti portati avanti come prova incontrovertibile dagli epidemiologi, non sono bastati a rassicurare la popolazione. Perché è impossibile assimilare meccanicamente un input di dati senza che passino dal vaglio della nostra persona, fatta sia di logica matematica che di emozioni, timori, credenze, relazioni sociali e famigliari, esperienze di vita legate al proprio corpo, alla malattia e al sistema sanitario. Si è assistito al prevalere di una politica oggettivante che nega il dubbio e l'ansia del singolo. Sembra scontato che ognuno provi naturalmente una cieca fiducia nelle istituzioni scientifiche. Viene imposto di non avere perplessità o comunque di doverle gestire au-

tonomamente nella propria vita privata. Peccato che la fiducia sia una relazione umana che si crea col tempo e non inchiodando i dubbiosi a dati sterili e spesso incomprensibili. La narrazione mediatica corona questo senso di omertà scindendo lo sfaccettato universo sociale in due polarizzazioni radicali pro-contro, cittadini responsabili che si vaccinano opposti ai gruppi estremisti dei “No Vax”, condendo il tutto con allarmanti casi di morte post vaccino che rendono la situazione paradossale. Viene così negato il diritto al dubbio e alla critica costruttiva, il cuore pulsante della democrazia.

L’antropologia medica torna nuovamente utile per cogliere la natura estremamente intima e incorporata del rischio. Il rischio, come approfondirò a breve, non è solo una categoria cognitiva. Non sta solo nella testa, ma pervade il tutt’uno psicofisico dei corpi che *siamo*. Il rischio è un aspetto della cultura incorporata che viviamo nella materialità della carne. Penso ad esempio, all’effetto che hanno le tecnologie di riproduzione selettiva (RST) sull’esperienza della gravidanza e della maternità. Le RST spaziano dalla più semplice ecografia prenatale a tecniche biomediche sempre più sofisticate come la diagnosi genetica pre-impianto, mirate a ridurre il rischio di disabilità o malattie del nascituro. Numerosi studi dimostrano come l’ansia e l’ambivalenza tipiche della gravidanza siano amplificate dalla possibilità di dover affrontare concretamente i rischi legati alla gestazione (Browner e Press 1995, Lauritzen et al. 2007, Helen 2004). Anche in questo caso il rischio assume una rappresentazione biomedica fatta di valori ormonali, analisi specialistiche e immagini ecografiche, che si scontrano drammaticamente con il rischio *vissuto* della futura madre. Alcune ricerche condotte negli Stati Uniti hanno sottolineato la natura contraddittoria delle ecografie prenatali: se esse rendono il futuro figlio felicemente “reale”, allo stesso tempo ricordano alla donna come concretamente la gravidanza possa concludersi in un aborto o in un esito

indesiderato (Taylor 2008). Lo sviluppo delle tecnologie per il monitoraggio del rischio intensifica i sentimenti contraddittori di speranza e terrore, gioia e paura, aspettative e angoscia (Gammeltoft e Wahlberg 2014). L'ansia legata alle RST raggiunge livelli esponenziali nel momento in cui aumentano le condizioni reputate esiti negativi della gravidanza. Ad esempio nelle società in cui un erede maschio è ritenuto essenziale per la sopravvivenza sociale e la continuità generazionale, le donne sanno che scoprire di portare in grembo una femmina le posizionerà in una situazione di rischio di ostracismo, esclusione e violenza già da prima del parto. (Patel 2007, Khanna 2010, Tr`an 2010, Unnithan-Kumar 2010). Il rischio è dunque nel corpo, nella placenta, nel battito del cuore del figlio in grembo, non solo nella razionalizzazione dei livelli di affidabilità delle analisi.

7.4. Il calcolo di speranza

L'antropologia ha a lungo focalizzato lo studio del rischio confrontando le categorie causali Occidentali con quelle native: l'idea di base era che noi, moderni, *conosciamo* i veri nessi causali tra fenomeni, loro, primitivi, *credono* in teorie causali completamente irragionevoli e piegate dal peso di religione e ideologia. In *Purezza e pericolo* (1966), Mary Douglas tenta di superare questo bias disciplinare, teorizzando che il pensiero nativo non sia per nulla irrazionale. Esso, nella gestione del rischio, semplicemente non mira a trovare le cause ultime ma a rafforzare l'ordine sociale e il codice morale, collegando simbolicamente il pericolo al male morale e all'attribuzione di colpa, in un processo istituzionalizzato di *blaming*. L'uso politico del rischio e delle catastrofi è un'utile risorsa giudiziaria per riaffermare un dato assetto ideologico e fornire modelli di comportamento per la reazione al disastro.

Tuttavia, in *Rischio e colpa* (1992), la studiosa elabora ulteriormente la sua teoria, realizzando che le dinamiche che lei stessa aveva associato al pensiero nativo qualitativamente diverso, caratterizzano anche l'analisi del rischio Occidentale. Negli anni Ottanta le scienze sociali riconoscono la natura inscindibile di scienza e etica, tecnologia e valori:

«Sotto la bandiera della riduzione del rischio, un nuovo sistema di attribuzione di colpa ha sostituito la precedente combinazione di condanna moralistica della vittima e condanna opportunistica dell'incompetenza della vittima. Ciò non si discosta molto dalla situazione tipica delle cosiddette società primitive» (1992: 34).

La *risk analysis* tenta di escludere la morale e la politica dai propri calcoli, attuando uno studio esclusivamente probabilistico che correla in modo neutro la possibilità dell'evento disastroso con l'entità delle perdite. Tuttavia questa scelta di integrità professionale non aiuta a comprendere la natura essenzialmente socio-culturale del rischio. L'analisi matematica del rischio si struttura invece come un inedito meccanismo squisitamente Occidentale di *blaming*. Ogni società infatti ricorre a un certo tipo di forze cosmiche per soddisfare tre necessità: «una cognitiva (spiegare i disastri), una politica (giustificare la fedeltà), una di *sostegno al sistema* (garantire stabilità ai meccanismi propri del regime)» (ivi: 70, corsivo mio). Secondo la Douglas, l'analisi del rischio oltre ad istituire i nessi causali tra fatti (necessità cognitiva) e argomentare il modello di gestione migliore (necessità politica), è anche funzionale a rinforzare il sistema, attraverso l'accusa morale di chi non si conforma.

Scoprendo questi elaborati meccanismi culturali che avvicinano la conoscenza Occidentale a quelle native, la Douglas elabora quella che è nota come “teoria culturale del rischio” (infra: 13), che si pone come strumento interpretativo che tiene conto della natura sociale di *razionalità mul-*

*tipl*e, in quanto implica una serie di culture politiche internamente coerenti e tra loro in conflitto. È proprio grazie all'accettazione della presenza di razionalità multiple che è possibile sviscerare a fondo l'essenza incarnata e socialmente determinata del rischio.

Come ho analizzato nel Capitolo 2, il modello griglia-gruppo permette di interpretare anche le scelte più azzardate come in realtà perfettamente coerenti con un tipo particolare di razionalità associato a una cosmologia della natura. Esso permette anche di non considerare gli individui come entità psico-fisiche isolate ma come esseri sociali, parte di culture istituzionali imbricate in una serie di altre relazioni che formano un panorama socioculturale sfaccettato. «[È] questo legame vitale tra organizzazione e cognizione a strutturare l'incertezza» (Schwarz e Thompson 1993: 99). Il modello delle quattro razionalità non le teorizza come puramente cognitive o psicologiche, bensì come legate a modi differenti di organizzare il mondo. Il pensiero individuale è controllato socialmente: «Ogni società stabilisce i confini tra ciò che è pensabile e ciò che non lo è» (Douglas 1996: 20). Vengono stabiliti in questo senso diversi tipi di coinvolgimenti possibili nel mondo che abitiamo, mondo che si struttura a seconda dei quattro miti della natura e giustificato da una base morale distinta.

Nonostante i già affrontati limiti di rigidità e riduzionismo del modello griglia-gruppo, esso permette di introdurre il concetto centrale di *percezione*. Per quanto il modello elaborato dalla Douglas sia difficilmente applicabile ai contesti etnografici non Occidentali, l'analisi del pregiudizio percettivo e della percezione dei rischi dei singoli gruppi umani sta alla base dell'antropologia dei disastri, che supera l'inflessibilità di questo modello.

La densità del termine “percezione” emerge nel momento in cui si considera il cosiddetto “paradosso delle catastrofi”, a cui accennavo con il caso dello tsunami delle Hawaii del 1960 (infra:

151). Nel momento in cui ci si ritrova a confrontarsi con una certa misura aritmetica di rischio, ad essa viene contrapposta una misura affettiva. Nel confronto tra il rischio di essere vittime di gravi disastri naturali o tecnologici e il rischio di abbandonare la propria terra e i propri luoghi, una comunità può *percepire* il secondo come più grave. Ci si ritrova di fronte a una situazione paradossale in cui piuttosto che lasciare la propria casa, si decide di restare aspettando un'inesorabile fine. Questo complesso comportamento sociale è spiegabile solo adottando l'approccio dell'epistemologia relazionale nello studio del rapporto tra uomo e luogo.

L'epistemologia relazionale scardina l'impianto concettuale che divide la soggettività dalla realtà esterna: le due polarità sorgono contemporaneamente in una situazione ibrida. Applicando questo impianto paradigmatico allo studio del paesaggio abitato, questo viene concepito come un tessuto di interazioni, pratiche simboliche, percettive, esperienziali tra gli elementi oggettivi dell'ambiente e ciò che viene convenzionalmente considerato umano (la psiche, la fantasia, la cultura, il sentimento), in un'opera quotidiana di "umanizzazione dello spazio" (Ligi 2016: 172). Negli elementi ambientali, l'imprescindibile dimensione di oggettività e concretezza si fonde indissolubilmente ad una soggettiva e collettiva. Lo spazio viene contemporaneamente sia rappresentato in una dimensione cognitiva, sia percepito in una dimensione emotiva fenomenologico-esperienziale. Nell'arena della plasmazione di significato, l'ambiente naturale non è solo una realtà là fuori ma entra in continua interazione con i membri della comunità umana che lo abitano. Esso viene nominato, raccontato, narrato, immaginato, mitizzato. Per dirla con le parole di Bourdieu lo spazio fisico viene socializzato e si fa tramite di valori e significati (1964). L'indiscussa centralità dell'uomo senziente e sensibile è affiancata dal protagonismo dello spazio a cui sono riconosciute una serie di determinanti attive, di pratiche sociali, politiche ed economiche

messe in atto dalla comunità nell'ambiente. Si palesa l'aspetto culturalmente umano nella natura e, parallelamente, si riscopre l'elemento naturale nella cultura incorporata e praticata. La valenza ecologico-relazionale del paesaggio si concretizza in un tessuto di interazioni tra le percezioni e le pratiche che l'osservatore stabilisce con un determinato spazio ambientale.

L'azione dell'uomo nell'ambiente ha un'impronta diretta e fattiva ma anche simbolica, immaginativa, narrativa, mitopoietica, rappresentazionale, aspetto evidente nella narrazione di fiabe, miti e leggende. Bronisław Malinowski è uno dei primi a riconoscere lo stretto rapporto tra mito e paesaggio. «Dobbiamo cercare qui di ricostruire l'influenza del mito sul paesaggio; come lo rappresenta, che significato gli dà, come lo trasforma in qualcosa di vivo e familiare» (1922: 286). L'orizzonte ideativo del mito costituisce un filtro attraverso cui pensare, osservare, percepire e comprendere l'ambiente. L'ambiente così assume il valore di testimone materiale della verità concreta del mito, attraverso un dispositivo di ricorsività: un elemento naturale diventa sacro perché caricato e impregnato di significato simbolico e viceversa il significato simbolico si fa reale in quanto incarnato nell'elemento naturale.

Il luogo rientra quindi a quel senso di appartenenza grazie a cui il singolo percepisce di essere parte di una comunità, di un "noi" organizzato dal valore di cui il paesaggio è caricato. Sulla struttura fisica dello spazio si erige una possente «struttura di sentimento» (Ligi 2009), che lega indissolubilmente l'uomo al luogo. Ernesto De Martino scrive: «il nostro essere insieme o no si rivela nella fisionomia del mondo, che può essere familiare o estranea, vicina o lontana» (1977: 602). Il paradosso delle catastrofi è dunque motivato dal terrore di una fine peggiore della morte:

«il *finire* è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun modo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all’annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori» (De Martino 1977: 219).

La percezione è quella che la morte sia un evento di gravità minore di quella del rischio di non poter più *esserci*, di vivere in uno stato di «angoscia territoriale» (De Martino 1952), dovuto all’assenza di luogo, allo sradicamento, all’impossibilità riconoscersi e riflettersi nella controparte ambientale dello stare al mondo. L’incapacità della collettività e del singolo di collocare sé stesso nel mondo, di agirvi strategicamente, di operarvi efficacemente contribuiscono a creare una demartiniana *crisi della presenza*, una crisi della soggettività piena nel mondo. L’antropologia dei disastri deve operare un’*immersione* nel complesso «microcosmo» (Magris 1997) locale dato dall’intreccio di uomo e ambiente per riuscire a comprendere le forme specifiche di percezione e valutazione del rischio. Infatti:

«La corretta comprensione di un disastro dipende anche dall’interpretazione dello spessore storico, economico, affettivo, simbolico, spesso esplicitamente religioso e rituale, del *nesso uomo-luogo* che caratterizza ciascuna comunità» (Ligi 2009: 48).

Alla luce di quanto detto finora, l’antropologia delle percezioni locali del rischio focalizza il proprio oggetto di studio sulla definizione dei criteri di accettabilità dei rischi, all’interno di differenti forme di razionalità legate a particolari microcosmi in cui i luoghi vengono caricati di densi sistemi di significato nativi. Nel capitolo precedente il disastro è stato definito come prodotto del fattore “intensità di impatto” per il fattore “livello di vulnerabilità”, determinato dalle variabili

socio-culturali. È ora possibile attuare una maggiore specificazione di cosa si intende etnograficamente per vulnerabilità. L'antropologo David Alexander esplicita come:

«la vulnerabilità totale al disastro sia uguale alle azioni che amplificano il rischio meno le misure, sia strutturali sia non strutturali, prese in favore della sua riduzione, entrambe influenzate dai vari fattori della percezione del rischio, i quali possono avere l'esito di aumentare o diminuire la vulnerabilità generale secondo il livello di addestramento e di interesse mantenuto dalla popolazione» (1993: 23)

Il disastro è dunque il prodotto tra la gravità dell'impatto di un evento fisico e la differenza tra le pratiche sociali che aumentano il rischio e quelle che lo diminuiscono. Queste azioni singole o collettive sono determinate e giustificate dalla particolare cultura politica di appartenenza: a seconda del particolare mito della natura combinato ad una specifica razionalità si attuano comportamenti che rendono la popolazione più o meno esposta all'impatto. Si delinea il limite di accettabilità del rischio attraverso quello che Ligi definisce «calcolo di speranza» (op.cit.), schematizzato nella Figura 7.

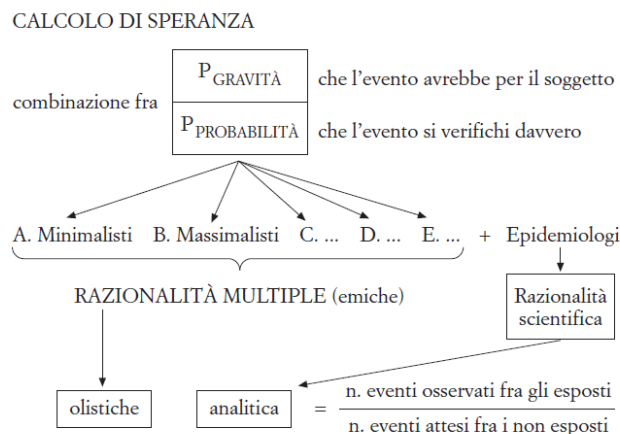


Figura 7: Il calcolo di speranza (Ligi 2009: 150)

Il calcolo di speranza è dato dal rapporto tra la *percezione* della gravità che l'evento avrebbe per il soggetto per la *percezione* della probabilità che l'evento si verifichi. Esso è una valutazione complessiva che i gruppi sociali, spesso inconsapevolmente, attuano rispetto a un problema e che influirà sui comportamenti successivi. È estremamente probabile che la percezione locale di gravità e probabilità sia dissonante con quella di scienziati, tecnici ed esperti di *risk analysis*, poiché essi utilizzano un tipo di razionalità diversa e possono concettualizzare il rischio svincolati dalla complessa rete di fattori sociali, culturali e politici che strutturano il microcosmo in questione².

7.5. La catasta di significato

Nel momento in cui il rischio si concretizza in un disastro reale, l'impatto della catastrofe può spazzare via furiosamente il microcosmo uomo-ambiente. Il quotidiano collassa e i dispositivi socio-culturali di interpretazione del mondo si rivelano fragili e insufficienti a contenere il senso di *fine* appena visceralmente esperito. A tal proposito l'antropologo Francesco Remotti scrive:

«i fenomeni che normalmente vengono collocati nelle categorie di «male» (male fisico o male morale) da parte delle varie società richiedono urgentemente un'«interpretazione», un conferimento di «senso». [...] Un male senza senso farebbe troppo male: per essere in qualche modo tollerabile

2 Con questo non voglio negare l'umanità degli esperti. Essi rappresentano la loro disciplina attraverso l'appartenza a una forma di istituzionalizzazione della conoscenza, ma sarebbe scorretto semplicemente identificarli con il loro sapere formale. Anche la scienza è *incarnata* nelle persone che la studiano, interiorizzano e rappresentano. Ad esempio, di fronte a un rischio personale, non è detto che la razionalità del singolo sismologo corrisponda a quella della sismologia. È la situazione paradossale di un sismologo che prevede un terremoto a casa propria. Indubbiamente l'uomo è la propria conoscenza, ma è anche ambiente, corpo, affetti, esperienze passate e future che rientrano sempre nell'elaborazione del calcolo di una speranza che tocca le corde più intime dell'esistenza in questo, o molti altri, mondi.

occorre rinvenire il «senso del male» e le società – nessuna delle quali è ovviamente esente da malattie, sciagure, disgrazie, infine dalla morte – non possono esimersi dal ricercarne motivi e ragioni, classificazioni e rimedi» (2002: 148).

Costruire un senso, intimo e collettivo, dell'indicibile male appena vissuto è una delle sfide più difficili da affrontare. Elaborare una rappresentazione della catastrofe richiede un intenso e costante lavoro della cultura per permettere la rinascita. Queste interpretazioni sono le più diverse e il sapere sul male locale corrisponde a una particolare antropologia implicita, che varia dunque di comunità in comunità, a seconda del sapere tanatologico nativo. Il punto di congiunzione che accomuna la varietà delle rappresentazioni della catastrofe è il profondo significato di cui sono caricate. Susanna Hoffman annota come la spiegazione del disastro tenda a basarsi su un'immaginazione collettiva creativa, finalizzata a ordinare un mondo diventato improvvisamente caotico, a ritrovare punti di riferimento in una realtà tutto d'un tratto irriconoscibile. Niente è più al proprio posto, i luoghi non parlano più come prima (Ligi 2001), nessuno riesce a muoversi efficacemente nello spazio e anche il tempo non sembra più scorrere allo stesso modo. Dopo il disastro, l'ordine culturale cosmologico collassa. Si assiste a un sentimento collettivo di perdita del *senso culturale* della vita e a un conseguente sforzo sociale per ristabilire le coordinate fondamentali per riconquistare qualche forma di agibilità e controllo sugli eventi.

Se niente ha senso tanto vale non fare niente, nemmeno vivere. Proprio questo viene narrato in *Niente* (2018), sottile e allo stesso tempo brutale romanzo della scrittrice danese Janne Teller. Quando Pierre Anthon decide di ritirarsi sul ramo di un albero di susine per non fare nulla, dato che nulla ha senso, i suoi compagni di classe tentano di dimostrargli che si sbaglia. Il gruppo di ragazzi della piccola cittadina scandinava iniziano così a creare una “catasta del significato”, fatta

di cose significative per i singoli componenti del gruppo. Dalla rinuncia a oggetti innocenti come una bicicletta o un paio di sandali, le richieste diventano sempre più angosciose e drammatiche: un criceto, la bara di un bambino morto, la testa di un cane, un dito indice, la fede, la verginità. Nel tentativo di trovare corpo al *sensu*, il gruppo di ragazzi si muove disperatamente in bilico tra speranza e orrore, sempre più vicini al baratro della follia.

«Cullarsi nella notorietà e nella fede nel significato era piacevole, e non volevo allontanarmene perché fuori di lì c'era solo il fuori e il nulla. [...] Avevamo trovato il significato e con esso il senso di tutto. Esperti di ogni tipo avevano dichiarato quant'era magnifica la catasta del significato. Un museo americano era disposto a pagare milioni di dollari per averla. Eppure era come se ormai non interessasse più a nessuno» (Teller 2018: 99-101).

Ma il senso sfugge tra le dita come acqua, nel momento in cui viene formalizzato, contrattualizzato, monetizzato e smette di essere vissuto, condiviso, incarnato. «Se questo mucchio di merda ha mai significato qualcosa ha smesso di farlo il giorno in cui ve lo siete fatto pagare» proclama Pierre Anthon (ivi: 112). E una vita senza significato, non è più vita. È come non esistere più:

«Primavera, estate, autunno, inverno, gioia, dolore, amore, odio, nascita, vita, morte.

Tutto la stessa cosa.

Lo stesso. Uno. Niente» (ivi: 108).

Il senso di niente, la percezione del vuoto, la crisi della presenza dopo una catastrofe sottolinea il bisogno esistenzialista di essere-nel-mondo. La tragica questione che il disastro solleva è quindi duplice: da un lato la necessità di trovare il senso del dolore appena vissuto; dall'altro l'esigenza di *significare* il mondo rivoluzionato in cui ci si trova ad abitare, di creare nuove cosmologie, abitare mondi precedentemente impensabili.

In questi termini le catastrofi possono essere lette sotto la luce della spinta al cambiamento. «Perspectives change. Horizons expand» (Hoffman 1999: 320). I disastri costituiscono uno dei rari momenti in cui le persone abbattano improvvisamente il *sensò* che fa da fondamento alla loro persona. Il mutamento si rende inevitabile e si rivela in piccoli e grandi trasformazioni del corpo singolo e collettivo.

«Anthropology looks at new relationships, new amalgamations, new antagonisms. That which changes in persons alters the social and cultural corpus. Spaciality, which changes drastically in calamity, alone can be an agent of social change» (ibid.).

La spazialità è intimamente connessa al mutamento sociale, poiché costituisce uno dei due poli del nesso uomo-luogo, dell'intreccio coessenziale di cultura e natura. Il cambiamento dello spazio e del *sensò* dello spazio dopo il disastro costituisce di per sé una rivoluzione di quella parte dell'essere corpo costituita dall'abitare un luogo. Nella situazione in cui il disastro sia stato causato da una relazione uomo-ambiente improntata sullo sfruttamento e la domesticazione, la catastrofe può diventare un incentivo alla transizione verso un rapporto basato sul riconoscimento della co-sostanzialità di uomo e natura. Riportando l'analisi all'attualità, il disastro pandemico attuale potrebbe costituire un potenziale incentivo al mutamento sociale, a un processo che veda un cambiamento profondo, sistemico, diffuso e duraturo dell'ordine sociale necropolitico che sta causando il cambiamento climatico.

Conclusioni: Simbiopolitica e Geoanarchia

«Capire cosa è lo spazio!

*La sovrabbondanza di tutto, che non ci sono confini,
emergere ed essere del cielo, del sole e della luna e delle
nuvole che volano, loro compagni.» (Whitman 1991: 139)*

Per rendere possibili nuove forme di vivibilità in un panorama planetario dominato dal cambiamento climatico è urgente ampliare la cosmologia Occidentale che nega la coesistenzialità di uomo e natura, esplorare mondi altri e lasciarsi coinvolgere da inediti assemblaggi multispecie. A seguito di una decostruzione degli assunti interpretativi dominanti della nostra ontologia, attraverso le categoria analitiche della Scienza, dell'Eco-Imperialismo, del Capitalocene e della Domesticazione, è stato presentato il paradigma della Svolta Ontologica come un modello di indagine utile per lasciarsi contagiare da modi diversi di abitare un paesaggio more-than-human. La catastrofe rappresentata dalla pandemia di Covid-19 può essere intesa come drammatica sfida per la rielaborazione del modo Occidentale di abitare il pianeta¹. Tuttavia lo studio antropologico sui disastri suggerisce come questi siano troppo spesso concettualizzati e affrontati attraverso un approccio tecnocentrico che reitera e consolida il dualismo cultura-natura, rifiutando di considerare

1 Vorrei esplicitare, in sede conclusiva, l'accezione con cui ho utilizzato il termine "Occidentale" nel corso delle argomentazioni. La lettera maiuscola è una scelta mossa dalla necessità di identificare un modello di vita e una forma di sviluppo che reputo corretto demarcare, anche se non geograficamente. Nonostante sia cosciente del rischio di iperbolizzare la scissione del *The West and the Rest* (Ferguson 2011), mi sembra innegabile che il West esista e sia caratterizzato da un modus operandi naturalizzante e svilupppista. Dall'Inghilterra Vittoriana in poi, il dualismo uomo-natura è stato il prezzo da pagare per la corsa capitalistica a ciò che è stato reputato il migliore dei mondi possibili. Evitare di stigmatizzare l'Occidente in questi termini, lascia spazio a un iper-decostruzionismo che si rivela teoricamente limitante e praticamente sterile.

la componente sociale legata alla vulnerabilità e alla percezione locale del rischio. La costruzione di senso a seguito di un disastro è una condizione indispensabile per superare la crisi della presenza nei luoghi che plasmano persone e comunità umane. Proprio questo bisogno di significato può essere oggi la spinta verso una rivoluzionaria creazione ontologica collettiva, che scavalchi il dominio necropolitico antropocentrico attraverso una spinta immaginativa legata agli spazi aperti, come suggerirò attraverso ultimi due contributi conclusivi.

In Indonesia, sulla costa settentrionale dell'isola di Java, si estende il vulcano di fango più vasto al mondo. Una piatta distesa sterile di 7 chilometri quadrati alta 11 metri si estende all'orizzonte, con al centro un pinnacolo da cui pulsa vapore a intervalli irregolari. Questo pinnacolo è solo uno dei cinque siti di eruzione iniziali, formatisi dalla reazione di metano, idrogeno solforato e diossido di zolfo. Dal Maggio 2006 l'eruzione del vulcano di fango ha causato il dislocamento forzato delle 39.700 persone che abitavano i dodici villaggi della piana, con un danno da 2.2 mi-



Figura 8: Il vulcano Lusi (Budandt 2017: G123)

liardi di dollari e una fuoriuscita continua di gas, acqua e fango. La genesi del vulcano è controversa: tra esperti, residenti, industriali e politici, c'è chi sostiene che il flusso di fango sia stato

causato da un terremoto e chi invece punta il dito contro la compagnia di trivellazione petrolifera PT Lapindo Brantas Incorporation.

L'antropologo Nils Budandt analizza le dinamiche di questa terra desolata, dedicando a questo tema il suo contributo al volume *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts of the Anthropocene* (Tsing, Swanson et. al. 2017). «As such, the mud volcano is a tragic and dystopic, but also illuminating, illustration of the Anthropocene» (Budandt 2017: G122). Il vulcano è chiamato "Lusi" dai locali, aspetto che denota il riconoscimento dell'agentività di una terra animata da spiriti e entità more-than-human. L'eruzione vulcanica è percepita come la meritata condanna per la cattiva gestione industriale, la materializzazione della critica alla corruzione politica e dell'ansia legata a una punizione cosmologica. Budandt parla di una *geografia mostruosa* infestata da entità naturali e sovranaturali, di un reame in cui si manifesta l'intreccio indivisibile di geologia, politica, industria, divinazione, vendetta spiritica e corruzione.

L'era geologica dell'Antropocene è "necropolitica" (infra: 11). Uomini, animali, piante, funghi, batteri vivono o muoiono a seconda delle condizioni imposte dall'attività antropica, ma sono allo stesso tempo sempre più indipendenti dal controllo umano. La necropolitica dell'Antropocene si concretizza in inedite forme di vita e morte, intenzionali o meno, che abitano il panorama di rovina ed estinzione causato dall'attività di sfruttamento umano. Nell'era geologica dettata dalla volontà dell'uomo però, si è persa gradualmente l'abilità di separare in modo netto il nostro mondo da quello naturale che si sfrutta e distrugge:

«In the Anthropocene, necropolitics operates under the sign of metaphysical indeterminacy rather than certainty, unintended consequences rather than control. As it so happens, spirits exist un-

der the same conditions of uncertainty and possibility. [...] Spirits thrive, as a result, in conditions of doubt rather than belief» (ivi: G125).

In un'era di dubbi, rischi, pandemie e desolazione, le entità spiritiche more-than-human abbondano. Nella piana di Lusi, ad esempio, è possibile scovare pietre con poteri magici capaci di portare fortuna a chi le trova, tesori rari pieni di vita, la prova fossilizzata del gigantesco spirito-serpente guardiano che anima il vulcano di fango. La ricerca di buona sorte attraverso strumenti magici è una strategia dei locali per compensare gli effetti disastrosi che il vulcano ha avuto sulle loro vite. Lusi è così contemporaneamente un'entità sia spirituale che geotermica, un «vengeful and angry *geospirit*» (ivi: G131, corsivo mio). Il fango è *cosmopolitico*, allo stesso tempo simbolo necropolitico e agente cosmologico. L'anima riconosciuta a fango e pietre è il segno della spettralità che caratterizza la nostra era:

«the spectrality of the Anthropocene is full of ghosts of many kinds. There are the old ghosts of carbon-based industry, the specters of corrupt politics, and the God-tricks of conventional science, to be sure. But there are also the spirits of a different, emergent kind of politics, a *symbiopolitics*» (ivi: G136, corsivo mio)

L'attuale pandemia è forse la prova più evidente di come l'Antropocene sia basato su un ordine di rapporti di potere che non può portare a nulla di diverso dalla nostra stessa estinzione. Il paesaggio apocalittico attuale tuttavia, è anche abitato da spiriti diversi da fantasmi vendicativi e mostruosi. Nella morte e nella distruzione, emergono nuove costellazioni di *life*, *nonlife* e *afterlife*, spiriti da cui possiamo imparare a vivere tra le macerie. Attraverso nuove forme di impegno con queste entità more-than-human possiamo ancora sperare di avere una possibilità di fronte a una prospettiva di morte sempre più concreta, seguendo l'esempio degli indonesiani con Lusi. La

perdita della capacità di distinguere la vita dall'inanimato serba la promessa di una *simbiopolitica* possibile, di una nuova collaborazione tra una scienza e una politica alternative, capaci di ascoltare gli spiriti e riscoprire il potere sovranaturale di assemblaggi inediti.

Questa dunque la prospettiva, l'ultima speranza finale di un'umanità sempre più coinvolta in intrecci multispecifici e cosmopolitici, ma tuttora incapace di ascoltarli. Un cambiamento serve e serve subito. Se i disastri sono un motore di mutamento sociale, una pandemia globale mi sembra l'ultima tragica occasione per gettare le basi di una politica simbiotica e non basata sulla morte dei più per assicurare la sopravvivenza di pochi. Il contagio della diversità può essere il punto di partenza per una profonda comprensione partecipativa della rete della vita. Che la diversità sia legata ad un'ontologia di comunità umane indigene o all'intreccio relazionale con creature more-than-human (dai virus agli spiriti), è fondamentale riconoscersi come parte di esso. Solo attraverso il coinvolgimento in assemblaggi di socialità multispecifiche e polifoniche è possibile tentare di immaginare e costruire un mondo vivibile.

Vorrei terminare con una riflessione sul bisogno di spazi aperti. Sicuramente sono considerazioni che partono da un sentimento attuale e largamente diffuso in un contesto di limitazioni di mobilità e distanziamento sociale. È la prima volta, almeno per le generazioni più giovani, che sperimentiamo un periodo così lungo in cui si è più o meno sempre costretti in luoghi chiusi e privati. Vorrei provare a leggere la potenzialità che si cela nel *tornare all'aperto* in particolare ora che ne abbiamo tutti visceralmente esperito la mancanza. Forse stavolta riusciremo a sentirci parte di quell'*unintended design* dell'ecosistema del mondo (infra: 107) e a trovare lo spazio di libertà necessaria per partecipare all'immaginazione creativa della modalità di sopravvivenza in un pianeta al collasso.

Non voglio parlare di rinascita e ben che meno rifarmi a una speranza illusoria di un domani incerto e indefinito. Penso tuttavia che per immaginare un mondo altro serva anche *spazio libero* concettuale, metaforico e concreto. Ora che siamo abituati al ristretto spazio delle quattro mura di casa, non possiamo perdere l'opportunità che l'esperienza dello spazio aperto ci coinvolga a tal punto da voler cambiare tutto. Il poeta e scrittore Matteo Meschiari annota:

«Ci vuole qualcosa di completamente diverso, qualcosa di così diverso che tutti i nostri spauracchi appariranno davvero tali, svergognando come un gioco da dopocena le nostre appassionate dispute politiche [...]. Bisogna pensare prima di tutto alla libertà in sé, a una sorgente esterna, radicata nell'Altrove, in qualcosa che non è solo a-statale, a-sociale, an-archico, ma che è addirittura inumano. Questo Altrove è la terra» (2017: 37-38).

Per far ciò è necessario farsi spazio, lasciare il vuoto tale o addirittura allargarlo per espandere il margine creativo di quella che lo studioso chiama «geoanarchia» (ivi: 31). Questo termine non vuole riferirsi solo a una riflessione sui modi armonici di sostentamento dell'uomo sulla terra, ma «deve essere ancora e soprattutto un metodo, una via cognitiva che sappia trarre novità e libertà di pensiero dalla terra: riserve e campi per la mente» (ibid). Lo spazio vuoto, delineato in questi termini, permette una forma di *niente* opposta a quella esistenzialmente drammatica descritta dalla Teller. Oltre ad un'apparente assenza di senso, lo spazio aperto nasconde la potenza della creazione, inedita e prima inammissibile, dell'immaginazione di infiniti *otherwise*. Il vuoto anarchico che si cela nell'esperienza del paesaggio ricorda l'idea di «infinito antropologico» delineata dall'antropologo Francesco Spagna: un infinito che irrompe «non tanto come idea astratta che filtra da un altrove, piuttosto come pre-sentimento di un infinito-nel-mondo, riverberato dalla scoperta dei mondi infiniti» (2015: 26).

Partecipare all'anarchia della terra, a quell'incomprensibile che matematica e statistica non riescono a esaurire. *Farsi spazio* nel senso di *diventare spazio, essere paesaggio*, provare a parlare quel linguaggio eretico e polifonico delle performance di vita liminari perché

«la vera anarchia non è storica, è geografica, dinamica come i paesaggi della terra, come le linee di costa lavorate dai ghiacci quaternari, come le dune del Gobi. Andatevene allora. Uscite nelle terre esterne, e sarete il vero scandalo» (ivi: 40).

Questa forma di esperienza geonarchica ha la potenzialità di diventare intimamente rivoluzionaria e lo sconvolgimento del diventare altro si rende traducibile in forme linguistiche altrettanto inesplorate come può essere la poesia. Penso a Hartur Ribaud, ad esempio, e alle sue inesplorate forme liriche successive all'illuminazione del «*JE est un autre*» (2011: 141). Lo scandalo dell'otone che si desta tromba e del poeta che si fa veggente di cosmologie altre e senza fine. Similmente Herman Hesse racconta:

«non distinguo tra gli istinti e le pulsioni al mio interno e il concerto di crescita che mi avvolge dall'esterno con migliaia di voci. [...] Per un attimo sento profondamente che mai la fugacità della mia forma e l'attrazione della metamorfosi – in pietra, terra, pianta di lampone, radice d'albero. [...] Domani, forse dopo domani, tra poco, presto sarò te, sarò fogliame, sarò terra, sarò radice» (2015: 125-126).

Questa tensione ideativa verso un infinito anarchico, questa spinta ideale ad essere natura mi sembra, oggi più che mai, da riconoscere e cavalcare. Se l'obbiettivo, come nuovamente dichiara l'IPCC nell'ultimo report, è quello di «limiting cumulative CO2 emissions, reaching at least net zero CO2 emissions » (2021), il cambiamento deve essere radicale, sconvolgente, rivoluzionario, scandaloso. Uscire e lasciarsi *contagiare* e *contenere* dallo spazio vuoto e infinitamente altro:

questo è forse il mezzo per affrontare creativamente l'era di crisi climatica e pandemica che viviamo.

Bibliografia

Albert, B. 2010. *Post-scriptum*, in D. Kopenawa e B. Albert, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.), Milano, Nottetempo, 2018, (or. 2010), pp. 710-770.

Alexander, D. 1993. *Il tempo e lo spazio nello studio dei disastri*, cit. in Ligi 2009.

———. 2000. *Confronting Catastrophe*, cit. in Ligi 2009.

Anonimo. 2001. *Desert*, Stac an Armin Press, cit. in A. L. Tsing (2021), *Il fungo alla fine del mondo*, (trad. it.), Rovereto, Keller editore, pp. 25.

Arthur, W. B. 1985. *Competing Technologies and Lock-in by Historical Small Events: The Dynamics of Allocation Under Increasing Returns*, in Schwarz e Thompson 1993, pp.65-96.

Avallone, G. 2015. *Introduzione. La prospettiva dell'ecologia-mondo e la crisi del capitalismo*, in J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, (trad. it.), Verona, ombre corte, pp.7-23.

Barbero, A., Leonardi, E. 2017. *Introduzione. Il sintomo-Antropocene.*, in J. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, verona, Ombre corte.

Barca, S. 2016. *The Political in Environmental History*, Keynote Speech alla conferenza “Historical Materialism”, cit. in Barbero e Leonardi 2017.

Basilov, V. N. 2019. *Il cosmo quotidiano vissuto dello sciamano: un tentativo di formulare una più precisa definizione di sciamanesimo*, in S. Beggiora (a cura di), *Il cosmo sciamanico*, Milano, Franco Angeli, pp. 346-361.

Bignall, S., Braidotti, R. 2019. *Posthuman Systems*, in R. Braidotti, S. Bignall, a cura di, *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, Londra, Rowman & Littlefield International Ltd, pp.11-29.

Bignall, S., Rigney, D. 2019. *Indigeneity, Posthumanism and Nomad Thought. Transforming Colonial Ecologies*, in R. Braidotti, S. Bignall, a cura di, *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, Londra, Rowman & Littlefield International Ltd, pp.159-182.

Bolin, R., Standford, L. 1999. *Constructing Vulnerability in the First World: The Northridge Earthquake in Southern California, 1994*, in Hoffman e Oliver-Smith 1999, pp. 89-112.

Bourdieu, P. 1970. *La Maison Kabyle ou le monde renversé*, in E.R. Leach, D. Hymes, et al., a cura di, *Studies in general Anthropology*, Parigi, Mouton, pp.739-758.

Branca, D. 2019. *Sciamanismo andino e le componenti animiche aymara*, in S. Beggiora, a cura di, *Il cosmo sciamanico*, Milano, Franco Angeli, pp. 269-286.

Brecht, B. 1963. *Vita di Galileo*, Scena IX, Torino, Einaudi (ed.or. 1955).

Browner, C., Press, NA. 1995. *The normalization of prenatal diagnostic screening*, cit. in T. M. Gammeltoft, A. Wahlberg, 2014, *Selective Reproductive Technologies*, Annual Review of Anthropology, 2014. 43:201–16.

Bubandt, N. 2017. *Haunted Geologies. Spirits, stones, and the necropolitics of the Anthropocene*, in A.L. Tsing, H. Swanson et al., a cura di, *Arts of living on a damaged planet. Ghosts of the Anthropocene*, Minneapolis, Londra, University of Minnesota Press, pp. G121-141.

Button, G. 1999. *The Negation of Disaster: The Media Response to Oil Spills in Great Britain*, in Hoffman e Oliver-Smith, 1999, pp. 113-132.

———. 2002. *Popular Media Reframing of Man-Made Disasters: A Cautionary Tale*, in Hoffman e Oliver-Smith 2002, pp. 143-158.

Colajanni, A. 2020. *Il 'prospettivismo' e le 'ontologie' indigene amerinde*, in *Rivista di antropologia contemporanea* 1/2020, Bologna, Società editrice Il Mulino, pp. 9-54.

Connell, R. 2011. *Questioni di Genere. Seconda edizione*, (trad. it.) Bologna, Società editrice Il Mulino, (ed. or. 2009).

Consigliere, S. 2014. *La molteplicità dei mondi*, in Id., a cura di, *Mondi multipli*, vol. 1, Pompei, Kajak, pp. 19-38.

Croll, E., Parkin, D. 1992. *Bush Base-Forest Farm: Culture, Environment, and Development*, London: Routledge, in P. Hornborg 2004, *Ecology as semiotics. Outlines of a contextualist paradigm for human ecology*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, (trad.it.), Taylor & Francis e-Library, Abingdon (ed.or. 1996), pp. 50.

De Marchi, B. 2001, *Il rischio ambientale*, Bologna, Il Mulino, pp. 85-124.

De Martino, E. 1952. *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, cit. in Ligi 2009.

———. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, pp.602.

Dean, B. 1981. *The Peripheral Nature of Scientific and Technological Controversy in Federal Policy Normation*, in Schwarz e Thompson 1993, pp.65-96.

Deleuze, G. 2004. *Nomadic Thought*, in D. Lapoujade, *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*, ed., M. Taormina, trans. New York: Semiotext(e), pp.252–61.

Deleuze, G., Guattari, F. 1996. *Che cos'è la filosofia?*, (trad. it.) Torino, Einaudi (or. 1996).

Descartes, R. 1969, *Discorso sul metodo*, cit. in Barbero e Leonardi 2017.

Descola, P. 1992. *Societies of Nature and the Nature of Society*, in A. Kuper, a cura di, *Conceptualizing Society*, Londra, Routledge, pp. 107-126.

———. 2004. *Constructing natures. Symbolic ecology and social practice*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (or. 1996), pp.82-102.

———. 2014. *Beyond Nature and Culture*, in G. Harvey, a cura di, *The Handbook of Contemporary Animism*, Routledge, New York (or. 2013), pp.77-91.

———. 2019. *Modi di essere e forme di dipendenza*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.), Macerata, Quodlibet, (or. 2014), pp. 93-106.

Descola, P., Pálsson, G. 2004. *Introduction*, in P. Descola, G. Pálsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (or. 1996), pp.1-21

Douglas, M. 1992. *Rischio e colpa*, Routledge, Londra, p.123-166.

Fagotto, M. 2009. *Bood Oil: la guerra dimenticata nel Delta del fiume Niger*, in PeaceReporter, *Guerra alla Terra. I conflitti nel mondo per la conquista delle risorse*, Milano, Edizione Ambiente S.r.l.

Fanon, F. 1961. *Della violenza*, in *I dannati della terra*, (trad. it.) Roma, Edizioni di Comunità 2000, pp. 4-51.

Ferguson, J. 1994. *The Anti-Politics Machine*, Minneapolis, University of Minnesota Press, (ed. or. 1990).

———. 2006. *Introduction*, in *Global Shadow*, Durham, Duke University Press, pp.1-23.

Ferguson, N. 2011. *Civilization. The West and the Rest*, Londra, Penguin Press.

Gammeltoft, T. M., Wahlberg, A. 2014. *Selective Reproductive Technologies*, Annual Review of Anthropology, 2014. 43:201–16.

Geertz, C. 1964. *The Transition to Humanity*, cit. in Ingold 2001.

———. 1987. *Interpretazione di culture*, (trad. it.) Bologna, Il Mulino, (or.1973) pp. 65.

Giddens, A. 1979, *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkely.

———. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkely.

Gorz, A. 2015. *Ecologia e libertà*. cit. in Barbero e Leonardi 2017.

Haraway, D. J. et al. 2016. *Anthropologists are Talking. About the Anthropocene*, cit. in Barbero e Leonardi 2017.

Harding, S. 2013. *Towards an animistic science of the Earth*, in G. Harvey, a cura di, *The Handbook of Contemporary Animism*, Abingdon, Routledge, pp. 373-384.

Heidegger, M. 1991. “*Costruire, abitare, pensare*”, cit. in Ingold 2001 (or. 1952).

Helen, I. 2004. *Technics over life: risk, ethics and the existential condition in high-tech antenatal care*, cit. in T.M. Gammeltoft, A. Wahlberg 2014.

Henare, A., Holbraad, M., Wastell, S. 2007. *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, (a cura di), New York, Routledge.

Hesse, H. 2015. *Camminare*, (trad. it.) Prato, Piano B edizioni.

Hewitt, K. 1983. *Interpretations of Calamity*, cit. in, G. Ligi 2009.

Hird, M. 2012. *Volatile Bodies, Volatile Earth: Toward an Ethic of Vulnerability*, in G. Martin, U. Munster, *Why Do We Value Global Diversity?: Biocultural diversity in a global context*. Rachel Carson Center Perspectives 9: 67–72, in A. L. Tsing 2014.

Hoffman, S. M., Oliver-Smith, A. 1999. *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, (a cura di) Londra e New York, Routledge.

—————. 2002. *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*, (a cura di) New Mexico, School of American Research Press.

—————. 2002. *Introduction: Why Anthropologists Should Study Disasters*, in Hoffman e Oliver-Smith 2002, pp. 3-22.

—————. 2002. *The Monster and the Mother: The Symbolism of Disaster*, in Hoffman e Oliver-Smith 2002, pp. 113-141.

Hornborg, A. 1992. *Machine Fetishism, Value, and the Image of Unlimited Good: Towards a Thermodynamics of Imperialism*, cit. in Hornborg 2004, pp. 54.

—————. 2004. *Ecology as semiotics. Outlines of a contextualist paradigm for human ecology*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, (trad.it.), Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), pp.45-62.

Hountondji, P. 1997. *Recentring Africa*, Dakar, Codesria.

Hutcheon, L. 1989. *The Politics of Postmodernism*, cit. in Mellino 2005.

Hviding, E. 2004. *Nature, culture, magic, science. On meta-languages for comparison in cultural ecology*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), pp.165-184.

Influencemap, 2019. *Big Oil's Real Agenda on Climate Change*, <https://influencemap.org/report/How-Big-Oil-Continues-to-Oppose-the-Paris-Agreement-38212275958aa21196dae3b76220bddc>

Ingold, T. 1992. *Editorial*, in «Man», 27 (4), pp. 693-696.

———. 1993. *Tool-use, Sociality and Intelligence*, in K. R. Gibson, T. Ingold, a cura di, *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 443.

———. 2001. *Ecologia della cultura*, a cura di, C. Grasseni, F. Ronzon, Roma, Meltemi ricerche.

———. 2002. *Culture and the perception of the environment*, in E. Croll, D. Parkin, a cura di, *Bush base: forest farm Culture, environment and development*, Abingdon, Routledge, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1992) pp.39-56.

IPCC, 2012. *Managing the Risks of Extreme Events and Disasters to Advance Climate Change Adaptation. Special Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, New York, Cambridge University Press.

IPCC, 2021. *Summary for Policymakers*. in: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [MassonDelmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S. L. Connors, C. Péan, S. Berger, N. Caud, Y. Chen, L. Goldfarb, M. I. Gomis, M. Huang, K. Leitzell, E. Lonnoy, J. B. R.

Matthews, T. K. Maycock, T. Waterfield, O. Yelekçi, R. Yu and B. Zhou (eds.)). Cambridge University Press. In Press.

IPBES, 2020. *Workshop Report on Biodiversity and Pandemics of the Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, Daszak, P., Amuasi, J., das Neves, C. G., Hayman, D., Kuiken, T., Roche, B., Zambrana-Torrel, C., Buss, P., Dunderova, H., Feferholtz, Y., Földvári, G., Igbino, E., Junglen, S., Liu, Q., Suzan, G., Uhart, M., Wannous, C., Woolaston, K., Mosig Reidl, P., O'Brien, K., Pascual, U., Stoett, P., Li, H., Ngo, H. T., IPBES secretariat, Bonn, Germany, DOI:10.5281/zenodo.4147317.

Keucheyan, R. 2019. *La natura è un campo di battaglia*, (trad. it.) Verona, ombre corte (ed. or. 2014).

Khanna, S. K. 2010. *Fetal/Fatal Knowledge: New Reproductive Technologies and Family-Building Strategies in India*, cit. in Gammeltoft, Wahlberg 2014.

Kopenawa, D., Albert, B. 2018. *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, (trad. it.) Milano, Nottetempo, (or. 2010).

Latour, B. 1995. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, (trad.it.) cit. in Mancuso 2020.

———. 2019. *Perché la critica ha finito il carburante? Dalle matters of fact alle matters of concern*, in B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, (trad. it.) cit. in Mancuso 2020 (or. 2004).

Lauritzen, SO., Ohman, SG., Saltvedt, S. 2007. *A normal pregnancy? Women's experiences of being at high risk after ultrasound screening for Down syndrome*, cit. in Gammeltoft, Wahlberg 2014.

Lévi- Strauss, C. 1963. *Totemism*, Harmondsworth, Penguin, pp.89

———. 1964. *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, cit. in P. Descola 2004.

———. 1980. *Mito e significato*, Milano, il Saggiatore.

Ligi, G. 2009. *Antropologia dei Disastri*, Bari, Editori Laterzia.

———. 2016. *Laponia. Antropologia e storia di un paesaggio*, Milano, Unicopli.

Lovelock, J. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. cit. in Harding 2013, pp. 373-384.

Magris, C. 1997. *Microcosmi*, Milano, Garzanti.

Malinowski, B. 1973. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, (trad. it.) Roma, Newton Compton, (ed. or. 1922), pp. 286-872.

Mancuso, A. 2020. *La 'svolta ontologica' e le questioni epistemologiche in antropologia*, in *Rivista di antropologia contemporanea 1/2020*, Bologna, Società editrice Il Mulino, pp. 55-89.

Mazur, A. 1981. *The Dynamics of Technical Controversy*, in Schwarz e Thompson 1993, pp. 65-96.

Mbembe, A. 2003. *Necropolitics*, *Public Culture* 15, no.1 (2003): 11–40. cit. in Budandt 2017.

Mellino, M. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi editore, pp.113-150.

Meschiari, M. 2017. *Geoanarchia. Appunti di resistenza ecologica*, Roma, Armillaria.

Nothnagel, D. 2004. *The reproduction of nature in contemporary high-energy physics*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), pp. 257-273.

Odum, E.P. 1989. *Ecology and our Endangered Life-Support Systems*, in Hviding 2004, p.168.

Oliver-Smith, A. 1999 (a). *The Brotherhood of Pain: Theoretical and Applied Perspective on Post-Disaster Solidarity*, in Hoffman e Oliver-Smith 1999, pp. 156-172.

———. 1999 (b). *Theorizing Disasters: Nature, Power, and Culture*, in Hoffman e Oliver-Smith 2002, pp. 23-48.

Oppel, R., Gebeloff, R., et al. 2020. *The Fullest Look Yet at the Racial Inequity of Coronavirus*, The New York Times, 05.07.2020.

Patel, T. 2007. *Informal social networks, sonography and female foeticide in India*, cit. in Gammeltoft e Wahlberg 2014.

Pérez-Vitoria, S. 2016. *Manifesto per un XXI secolo contadino*, (trad. it.) Milano, Jaca Book, pp. 17-21.

Prince, S. H. 1920. *Catastrophe and Social Change. Based upon a Sociological Study of the Halifax Disaster*, cit. in Ligi 2009.

Pugh, S. 1988. *Garden—Nature—Language*, cit. in Nothnagel 2004.

Quarantelli, E., Wenger, D., 1987. voce *Disastri*. in F. De Marchi, A. Ellena, B. Catarinussi, a cura di, *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Milano, San Paolo, pp.675.

Remotti, F. 2002. voce *Maleficio*, in P.P. Portinaro, a cura di, *I concetti del male*, Einaudi, Torino, pp. 148.

Richards, P., Ruivenkamp, G. 2004. *New tools for conviviality. Society and biotechnology*, in P. Descola, G. Palsson, a cura di, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Abingdon, Taylor & Francis e-Library, (ed. or. 1996), pp.275-295.

Rimbaud, A. 2011. *Opere*, (trad. it.), a cura di, I. Margoni, Milano, Feltrinelli Editore (ed.or. 1964).

Roy, A. 2021. *La catastrofe indiana*, (trad.it.) Internazionale (1408), 07.05.2021, pp.46-53.
<https://www.theguardian.com/news/2021/apr/28/crime-against-humanity-arundhati-roy-india-covid-catastrophe>

Scheper-Hughes, N. 2000. *Il sapere incorporato. Pensare con il corpo in antropologia medica critica*, in Borofsky, a cura di, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi editore (or. 1994)

Schwarz, M., Thompson, M. 1993. *Il rischio tecnologico. Differenze culturali e azione politica*, (a cura di) E. Bianchi, Milano, Guerini e Associati, pp.39-52.

Sharkey, P. 2007. *Survival and death in New Orleans. An empirical look at the human impact of Katrina*, cit. in Keucheyan 2019.

Shiva, V. 2009. *Ritorno alla Terra. La fine dell'ecoimperialismo*, (trad. it), Roma, Fazi Editore, pp.3-77.

Spagna, F. 2015. *L'infinito antropologico*, Milano, Mimesis Edizioni.

Steinberg, T. 2006. *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America*, New York, Oxford University Press.

Swanson, H.A., Lien, M.E., Ween, G.B. 2018. *Introduction. Naming the Beast – Exploring the Otherwise*, in Swanson, H.A., Lien, M.E., Ween, G.B., a cura di, *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations*, Oxford (New Carolina), Duke University Press Books, pp.1-30.

Taylor, JS. 2008. *The Public Life of the Fetal Sonogram: Technology, Consumption, and the Politics of Reproduction*, cit. in Gammeltoft e Wahlberg 2014.

Teller, J. 2018. *Niente*, (trad. it.) Milano, Feltrinelli Editore (ed. or. 2000).

Thompson, M. 1983. *A cultural Basis for Comparison*, in H. Kunreuther, J. Linnerooth, a cura di, *Risk Analysis and Decision Process: The Siting of Liquefied Energy Gas Facilities in Four Countries*, Berlino, Springer-Verlag, pp. 233-260.

Tr`an, M.H. 2011. *Global debates, local dilemmas. Sex-selective abortion in contemporary Vietnam*, cit. in Gammeltoft e Wahlberg 2014.

Tsing, A. L. 2014. *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, in K. Hastrup, a cura di, *Anthropology and Nature*, New York, Routledge, pp.27-42.

———, 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, New Jersey, Princeton University Press.

———. 2018. *Nine Provocations for the Study of Domestication*, in H.A. Swanson, M.E. Lien, G.B. Ween, a cura di, *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations*, Oxford (New Carolina), Duke University Press Books, pp.231-251.

Turner, A., Kopenawa, D. 1991. Intervista all'American Anthropological Association, si veda: <http://www.aaanet.org/committees/cfhr/Report-of-the-Special-Commission-to-Investigate-the-Situation-of-the-Brazilian-Yanomami.cfm> in D. Kopenawa, B. Albert 2018.

Uexküll, J. Von, 1957. *A stroll through the Worlds of Animals and Men: a Picture Book of Invisible Worlds*, cit. in Ingold 2001.

UNFCCC, 2019. *Values of Indigenous Peoples Can Be a Key Component of Climate Resilience*, ARTICLE /06 SEP, <https://unfccc.int/news/values-of-indigenous-peoples-can-be-a-key-component-of-climate-resilience>.

Unnithan-Kumar, M. 2010. *Female selective abortion—beyond “culture” : family making and gender inequality in a globalising India*, cit. in Gammeltoft e Wahlberg 2014.

Varzi, A. 2005. *Ontologia*, cit. in Mancuso 2020.

Vereni, P. 2020. *A scuola dal virus? Pandemia e doppi legami del sistema educativo*, in *Rivista di antropologia contemporanea 1/2020*, Bologna, Società editrice Il Mulino, pp.217-226.

Viveiros de Castro, E. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, in «*Mana*», 2, (2), pp. 115-144, cit. in Colajanni 2020.

———. 2011. *Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes and Other Truths*, *Common Knowledge* 17, no. 1: 128–45, in Colajanni 2020.

—————. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February- March 1998*, London-Manchester, HAU Master Class Series, pp.45-129.

—————. 2017 (a). *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, (ed. or. 2009) cit. in Colajanni 2019.

—————. 2017 (b). *Il messaggio della foresta*, <http://www.ibridamenti.com/viveiros-de-castro-introduce-la-caduta-del-cielo/>.

—————. 2019 (a). *Chi ha paura del lupo ontologico? Alcuni commenti su un dibattito antropologico in corso*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (trad.it.) pp. 275-298, cit. in Colajanni 2019.

—————. 2019 (b). *Il nativo relativo*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, (or. 2002), pp. 107-144, cit. in A. Mancuso 2020.

Whitman, W. 1991. *Foglie d'Erba*, (trad.it.) Milano, Mondadori (ed. or. 1855).

Wisner, B. 1993. *Disaster Vulnerability: Scale, Power and Daily Life*, cit. in Bolin e Stanford, 1999, pp. 89-112.

Wittgenstein, I. 1973. *Philosophical Investigation*, cit. in Oliver-Smith 1999 (a).

Zaman, M. Q. 1999. *Vulnerability, Disasters, and Survival in Bangladesh*, in S.H. Hoffman, A. Oliver-Smith 1999, pp. 192-212.

Zola, L. 2019. *Alcuni aspetti delle relazioni tra umani e non-umani nello sciamanesimo della Siberia orientale*, in S. Beggiora, a cura di, *Il cosmo sciamanico*, Milano, Franco Angeli, pp. 142-158.