



Nello specchio dell'antropologia: la natura, la cultura, il semiotico*

Franciscu Sedda**

Riassunto: Il saggio analizza una serie di prese di posizione antropologiche – quelle di Lévi-Strauss, Geertz, Clifford, Appadurai, Latour, Viveiros de Castro, Descola in particolare – che hanno al centro il rapporto natura/cultura. Esso mostra la ricchezza di visioni e strategie insite in queste posizioni, quanto le loro complesse e spesso inavvertite correlazioni. Il saggio mostra come i *raddoppiamenti* della natura e della cultura, così come i tentativi di trovare *scappatoie* all'opposizione, assumano significato in relazione alla semiotica e possano ispirare nuovi modelli per pensare la cultura. In particolare il lavoro antropologico ci darà modo di individuare nel *semiotico* quella dimensione relazionale che sta al fondo tanto della natura quanto della cultura, che attraversa l'umano e il non umano, che ci sfida come semiotici a ripensare il valore e la forma del nostro stesso relazionalismo.

Parole-chiave: semiotica; antropologia; cultura; relazionalismo; ontologia.

* DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2021.182112> .

** Professore Associato presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali dell'Università di Cagliari, Sardegna, Italia. E-mail: franciscu.sedda@gmail.com . ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1179-3651>.

1. Pensarsi attraverso i propri gemelli

Le nostre definizioni di cultura sono parte stessa del gioco che vorrebbero spiegare se non addirittura risolvere. Dicendo cultura o evocando le culture, discettando del valore della cultura in generale o dello statuto di una cultura in particolare, persino scrivendo contro la cultura, perorando l'idea che le culture non esistano e che lo stesso concetto di cultura vada superato, stiamo sempre inventando (ma se preferite, posizionando, instaurando) noi stessi in relazione ad una qualche idea di cultura densa di significato e valore.

Per questo non possiamo smettere di ritornare sul tema del rapporto fra semiotica e cultura. Io qui, però, vorrei farlo in modo obliquo, allusivo. Non solo per motivi di spazio e tempo ma anche per fedeltà all'idea che ci si conosce solo attraverso l'altro. O ancor meglio, solo sentendo e scoprendo se stessi, la propria presenza, nel momento del contatto trasformativo con l'alterità.

L'alterità che andrò a prendere in considerazione è di quelle complesse, una sorta di gemello: l'antropologia culturale.

Per non rimanere schiacciati dalla mole di definizioni antropologiche di cultura che andrebbero affrontate tenteremo un percorso sintetico, il più possibile motivato, fra prese di posizione esemplari che hanno al centro il rapporto natura/cultura. Cercheremo di far risaltare la ricchezza di visioni e strategie sviluppate nel tentativo di gestire questa opposizione fondamentale. Mostreremo anche come questo trattamento della materia si correli a posizionamenti disciplinari e si concateni a questioni socio-politiche più generali. Ma soprattutto vorremmo mostrare come esso ci offra l'occasione per pensare il semiotico come dimensione relazionale che sta al fondo tanto della natura quanto della cultura, che attraversa l'umano e il non umano, che ci sfida come semiotici a ripensare il valore e la forma del nostro stesso relazionalismo.

2. Duplicazioni

Il nostro lavoro sulle definizioni reciproche di natura e cultura si svilupperà attraverso la proiezione di una diacronia sulla sincronia: tratteremo infatti i limiti estremi di un percorso che nell'insieme si lascia cogliere nei suoi tratti sistemici, vale a dire come un campo di posizioni.

Vedremo dunque come nella tensione differenziale fra l'antropologia che Lévi-Strauss propone negli anni Sessanta e quella collegata a diverse figure della scena antropologica statunitense fra gli anni Settanta e Novanta si può scorgere una significativa inversione, che porta da un raddoppiamento della natura ad un raddoppiamento della cultura.

2.1 Duplicazioni naturali

Nell'introduzione alla seconda edizione de *Le strutture elementari della parentela*, datata 1966, Lévi-Strauss opera un ritorno sul tema del rapporto natura-cultura mettendo in scena quello che definiremo un modello di transnaturalità, vale a dire un raddoppiamento traduttivo della natura e del naturale, che coinvolge e stravolge in profondità lo statuto della cultura.

Diciamo fin da subito che gli effetti di tale raddoppiamento non sono inficiati dal fatto che già nella prima edizione del suo importantissimo volume, proprio nella prima pagina del capitolo "Natura e cultura" che apre il libro, Lévi-Strauss sottolinea chiaramente il valore logico e di metodo di tale opposizione:

[...] in difetto di un significato storico accettabile, la distinzione fra stato di natura e stato di società [che con una nota aggiunta alla nuova edizione l'autore ridefinisce "stato di cultura"] presenta un valore logico che ne giustifica pienamente l'utilizzazione come strumento di metodo da parte della sociologia moderna. (Lévi-Strauss, 1967 [1947], p. 39)

Questa apparente cautela, infatti, è in realtà incrinata da almeno due fattori.

Il primo è che il discorso lévi-straussiano tratta nei fatti l'opposizione fra natura e cultura come una distinzione più ontologica che metodologica. La famosa associazione fra la *natura* e tutto ciò che è costante, universale, spontaneo e la *cultura* con tutto ciò che si presenta sotto le fogge della norma, della convenzione, del relativo, del particolare (Lévi-Strauss, 1967, p. 46-47) leva infatti ogni mobilità alla categoria fino ad ingessarla e a lasciare come unica eccezione a questa condizione metastorica il fenomeno dell'incesto. Parafrasando Eco (1968, p. 290-291) si potrebbe dire che lo strutturalismo di Lévi-Strauss parte con le migliori intenzioni operative ma finisce per produrre una nuova ontologia.

Il secondo fattore è ancor più dirompente e per noi decisivo. Si tratta della cornice dentro cui l'opposizione natura-cultura è inserita. Nel tentativo di ribadire il suo statuto non ontologico ci troviamo infatti davanti ad una sorta di mito delle origini, magnificamente e potentemente raccontato da Lévi-Strauss:

L'opposizione della natura e della cultura non sarebbe né un dato né un aspetto oggettivo dell'ordine del mondo. Dovremmo riconoscervi una creazione artificiale della cultura, un'opera difensiva che questa avrebbe scavato tutto intorno a sé perché non si sentiva capace di affermare la sua esistenza e la sua originalità altro che tagliando tutti i passaggi che potrebbero testimoniare la sua originaria connivenza con le altre manifestazioni della vita. [...]

Allora forse si scoprirà che l'articolazione di natura e cultura non riveste l'interessata apparenza di un regno gerarchicamente sovrapposto ad un altro cui il primo sarebbe irriducibile, ma piuttosto quello di una ripresa sintetica, consentita dall'emergenza di certe strutture cerebrali appartenenti anch'esse alla natura, di alcuni meccanismi già montati, che però la vita animale presenta solo in forma slegata e concede solo in ordine sparso. (Lévi-Strauss, 1967[1947], p. 20)

Ben al di là di una pura e semplice mobilitazione a scopo metodologico ci sarebbe dunque, dietro l'opposizione fra natura e cultura, un grande mito fondativo che parla della sottovalutazione dell'origine naturale, verrebbe da dire ctonia, da parte della cultura: in quanto esseri culturali, incapaci o non disposti a riconoscere la nostra appartenenza alla natura, noi umani saremmo dunque votati ad un continuo, inconsapevole, tragico rapporto incestuoso con essa.

Se, come si usa dire in antropologia, prendiamo sul serio il lungo passaggio di Lévi-Strauss, ciò che in esso dobbiamo scorgere è una forma sintetica di transnaturalità. Con questo termine non intendiamo la relazione fra nature differenti in quanto differentemente definite da culture e discorsi differenti. Ci riferiamo piuttosto a quel doppio movimento attraverso cui la cultura si dà come emersione traduttiva dal naturale di una "seconda natura", articolata e capace di sintesi riflessiva, che tuttavia nel momento della sua autodefinizione rifiuta di riconoscere i vincoli e i debiti che essa ha nei confronti della "natura prima". Definendosi e riconoscendosi come cultura, questo nuovo ordine "naturale", espelle la natura fuori di sé. La cultura sarebbe dunque una natura che ha scordato (volutamente) di essere tale. O per usare un'altra immagine, una figlia che ha ripudiato la propria madre.

La transnaturalità, in tal senso, risulta essere sia il rapporto di filiazione complessa fra le due nature, sia il rapporto che queste stabiliscono con la *definizione di natura* che la cultura stessa artificialmente produce per definirsi *in quanto cultura*.

Beninteso, questo modello si fonda su una primarietà del dato naturale non del tutto pacifico, come vedremo quando parleremo di Marshall Sahlins (§2.2.). Sta di fatto che partendo da questo presupposto Lévi-Strauss ne *Il pensiero selvaggio*, dialogando con Sartre e Rousseau, può arrivare ad affermare che non basta "riassorbire alcune umanità particolari in un'umanità generale" ma bisogna "reintegrare la cultura nella natura e, in sostanza, la vita nell'insieme delle sue condizioni fisico-chimiche" (Lévi-Strauss, 1962, p. 269).

Ora è vero che tutto il discorso è inserito in un tentativo di riavvicinare le scienze dell'uomo alle scienze esatte. Ed è altrettanto vero che a questa idea di "riduzione" Lévi-Strauss fa seguire la potente immagine di una riduzione che muta i connotati del terreno in cui l'umanità e la vita si reintegrano, fino al punto

da poter sconvolgere la gerarchia dei livelli in gioco. Resta tuttavia l'idea di una cultura che ritorna, deve ritornare, verso la natura, e che all'apice della riflessione su stessa deve sapersi finalmente pensare *come natura*. Balugina, infine, proprio attraverso un discorso apollineo, improntato a uno scientismo agnostico, qualcosa di dionisiaco: difficile non correre con la mente a Nietzsche e alla sua idea dell'incantesimo dionisiaco, quando non solo si stringe il legame fra uomo e uomo ma è "la natura estraniata, ostile o soggiogata [che] celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione con il suo figlio perduto, l'uomo" (Nietzsche, 1876, p. 25).

Lévi-Strauss a suo modo lo ammette: "Accettiamo dunque il qualificativo d'esteta, per il fatto che crediamo che il fine ultimo delle scienze umane non consista nel costituire l'uomo, ma nel dissolverlo" (Lévi-Strauss, 1962, p. 269).

Dietro la machera scientifica e scienista l'antropologia si rivela come un rito estatico.

2.2 Duplicazioni culturali

A pochi anni di distanza dalla nuova edizione di *Antropologia strutturale* esce negli Stati Uniti un volume che farà epoca. Si tratta di *Interpretazione di culture* di Clifford Geertz (1972). Il suo contenuto è contemporaneamente una forma di avvicinamento e di allontanamento da Lévi-Strauss.

È un avvicinamento nella misura in cui il concetto di cultura che sta al centro dell'opera di Geertz ha a che fare con le dinamiche di produzione del significato e della comunicazione:

Il concetto di cultura che esporrò [...] è essenzialmente un concetto semiotico. Ritenendo, insieme con Max Weber, che l'uomo è un animale impigliato nelle reti di significato che egli stesso ha tessuto, credo che la cultura consista in queste reti e che perciò la loro analisi non sia anzitutto una scienza sperimentale in cerca di leggi ma una scienza interpretativa in cerca di significato. (Geertz, 1972, p. 41)

Al di là delle evidenti differenze con Lévi-Strauss sembra di poter scorgere un'aria di famiglia proprio nella comune focalizzazione sulla questione del significato e ancor di più nel fatto che, poco dopo la definizione riportata, Geertz specifica l'idea di *rete di significati* parlando più precisamente di "una gerarchia stratificata di strutture significative"; una gerarchia di strutture senza cui le sostanze del mondo (come i tic, gli ammiccamenti, i falsi ammiccamenti, le parodie degli ammiccamenti, le prove delle parodie degli ammiccamenti, che egli sta portando ad esempio) non esisterebbero (Geertz, 1972, p. 43-44).

Si potrebbe parlare di un approdo allo strutturalismo. Ammesso e non concesso che di ciò si tratti bisognerebbe tuttavia parlare di uno *strutturalismo senza metodo*, che offre delle raffinatissime analisi grazie alla capacità di Geertz di tessere trame concettuali attraverso esempi icastici e una scrittura a dir poco brillante. Non è un caso che James Clifford (1988, p. 57), analizzando l'autorità etnografica di Geertz vi riscontrerà un'idea di cultura come "assemblaggio di testi". Definizione che potrebbe valere anche per il suo metodo, basato come quello di Geertz sul metacommento di piccoli grandi casi esemplari.

Come detto vi è comunque, almeno a livello di auto-rappresentazione, una vicinanza fra Lévi-Strauss e Geertz. La distanza tuttavia è enorme, in particolare se consideriamo il punto di partenza di Geertz: laddove in Lévi-Strauss è l'opposizione fra natura e cultura, nonché la "riduzione" della seconda alla prima ad essere al centro, in Geertz il punto di partenza è tutto *interno* allo spazio della cultura, dato che si tratta di opporre una nuova definizione di cultura ad una vecchia definizione di cultura.

Più precisamente, il punto di partenza evocato è la definizione di cultura come complesso di conoscenze, credenze, abitudini acquisite data da Edward Burnett Tylor nel volume del 1871 *Primitive culture*. A cento anni di distanza è rispetto a questa definizione di cultura che Geertz marca la differenza. Qui dunque non si parte da un'opposizione fra natura e cultura, che poi si rivelerà essere un'opposizione fra natura 1 e natura 2, ma da quella fra due idee di cultura: come insieme di sostanze o come insieme di forme.

Se quello di Lévi-Strauss era stato un doppio salto mortale all'indietro quello di Geertz è un doppio salto in avanti. O, a seconda della prospettiva, l'inverso. Sta di fatto che in *Interpretazione di culture* il tema del rapporto fra natura e cultura, metodologicamente o ontologicamente inteso, appare assente. Lasciandosi guidare dal parallelo fra questi due giganti dello studio delle culture si potrebbe dire che laddove in Lévi-Strauss si trattava di ricondurre la cultura alla sua matrice naturale, in Geertz si tratta di ricondurre gli oggetti culturali alla loro matrice semiotica.

Siamo arrivati a scorgere un massimo di distanza. Tuttavia dobbiamo notare che una volta aperta la via, almeno implicitamente, ad un divorzio della cultura dall'ambito del naturale la stessa posizione di Geertz poteva apparire poco radicale, ancora troppo vicina al naturalismo.

Per rendersene conto bisogna rivolgersi alla critica che il già citato James Clifford avanzerà alla concezione della cultura propria dell'antropologia interpretativa. Nel suo saggio sull'autorità etnografica, ripreso in un altro libro epocale, *The Predicament of Culture*, egli infatti riterrà l'antropologia interpretativa e la sua idea di cultura ancora debitrice del funzionalismo e questo proprio perché Clifford (1988, p. 313-314) ritrova in essa un residuo di

organicismo. Così Clifford delinea sinteticamente la distanza fra una concezione della cultura segnata da un residuo naturalista (o naturalizzante) e la sua ricerca di una nuova posizione: “dovremmo cercare di pensare le culture non come processi organicamente unificati o tradizionalmente continui ma piuttosto come processi negoziali in atto” (Clifford, 1988, p. 313).

È come se per Clifford si trattasse di tagliare questo invisibile, residuo cordone ombelicale che ancora collega il culturale con il naturale. Come se solo recidendo ogni continuità fra i due domini – compresa quella che si annida persino dietro i ragionamenti culturalisti più espliciti ed avanzati – si potesse cogliere l’“anima” della cultura: quella dimensione semiotica che finirà per essere utilizzata, o evocata, anche quando a distanza di tempo si tratterà di ritrovare i legami fra i due domini (§4).

Continuando con Clifford, non è un caso che proprio laddove egli prova ad operare questo taglio è la stessa idea, lo stesso termine di cultura a farne le spese:

Può darsi che il concetto di cultura abbia fatto il suo tempo. Forse, sulla scorta di Foucault, dovrebbe essere sostituito da una visione di potenti formazioni discorsive dispiegate globalmente e strategicamente. Tali entità non sarebbero più strettamente legate alle nozioni di unità organica, di continuità tradizionale e di un permanente substrato linguistico e locale. Ma in qualsiasi modo venga alla fine superato, il concetto di cultura dovrebbe, penso, essere sostituito da un insieme di relazioni tale da preservare le funzioni relativiste e differenziali del concetto e da sottrarsi all’impiego di essenze cosmopolitiche e di comuni denominatori umani. (Clifford, 1988, p. 313)

Ben prima che Lila Abu-Lughod (1991) critichi il libro di Clifford e Marcus *Scrivere le culture* (1986, eds.), proponendo apertamente di scrivere *contro* la cultura, è lo stesso Clifford ad aprire la via verso un superamento del concetto di cultura. Il punto è che una volta ottenuto lo scalpo della cultura ciò che resta, che emerge o si disvela, non è qualcosa di naturale, come la natura lévi-straussiana o qualche rete neurale cognitivista, ma un puro *relazionalismo*. Per mezzo dell’idea che ciò che conta, ciò che l’antropologia studia, sono *insiemi di relazioni*, ciò che deve saltare per aria sono tanto i residui organicisti che il riferimento alla cultura ancora si porta appresso quanto il fatto che la cultura in generale e le culture nella loro singolarità siano in prima (o ultima) istanza oggetti, sostanze, essenze.

Clifford, ritornando sul tema in *On the Edges of Anthropology*, opererà una peculiare dislocazione di sé. Se da un lato, infatti, affermerà una sorta di continuità con l’idea non-organicista di cultura, dall’altro recupererà proprio l’idea di cultura:

[...] ciascun insieme socio-culturale che si presenta a noi come un nucleo intero è in realtà una sequenza di connessioni e disconnessioni storiche. Un gruppo di elementi è stato combinato per formare un corpo culturale, che è anche una pratica di scomposizione, attraverso antagonismi sostenuti attivamente. (Clifford, 2003, p. 50)

Insomma, la cultura è sì un corpo, ma il corpo di un cyborg o di un'alleanza politica, fatto di differenze affermate o negate, un nugolo di disconnessioni e connessioni in continuo divenire.

Da qui la rivendicazione di un

realismo, radicalmente semiotico e storicista, libero dal naturalismo, e dunque in misura maggiore in grado di cogliere le continuità complicate, irregolari, riassemblate della vita culturale contemporanea. (Clifford, 2003, p. 54)

Lo si sarà notato: questa posizione antropologica mentre riafferma la cesura rispetto al suo grande altro, il naturalismo, si sdoppia internamente. Clifford cerca di tenere insieme semiotica e storia. Tema fondamentale e scivoloso. Da un lato, infatti, richiama il problema dell'inerzia storica, della memoria di ogni processo, della relazionalità diacronica che ogni formazione semiotica riarticola. Da un altro lato, invece di allargare diacronicamente il campo della relazionalità, questa dicotomia può essere sfruttata – ed è stata effettivamente sfruttata nella vulgata di certa antropologia – per introdurre una divisione fra testi e contesti, o ancor più banalmente fra parole e vita, avvalorando l'idea che la semiotica si limiti ai primi laddove l'antropologia si aprirebbe sui secondi.

Non è questo il caso di Clifford che invece con questa mossa afferma quello che chiama *anti-antiessenzialismo*: non un ritorno all'essenzialismo ma una posizione complessa che mira a prendere sul serio le politiche dell'identità. Se infatti l'anti-essenzialismo si era sviluppato in connessione con la sensibilità per l'*ibridità culturale* caratteristica della modernità occidentale e del mondo globalizzato, l'anti-antiessenzialismo emerge in connessione con la necessità di fare i conti con il *culturalismo* (Sahlins, 1994, 2000): la fine del millennio vede infatti l'emergere di un discorso transnazionale sulla cultura, mobilitata in forme e con esiti diversi, non ultimo da quei popoli che l'antropologia di primo Novecento aveva fin troppo velocemente dato per morti o morenti. Questi popoli ora, attraverso la (ri)definizione di una propria cultura sollecitata anche dal discorso antropologico su di essi, affermano la propria esistenza e lottano per un riconoscimento politico-culturale. Insomma, proprio quando le culture e la cultura venivano dichiarate morte dall'antropologia le persone si dimostravano pronte a morire per esse e in loro nome.

S'inserisce qui anche l'idea di un'*autodeterminazione ontologica* dei popoli proposta da Viveiros de Castro, se non fosse che nel caso di Clifford questo ritorno alla cultura in quanto rivendicazione di una storia passata, presente e futura risulta pur sempre un frutto ibrido, un credo deliberato, mentre nell'antropologo brasiliano, così come in Descola, questo processo sembra più nettamente andare verso l'individuazione di ontologie che sono mondi a sé stanti o che rimandano a grandi schemi transtorici di strutturazione delle identità.

Siamo dentro la tensione fra processi e modelli, problematica ben nota nella *tipologia delle culture* (cf. Lotman; Uspenskij, 1973). Una tensione che tornerà in Viveiros de Castro (2009, p. 102-103) proprio nel momento di saldatura fra la doppia semiotica dell'invenzione-convenzione di Wagner e la relazione asimmetrica rizoma-albero di Deleuze e Guattari. Nel caso di Clifford (2003, p. 110) questa tensione si affaccia invece nella distinzione fra identità pragmatiche e identità ideologiche. Seppur fra differenze abissali nel trattamento e nel ruolo che processi e modelli hanno nei due autori ciò che persiste è questa tendenza ad uno sdoppiamento interno al campo culturale, conseguente alla riflessione semiotica su di esso.

Questa dinamica, che abbiamo tratteggiato a partire da Geertz, arriva ad esplicita affermazione nell'introduzione di Arjun Appadurai a *Modernity at Large*, altro influente volume nel dibattito sulle trasformazioni del concetto di cultura. Partendo da una riflessione sulle dimensioni culturali della globalizzazione l'antropologo indiano-statunitense afferma:

La parola cultura, nel suo senso non marcato, può continuare ad essere usata per far riferimento alle molteplici differenze che oggi caratterizzano il mondo, differenze a vari livelli, con diverse valenze, e con conseguenze più o meno ampie a livello sociale. Propongo tuttavia di restringere *cultura*, come termine marcato, a quel sott'insieme di differenze che viene mobilitato per articolare il confine della differenza. Per quanto riguarda il mantenimento del confine, la cultura diviene quindi una questione di identità di gruppo costituita da alcune differenze fra altre. (Appadurai, 1996, p. 29-30)

L'esito di questo ragionamento è quello di postulare una distinzione fra Cultura 1 e Cultura 2:

Cultura 1, che costituisce un archivio potenzialmente infinito di differenze, viene consapevolmente forgiata come cultura 2, il sottoinsieme di quelle differenze che raccoglie i tratti distintivi del gruppo. (Appadurai, 1996, p. 30)

Il distacco dal raddoppiamento naturalista di Lévi-Strauss iniziato con Geertz arriva ad un pieno ribaltamento attraverso il raddoppiamento culturalista

di Appadurai. C'è tuttavia un filo teso, neanche tanto sottile, che da Lévi-Strauss passando per Clifford arriva fino ad Appadurai: si tratta di Ferdinand de Saussure, posto come riferimento del raddoppiamento sopra evocato e occasione di una non scontata autocritica:

Se cultura come sostantivo pare associata a qualche tipo di sostanza secondo modalità che sembrano occultare più di quanto non rivelino, l'aggettivo culturale conduce invece verso il più fertile campo delle differenze, dei contrasti e delle comparazioni. A me pare che questo valore aggettivale di cultura, che si fonda sul nucleo contestualizzante e oppositivo della linguistica saussuriana, sia una delle qualità dello strutturalismo che abbiamo dimenticato troppo facilmente nella nostra furia di attaccarlo per le sue associazioni astoriche, formalistiche, binarie, mentaliste e testualiste. (Appadurai, 1996, p. 28)

Lasciando a dopo le implicazioni di questa connessione di fondo fra due ribaltamenti in apparenza così radicalmente differenti vale la pena prendere in considerazione un ultimo autore, che peraltro non ha mai nascosto il suo debito verso lo strutturalismo.

Marshall Sahlins ha portato il ribaltamento del punto di vista naturalista fin dentro il suo terreno. Sviluppando una critica all'idea di *natura umana* egli ha infatti contestato l'idea che questa possa essere altro dalla cultura. Per farlo l'antropologo parte dai dati paleontologici che dimostrerebbero che certi cambiamenti genetici decisivi per la nostra evoluzione sono avvenuti *dopo* la capacità degli ominidi di mettere in opera forme di attività simbolico-culturale. Ecco parte del suo ragionamento:

*Molto più antica dell'*Homo sapiens*, la cultura è stata una condizione fondamentale per lo sviluppo biologico della specie. La presenza della cultura nel percorso evolutivo umano risale a circa tre milioni di anni fa, mentre l'attuale forma umana risale ad appena quattrocentomila anni fa. (Sahlins, 2008, p. 119)*

Ci sarebbe stata dunque una storia culturale che ha plasmato in modo decisivo la nostra storia biologico-naturale. Ne risulta un raddoppiamento estremo del culturale: la cultura sarebbe la "natura" più propria all'uomo e ciò che nell'uomo è reputato "natura" – il corpo e il cervello, ad esempio – sarebbe stato a sua volta plasmato dalla cultura:

*Questa intelaiatura simbolica che avvolge il corpo, i suoi bisogni e le sue pulsioni è stato l'effetto denso di significato della lunga storia della selezione culturale da cui è emerso l'*Homo sapiens*. (Sahlins, 2008, p. 121)*

Con Sahlins ci spingiamo dunque verso il crinale di una visione radicalmente culturalista, per cui non solo la cultura ricomprende dentro di sé la definizione di ciò che è natura ma anche ciò che noi generalmente reputiamo natura sarebbe di fatto una “seconda cultura”. Se quella di Lévi-Strauss si poteva definire una posizione *transnaturalista*, dato che la natura attraversava la cultura e la vedeva come una sua traduzione, quella di Sahlins potrebbe essere considerata come una posizione *transculturalista*, qui infatti è la cultura ad attraversare la natura, che risulta così essere esito di una sua traduzione.

Andrebbe tuttavia notato che nel primo caso si trattava di dissolvere l'uomo riportandolo alla vita materiale, colta nelle sue radici chimico-fisiche, mentre nel secondo si tratta di riportare il corpo, con il suo cervello e le sue pulsioni, alle sue radici culturali. Dietro queste magistrali e provocatorie riduzioni si staglia l'ombra dell'intraducibile: tutte le traduzioni, anche le migliori, le più ardite, producono residui in attesa di essere tradotti altrimenti.

3. Scappatoie

Mentre una parte dell'antropologia, spinta dal tema dell'ibridità culturale, divorziava dalla natura fino a raddoppiare il concetto di cultura, un'altra parte, spinta da un altro tipo di ibridi, quelli fra umani e non umani, cercava delle vie di fuga dalla dicotomia natura-cultura. Vedremo di analizzare e comparare velocemente alcune di queste scappatoie dal campo di posizioni fin qui tracciato per poter poi trarre delle conclusioni generali.

3.1 Pluralizzazioni

La prima di queste scappatoie, in ordine cronologico, è la rilettura del rapporto natura/cultura proposta in *Non siamo mai stati moderni* da Bruno Latour (1991).

Secondo Latour il rapporto di divisione e di estraneità reciproca fra i due domini – simbolizzato dalla sbarra che separa natura/cultura – sarebbe infatti il prodotto di una specifica ontologia, quella occidentale, o ancor meglio dei Moderni. La relativizzazione di questa opposizione apparentemente universale – e apparentemente omologa a quella fra natura e società, non umani e umani – porterebbe a notare che essa è il prodotto di un processo di purificazione che separa i due domini a livello meta-descrittivo proprio per consentire che essi nella pratica vengano ancor più profondamente intrecciati e liberamente ibridati. Questa ontologia (o ideologia?) *dualista* dei moderni avrebbe, nel suo cammino trionfale, occultato che vi sono altre ontologie, in particolar modo quella *monista* dei premoderni, in cui l'auto-descrizione di un cosmo ibrido produrrebbe, di converso, una limitazione dell'espansione pratica dell'ibridazione: “Saturando di

concetti le commistioni di divino, di umano e di naturale, [i premoderni] ne limitano l'espansione pratica", tanto che "L'impossibilità di modificare l'ordine sociale senza cambiare quello naturale (e viceversa) costringe i premoderni, da sempre, a procedere con estrema cautela" (Latour, 1991, p. 58; vedi anche p. 169-170).

Come si vede le due ontologie, quella monista e quella dualista, si comportano come i linguaggi monoplanari (simbolici) e i linguaggi biplanari (segnici) postulati da Hjelmslev (1961). Nel primo caso l'isomorfismo punto per punto delle due forme le porta a fondersi e funzionare come fossero un'unica semiotica che mentre abbatte la distinzione fra i due domini, rendendo i segni massimamente efficaci, congela tuttavia la libera ri-articolazione delle forme dell'espressione e del contenuto che reggono la manifestazione segnica.

Differentemente dal monismo premoderno nel caso del dualismo moderno la difformità nell'articolazione di una forma (in funzione di espressione) rispetto all'altra (in funzione di contenuto) apre alla sperimentazione di nuove correlazioni che modificano costantemente entrambe le forme. In questo caso ciò che nasce come arbitrario e convenzionale, come risultante di uno spazio di conflitti descrivibili anche come una contesa fra diverse ipotesi fra associazioni sintagmatiche e opposizioni paradigmatiche di elementi (Latour, 2000), viene, più o meno velocemente, assunto e percepito come motivato, secondo lo schema che dal *fatticcio*, porta al *fatto* e poi al *feticcio* (Latour, 1996; Fabbri, 1998, p. 81-84).

Nel monismo, proprio perché il cosmo è pensato come un unico piano ibrido, le cui componenti sono saldate in modo puntuale, o sono forse persino indistinguibili, è praticamente impossibile intervenire senza creare disordine ed esporre il collettivo al rischio di una trasformazione incontrollata. Nel dualismo, proprio perché i due domini sono pensati come separati, si può sperimentare con più libertà e tranquillità l'aggancio e la saldatura fra alcune delle loro componenti, pagando tuttavia il costo di sottovalutare il lavoro di mistura che rende così dinamica la propria forma di vita.

Come si può intuire non vi è un privilegio dell'uno rispetto all'altro modello, ma due modi differenti di articolare *relazioni interne a una serie* e *relazioni fra due serie*. Da questo punto di vista a priori siamo sempre tutti posizionati in uno spazio di mediazione che è lo spazio da cui – attraverso la produzione di *enunciati* – (re)distribuiamo domini e (ri)articoliamo reti che andranno a formare il nostro specifico "collettivo", il suo essere, le sue essenze faticce, le sue specifiche forme di efficacia simbolica.

In altri termini i collettivi sono tutti delle "nature-culture":

[...] non ci sono culture (diverse o universali) più di quanto non ci sia una natura universale. Ci sono solo nature-culture e sono loro che offrono [all'antropologia] l'unica base di un confronto possibile. (Latour, 1991, p. 127, p. 130)

Come si vede, a questo stadio del suo pensiero, per Latour non si tratta di superare il riferimento alla natura e alla cultura ma di *pluralizzarne gli esiti*, sottolineandone la qualità fatticcia, minore e in minuscolo; di riconoscere che all'ontologia dualista se ne può affiancare quantomeno una monista in cui le due dimensioni sono inscindibili proprio come sottolinea il trattino di congiunzione – nature-culture – che va a sostituire la perentoria sbarra divisoria fra Natura/Cultura.

Mossa di non poco conto perché se da un lato smonta le pretese dicotomizzanti e universalizzanti dei Moderni dall'altro eleva nuovamente – ancora una volta ma in modo nuovo – la coppia natura-cultura a universale alla base della comprensione dei collettivi: insomma, sembra dire Latour, il punto non è che altri non hanno la natura, è che non ne hanno una sola e soprattutto non la separano così nettamente, come facciamo noi, da quella che chiamiamo cultura.

3.2 Moltiplicazioni

Una seconda posizione che vogliamo prendere in considerazione è quella espressa in diversi interventi da Eduardo Viveiros de Castro, in particolare nel suo saggio del 1998 su *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*. Qui l'antropologo brasiliano, astruendo dallo specifico caso di studio, compie una serie di mosse congiunte. Partendo dal senso comune incistato nell'espressione "Cultura vs Natura", Viveiros de Castro in primo luogo ribalta i valori semantici classicamente (o occidentalmente) associatigli, mostrando come per la concezione amerindia "la cultura (o il soggetto) è la forma dell'universale mentre la natura (o l'oggetto) è la forma del particolare (Viveiros de Castro, 1998, p. 20); in secondo luogo, e conseguentemente, egli pluralizza l'idea di natura interna ad un singolo collettivo, teorizzando il multinaturalismo del pensiero amerindio.

Come si vede il primo assunto di Viveiro de Castro sfrutta (inconsapevolmente?) la casella mancante nella tipologia hjelmsleviana che abbiamo visto essere attiva nella distinzione fra monismo e dualismo. Alla categoria cultura/natura nel pensiero amerindio si assocerebbe infatti, in modo sistematico, la categoria dato/costruito ("culture is the given and nature the constructed", Viveiros de Castro, 2004, p. 11). Ci troviamo così davanti a due diversi *sistemi semisimbolici* in cui, restando fissa la categoria dell'espressione natura/cultura, si rovescia il contenuto correlato descrivibile attraverso la categoria dato/costruito.

Il secondo assunto invece si basa su quella possibilità di “autodeterminazione ontologica” dei collettivi che Viveiros de Castro difenderà esplicitamente nei saggi successivi a quello sul prospettivismo amerindio. In altri termini, prestano fede all’analisi antropologica, bisognerebbe prendere sul serio il fatto che per le popolazioni amazzoniche non valga l’idea realista di un singolo referente naturale assunto e tradotto da molteplici significati culturali ma che il reale si strutturi attraverso un singolo significato e molteplici referenti (Viveiros de Castro, 2004, p. 4). O per dirla nella sua prima formulazione: “tutti gli esseri [che popolano il cosmo amerindio] vedono (“rappresentano”) il mondo nello stesso modo – ma ciò che cambia è il mondo che essi vedono” (Viveiros de Castro, 1998, p. 38).

Detto in altri termini ancora, umani e non umani (animali, piante, divinità) condividerebbero una stessa cultura, una stessa “umanità”, ma non le stesse nature a causa delle differenti corporeità e dei differenti affetti attraverso cui queste nature prendono forma: per riprendere un esempio divenuto celebre, laddove gli uomini (attraverso la loro umanità) vedono sangue, i giaguari (per quella stessa umanità diversamente incorporata) vedono birra di manioca. Se volessimo avanzare un esempio più occidentale, quello dell’essere umano e della mosca, si potrebbe dire che la comune appartenenza al vivente non impedisce ma apre i due corpi ad una diversa forma delle visione che implica l’abitare due mondi distinti in cui il tempo scorre diversamente. Ciò tuttavia non significa che i due esseri e i rispettivi mondi non s’incontrino, talvolta bruscamente o fastidiosamente. Insomma, i mondi propri a ciascun corpo s’incrociano senza essere omologhi.

Ora, lo si noti, tutto ciò non inficia l’utilizzo della relazione Natura/Cultura: piuttosto legittima a rivalutarne il valore metodologico invece che sostanziale. È proprio grazie a questa mossa che l’antropologo brasiliano, senza escludere la possibilità di equivocarla, può pensare l’alterità dell’altro:

le categorie di Natura e Cultura non hanno gli stessi contenuti né lo stesso statuto delle analoghe categorie occidentali: non designano provincie ontologiche ma puntano a contesti relazionali, a prospettive mobili, e cioè a punti di vista. (Viveiros de Castro, 1998, p. 21)

In altri termini, per il Viveiros de Castro del prospettivismo amerindio “...la distinzione tra Natura e Cultura [deve] essere sottoposta a critica, ma non per concludere che una tale cosa non esista (ci sono già fin troppe cose che non esistono)” (Viveiros de Castro, 1998, p. 21). Anzi. L’opposizione Natura/Cultura non solo esisterebbe ma sarebbe anche un universale:

Quale matrice e condizione di possibilità dell'etnocentrismo [ciò che altrove Viveiros de Castro (2004) definisce "senso comune"], l'opposizione natura/cultura sembra essere un universale dell'apercezione sociale. (Viveiros de Castro, 1998, p. 32)

Vedremo a breve come un altro antropologo di matrice lévi-straussiana, come Philippe Descola, si attesti su una posizione diametralmente opposta rispetto a questa rivendicazione di universalità all'opposizione fra natura e cultura.

Prima però vale la pena notare come dietro l'apparente continuità fra Viveiros de Castro e Lévi-Strauss si celi un ennesimo ribaltamento. Viveiros de Castro pone Lévi-Strauss come nume tutelare nella scoperta del prospettivismo amazzonico, in particolare elevando ad emblema un passaggio di Lévi-Strauss in *Razza e storia* relativo all'incontro fra gli indigeni delle Antille e i conquistadores spagnoli: laddove i primi volevano verificare lo statuto del corpo dei secondi, questi ultimi volevano verificare lo statuto dell'anima dei primi (Viveiros de Castro, 2009, p. 37-38).

Tuttavia se prendiamo sul serio l'analisi del mito amerindio proposta da Viveiros de Castro in *Metafisiche cannibali* e lavoriamo a partire da essa tutto è possibile tranne la riduzione dell'umano alla natura, al non-umano, immaginata da Lévi-Strauss ne *Il pensiero selvaggio* (1962, p. 268): l'unica riduzione meritevole, stando al mito amerindio, è esattamente l'opposta, quella della natura alla comune umanità che tutti i viventi condividono prima che, come in una babele amazzonica, uomini, spiriti e animali finiscano in mondi separati che possono comunicare solo attraverso equivoche omonimie.

Il punto, lo si sarà capito, non è notare che Lévi-Strauss volendo riconoscere nel "pensiero selvaggio" lo stesso modo di avanzare delle scienze lo schiacci sul naturalismo occidentale e ne tradisca delle possibilità, un'ontologia; quanto notare come ancora una volta ci si ritrovi in un interessante spazio di inversione di punti di vista, ricco di fraintendimenti e di potenziale creatività.

3.3 Superamenti

La terza posizione che prenderemo in considerazione, quella di Philippe Descola, come Latour e Viveiros de Castro si propone di ripensare apertamente il rapporto natura/cultura ma nei suoi esiti sembra proporre un superamento che seppur fra molte differenze l'avvicina a Geertz, Clifford, Appadurai. L'antropologo francese, sviluppando i lavori di Strathern, Wagner e Latour, sostiene infatti in modo perentorio e opposto a Viveiros de Castro:

[...] l'opposizione tra la natura e la cultura non possiede l'universalità che le attribuiamo, non solamente perché è sprovvista di senso per tutti tranne che per i Moderni, ma anche

per il fatto che appare tardivamente nel corso dello sviluppo del pensiero occidentale, dove le sue conseguenze si sono fatte sentire con un singolare vigore nel modo con cui l'antropologia considera il suo oggetto e i suoi metodi. (Descola, 2005, p. 27)

Tutta la prima parte della sua opera è dunque un tentativo di mostrare la *non pertinenza* dell'opposizione fra natura e cultura e ancor più del postulato moderno, in senso latouriano, della divisione fra i due domini che l'opposizione indicherebbe.

Va tuttavia notato che qui non è in questione il *dualismo* come concetto, categoria e metodologia generale: "Il dualismo non è un male di per sé", dice Descola (2005, p. 103). Non solo, come egli afferma già in un lavoro preparatorio a *Oltre natura e cultura*, le opposizioni binarie "sono ampiamente utilizzate da tutti i popoli in parecchie situazioni e non è tanto la loro forma che dev'esser messa in questione, quanto l'universalità del loro contenuto" (Descola, 2001/2, p. 53).

Il punto è, in breve, che ci sono (ci sarebbero) dualismi più universali di altri, più capaci di render conto delle diverse realtà prodotte dai collettivi e più adatti a fare da impalcatura per una "grammatica generale delle cosmologie" (Descola, 2005, p. 109). Questo dualismo migliore sarebbe quello fra *interiorità* e *fisicità*. Dualismo un po' sconcertante tanto che lo stesso Descola dice, parlando al "noi":

Molto probabilmente ci potremmo stupire di vedere così un dualismo della persona un po' screditato acquisire ora un'universalità negata prima al dualismo della natura e della cultura. Eppure le argomentazioni empiriche non mancano [...] per giustificare un tale privilegio, soprattutto il fatto che la coscienza di una distinzione tra l'interiorità e la fisicità dell'io sembra essere un'attitudine innata di cui tutti i lessici portano la testimonianza, mentre gli equivalenti terminologici della coppia natura e cultura sono difficili da trovare fuori dalle lingue europee e non sembrano avere le basi cognitive dimostrabili sperimentalmente. (Descola, 2005, p. 141)

Ora, più che le giustificazioni cognitive (Descola, 2005, Cap. 4) ad attrarci sulla via di Descola potrebbe essere il fatto che dietro ad un'opposizione così sostanziale – altrove l'antropologo parlerà di "anima" e "corpo", "fisico" e "morale" (Descola, 2005, p. 139) – si potrebbero enucleare categorie più astratte che in parte lo stesso Descola lascia intravedere quando parla di una distinzione, una coscienza indessicale, di "sé" e "non sé", che immediatamente traduce in indici linguistici "io"/"tu" (scordando tuttavia di fare riferimento all'"egli") (Descola, 2005, p. 133, 137, 138). Nel complesso la sua opera lascia baluginare l'ipotesi che si possa tradurre la coppia interiorità/fisicità in qualcosa di più formale, del tipo inglobato/inglobante, interno/esterno, personale/impersonale, e forse per

certi versi anche proprio/altrui o Me-carne/Sé corpo, tutte categorie ben conosciute dalla semiotica strutturale e culturale.

Benché Descola si proponga di sfuggire alla dicotomia fra il privilegio dei termini sulle relazioni o viceversa, resta tuttavia l'impressione che nella sua grande opera a dominare sia un atteggiamento "sostanzialista" che privilegia la datità dei termini rispetto alla forza costitutiva delle relazioni: "La relazione aggiunge [...] una determinazione aggiuntiva ai termini primari che l'identificazione ritaglia" (Descola, 2005, p. 134). Affermazione che non a caso si accompagna ad una presa di distanza dallo strutturalismo, dall'interazionismo e, più in generale e più vagamente, dagli "eccessi degli atteggiamenti antropologici anteriori" (Descola, 2005, p. 134).

Questo posizionamento fa il paio con una prospettiva di tipo storico esplicitata nel già ricordato lavoro preparatorio ad *Oltre natura e cultura*. Descola infatti parte dallo "sgretolamento della nostra cosmologia" in cui la natura "ricopriva per preterizione uno spazio ontologico definito dall'assenza di umanità" (Descola, 2001/2, p. 44). Ora questo dato del senso comune occidentale viene messo completamente in crisi dalla consapevolezza crescente degli effetti dell'azione umana sull'ambiente. La conseguenza ultima dell'antropizzazione generalizzata del mondo è dunque, secondo Descola, che "la sua esistenza [della natura] come entità autonoma è ormai solo una finzione filosofica" (Descola, 2001/2, p. 44). Affermazione radicale ma neanche così tanto se ripensiamo alla posizione di Sahlins sopra analizzata (§2.2.), secondo cui sarebbe propriamente la cultura ad aver costituito *ab-origine* la nostra biologia, il nostro mondo. L'altra conseguenza è che l'oggetto che si contrappone alla cultura (e ai suoi equivalenti imperfetti: umanità e società), non è più la natura ma appunto l'*ambiente*. Questo cambiamento di oggetto sottende in realtà un *mutamento di relazione*. Se nella visione *antropocentrica* i due domini erano separati in quella *antropocenica* l'ambiente diventa invece un termine inglobante.

Arrivati a questo punto ci pare importante notare la distanza di Descola rispetto a Clifford e Appadurai da un lato, e rispetto a Latour e Viveiros de Castro dall'altro. Riguardo ai primi la differenza investe la questione dell'ibridismo culturale. Secondo Descola gli "ibridi funzionali" esistono solo nel mito o nella finzione (Descola, 2005, p. 386): c'è una "resistenza ontologica" rispetto al "movimento di trasposizione" di un termine da una relazione ad un'altra (Descola, 2005, p. 382). Con riferimento a Latour e Viveiros de Castro la differenza riguarda l'idea stessa di ontologia: mentre nei primi due le ontologie tendono ad aprire lo spazio culturale, a moltiplicare mondi, a generare alternative ontologiche, nel caso di Descola le ontologie rimandano a schemi di relazioni che unificano le pratiche, generano omogeneità interna ai diversi collettivi, superano il tempo, creano stabilità e resistenza al cambiamento (Descola, 2005, p. 361). La stessa

diversità culturale di superficie che colpisce e dà piacere, dice ad un certo punto l'antropologo francese, "non è che ornamento" (Descola, 2005, p. 383).

L'effetto combinato di questi due atteggiamenti fa sì che l'affascinante gioco combinatorio che aiuta a circoscrivere la sagoma delle diverse ontologie rimandi ad un più classico ontologismo: come se le strutture individuate fossero in qualche misura innate o a priori. Anche per questo, se consideriamo le prese di distanza dallo strutturalismo e il costante ribadire la priorità logica dei termini sulle relazioni, si potrebbe dire che Descola ci offre strutture senza strutturalismo e relazioni senza relazionalismo.

Ma la cosa più sorprendente non è questa, dato che come già segnalava Greimas (in Ricoeur, Greimas, 2000, p. 85) il reperimento di forme di strutturazioni astratte, universali, solletica sempre una tentazione metafisica, così come le stesse relazioni possono generare il loro stesso ontologismo. La cosa realmente sorprendente per un autore che ha proposto di andare al di là dell'opposizione natura e cultura che così profondamente caratterizza il naturalismo dei collettivi occidentali è che la sua teoria ha al cuore la prevalenza dei termini sulle relazioni, che è esattamente uno dei tratti caratterizzanti che egli attribuisce al naturalismo (Descola, 2005, p. 257).

Insomma, della natura e del naturalismo non ci si libera così facilmente.

4. Rilanci

Crediamo che il percorso fin qui fatto, seppur nella sua parzialità e limitatezza, apra su riflessioni decisive tanto sul rapporto fra semiotica e cultura quanto sul rapporto fra la natura, la cultura e il semiotico. Proviamo a trarre alcune considerazioni finali fra le varie possibili.

4.1 Natura/Cultura: divergenze e fraintendimenti

Un grande fraintendimento si annida nelle pieghe di questa storia che abbiamo velocemente ripercorso. La semiotica ha tratto da Lévi-Strauss l'opposizione natura/cultura per usarla come categoria semantica, come opposizione fra valori attribuiti localmente, vale a dire dentro specifiche forme di vita e pratiche discorsive, ad eventi e fenomeni differenti. Il tutto senza scordare che, stando allo sviluppo del valore saussuriano operato dallo strutturalismo (Greimas, 1970; Greimas, Courtès, 1979) è possibile ricavare posizioni semantiche differenziali non solo oppostive ma anche contraddittorie, complementari, complesse, neutre.

Se andiamo a vedere come la stessa opposizione viene trattata in antropologia è evidente che natura e cultura, e soprattutto la loro cesura, appaiono come parti del mondo. In quanto domini più o meno confusi e universali

dell'appercezione sociale, natura e cultura sono trattate come qualcosa che sta "là fuori", a cui si correlano contenuti in modo più o meno fisso o mobile a seconda delle diverse scuole antropologiche: schiacciando, non senza rischi, il piano dell'espressione sulla dimensione sensibile si potrebbe dire che natura e cultura in semiotica sono elementi o tratti del contenuto mentre in antropologia lo sono dell'espressione. Anche quando in antropologia l'opposizione natura e cultura viene esplicitamente pensata come una categoria, e pare dunque indicare differenze di contenuto semantico, essa rimanda a regioni ontologiche, a dei contenuti che sono in realtà dei referenti. O a dei referenti trattati come contenuti.

Com'è possibile dunque questa divergenza impercettibile ma non indifferente?

Una prima possibilità sta nell'ambivalenza con cui Lévi-Strauss ha trattato l'opposizione natura-cultura. Per dirla con Derrida "[...] fin dall'inizio della sua carriera e fin dal suo primo libro Lévi-Strauss ha sentito nello stesso tempo la necessità di utilizzare tale opposizione e l'impossibilità di darle credito", conservando "come strumento ciò di cui critica il valore di verità" (Derrida, 1967, p. 364 e 366).

La semiotica avrebbe preso l'opposizione come un metodo per articolare universi semantici, laddove l'antropologia avrebbe fatto proprio il rifiuto del suo valore di verità. Nel caso dell'antropologia la critica ha per presupposizione instaurato natura e cultura nel campo ontologico. Nel caso della semiotica il trattamento come puro strumento ha spogliato, forse eccessivamente, l'opposizione fra natura e cultura delle sue implicazioni socio-politiche.

Una seconda possibilità sta nel diverso modo di trattare le categorie da parte delle due discipline. Mentre la semiotica strutturale post-saussuriana, forte dell'apporto di Hjelmslev, pensa i testi, i linguaggi, il mondo, come sistemi di differenze stratificate gerarchicamente, l'antropologia, compresa quella post-strutturalista, tende a identificare le differenze come connessioni, reti, rizomi in uno spazio piatto. In entrambi i casi, andrebbe detto *principalmente*: la semiotica strutturale infatti non è certo digiuna degli aspetti sintagmatici, benché l'operare attraverso categorie su entrambi i piani dell'espressione e del contenuto ha reso più difficile pensare i concatenamenti superficiali, così come l'antropologia, anche quando sembra opporsi ad ogni idea di gerarchia, non smette di sfruttare, mobilitare o costruire differenze gerarchizzate. Una semiotica della cultura che metta al centro la pluralità delle forme della traduzione – intese come modi di prensione e instaurazione del senso (cf. Sedda, 2017) – può secondo noi ricucire lo strappo fra discipline che hanno al proprio cuore la *significazione* e il suo emergere *nella relazione*. Rendersi conto della presenza di questo strappo e dell'esigenza di un rammendo è il primo modo per agire su di esso.

4.2 Il semiotico, al di là di natura e cultura

Se riandiamo al percorso fatto è evidente che, trattando il tempo come uno spazio liscio e le prese di posizione dei vari protagonisti del discorso antropologico come delle entità compatte, abbiamo costruito degli oggetti-segno, delle positività. Per farlo abbiamo anche evocato il loro concatenamento con altre entità che popolano lo spazio discorsivo e sociale: lo scientismo, la decolonizzazione, l'attenzione agli ibridi, il culturalismo, la crisi climatica, la ricerca di modi e mondi di vita che possano riconciliarci con l'ambiente e il vivente. Ad un'analisi più approfondita, o da un altro punto di vista, tutte queste entità si rivelano tuttavia come delle pure posizioni, risultanti più o meno contingenti di intersezioni di differenze, di forme di correlazione fra insiemi di relazioni negative. Coglierle come posizioni può cambiarne l'identità, proprio come coglierle in quanto segni può evidenziare altre differenze.

Un frammento dell'intricato gioco di definizioni, in negativo e in positivo, che struttura le forme dell'identificazione lo si può cogliere proprio nelle trasformazioni identitarie dell'antropologia contemporanea. Anti-essenzialismo e anti-antiessenzialismo, relazionalismo e ontologismo: traduzioni imperfette di un campo, storico e stratificato, in movimento.

Nel nostro percorso abbiamo visto l'idea di cultura non solo continuamente ridefinita ma a volte utilizzata come oggetto rispetto a cui definirsi: tanto che mentre persone e gruppi iniziavano a rivendicare una propria cultura, in forme e con obbiettivi differenti, il concetto di cultura nel discorso antropologico si faceva sospetto, evanescente, equivoco. Dinamica interessante quella di un discorso disciplinare che rifiuta la formazione di un metalinguaggio eppure prende le distanze dal linguaggio dei soggetti che studia proprio quando questi s'impadroniscono del concetto chiave che quella stessa disciplina ha contribuito a legittimare e far circolare. Senso di colpa o snobismo? Prudenza metodologica o ansia d'innovazione teorica? Illusoria distanza critica o esigenza di scardinare il continuo cristallizzarsi del senso comune? Sta di fatto che gli stessi antropologi hanno dovuto ridefinire se stessi e la loro disciplina: *philosophy with the people inside*. Un modo esplicito per distinguersi dalla speculazione astratta ma anche un modo implicito, forse persino inconsapevole e involontario, di affermare l'esigenza di un ritrovato concatenamento con quella gente che non smette di rivendicare "una cultura".

Per altro verso va notato come nel gioco di duplicazioni che abbiamo tracciato si annida il demone della gerarchia. I raddoppiamenti della natura e della cultura, tanto in senso storico-diacronico o sistemico-sincronico, lasciano trasparire la possibilità e l'esigenza di individuare la pluralità dei livelli, dei piani, dei campi che correlandosi in modo certamente imperfetto e costantemente incompleto striano lo spazio della significazione. Se prendiamo sul serio, *tutte*

insieme, le posizioni di Lévi-Strauss, Sahlins, Geertz, Clifford, Appadurai, si vedrebbe infatti come ad essere in gioco sono *almeno* tre livelli: quello della Natura 1 (la natura non culturale), quello in cui Natura 2 (la natura culturalizzata) e Cultura 1 (la cultura naturalizzata) si incrociano, Cultura 2 (la cultura non naturale, la cultura che pensa se stessa). Ma la definizione di una Natura 1 non rischia, come sempre, di essere inficiata dal fatto di essere pensata a partire dalla cultura? Non è pur sempre una natura letta e tradotta attraverso, attenzione, non il solo linguaggio verbale ma i molti linguaggi della cultura con i loro molteplici modi di cogliere e organizzare relazioni? Ma se questo è pur sempre un limite non sarà allora necessario pensare un altro strato, una natura più naturale, un vero “fuori”, a rischio di costruire un abisso di livelli? O non sarà proprio la pluralizzazione dei linguaggi, il riconoscerli *a/e ne/vivente*, a sottrarci alla tentazione di costruire un fuori assoluto che ci consenta di separare natura e cultura? Tutto questo senza contare la rifrazione di questo gioco *fra* natura e cultura dentro e attraverso il proliferare di mondi e progetti di mondi che mobilitano in molte forme quella relazione per costituirsi.

E dall'altro lato, lo stesso esempio di Lévi-Strauss non ci mostra come la Cultura 2, la cultura che pensa le sue differenze, possa elevare proprio la Natura al livello gerarchico più alto? E l'autodeterminazione ontologica non è, proprio in quanto rivendicazione di autodeterminazione, un metalivello potenzialmente più elevato, un credo gerarchicamente superiore, rispetto agli altri modi con cui finora abbiamo auto-descritto la cultura e le culture? E gli altri discorsi che mirano a superare la cultura proponendoci al suo posto dei collettivi, non operano forse un testacoda fra la capacità di creare nuove autodefinizioni da porre al meta-livello, in funzione di un'autocoscienza unificata di noi stessi e del vivente, e la proiezione di queste stesse definizioni verso le promiscue profondità degli ibridi naturali-culturali, umani-non umani? Ma, a ben pensarci, questa ubiquità dell'ontologico non è forse omologa alla capacità del semiotico di porsi di traverso, di attraversare e suturare la scissione fra natura e cultura? Se così fosse, come abbiamo intravisto e come torneremo a dire in chiusura, il semiotico sarebbe l'ontologico aperto e pluralizzato indefinitamente mentre un'ontologia sarebbe una semiotica definita e assunta come vera.

Pur senza entrare nel dettaglio ci pare di poter dire che il semiotico, lo spazio delle relazioni, si presenta come una specie di mantice i cui livelli si assottigliano o allontanano, si schiacciano su di uno, si pluralizzano o tesi al massimo scompaiono fino ad apparire lisci; un mantice che ha molti versi e che può essere maneggiato creativamente, in cui il sopra può facilmente divenire il sotto o finire al margine, dove lo spazio può ripiegarsi e gli estremi possono quasi toccarsi come in un bandoneon. E questa immagine, che vorrebbe cogliere la continua ridefinizione delle gerarchie e dei diagrammi del valore che si dipana a partire dalle formazioni semiotiche che produciamo, è pur sempre semplificata e

semplificante rispetto alle effettive dinamiche semiotiche. Sicuramente ancora troppo compatta rispetto all'ansia di apertura, difformità, indeterminatezza che traspare dietro il pensiero degli assemblaggi della contemporaneità.

4.3 Relazioni, attraverso

Come aprire il mantice dunque? Come smontarlo, o farlo esplodere in mille pezzi, senza che esso perda la sua efficacia, senza che smetta di muovere l'aria della significazione, ravvivando il fuoco della vita e la musica dei sensi? Bisogna guardare alle relazioni che lo compongono, attraversano ed eccedono (perché c'è sempre qualcosa, al di fuori o al di dentro di ciò che stiamo analizzando, che eccede).

Il percorso fin qui fatto, pur nella diversità di posizioni e di modi del loro trattamento, ci mostra che le *relazioni* sono al centro dello sguardo semio-antropologico: esse vanno al di là della scissione natura/cultura, dato che essa non è che una relazione possibile fra le altre. Una relazione certo speciale – universale o particolare che sia – ma che ricade pur sempre dentro lo spazio del semiotico, fornendo ad esso un livello d'analisi o una mobile ipotesi di gerarchia.

Il semiotico, in quanto trama di relazioni in continuo divenire, eccede tanto la natura quanto la cultura, penetra nella materia, nel vivente, diventando la chiave della sua analisi. È alla relazionalità – e alla significazione che ne è il correlato – che si rivolgono, sebbene con sfumature e implicazioni diverse, lavori come quelli di Barad (2007), Henare, Holbraad, Wastell (2007), Kohn (2013) e Tsing (2015) che, ispirati fra gli altri da Stengers (2003) e Strathern (2020), cercano di portare lo studio della significazione e l'antropologia al di là dell'umano.

L'antropologia pare indicarci che ciò che attraversa e congiunge l'umano e il non umano, ciò che correla, confonde, riarticola le nature e le culture, è il semiotico in quanto trama relazionale. La semiotica, pensandosi attraverso lo specchio di questa alterità, può rinnovare e ritrovare se stessa. ●

Bibliografia

ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. In: FOX Richard G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe : School of American Research Press, 1991. p. 137-162.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996. [Trad. it. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001.]

- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1988. [Trad. it. *I frutti puri impazziscono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.]
- CLIFFORD, James. *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. [Trad. it. *Ai margini dell'antropologia. Interviste*. Roma: Meltemi, 2004.]
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (dir.). *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967. [Trad. it. *La scrittura e la differenza*. Torino : Einaudi, 1971.]
- DESCOLA, Philippe. Par-delà la nature et la culture. *Le Débat*, n. 114, 2001/2. p. 86-101. [Trad. it. Oltre la natura e la cultura. In: CONSIGLIERE, Stefania (a cura di). *Mondi multipli. I. Oltre la grande partizione*. Tricase: Kaiak Edizioni, 2014. p. 39-61.]
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005. [Trad. it. *Oltre Natura e Cultura*. Firenze: SEID, 2014.]
- ECO, Umberto. *La struttura assente*. Milano: Bompiani, 1968.
- FABBRI, Paolo. *La svolta semiotica*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. [Trad. it. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 1987.]
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du Sens*. Paris : Éditions du Seuil, 1970.
- GREIMAS, Algirdas Julien ; COURTÉS, Joseph. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette, 1979.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Siri (eds.). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London and New York: Routledge, 2007.
- HJELMSLEV, Louis. *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison : University of Wisconsin, 1961.
- KOHN, Eduardo. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013.
- LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : Éditions La Découverte, 1991. [Trad. it. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Milano: Elèuthera, 1995.]
- LATOUR, Bruno. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*. Paris : Synthelabo, 1996.
- LATOUR, Bruno. On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects. In: DASTON, Lorraine (ed.). *Biographies of Scientific Objects*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2000. p. 247-269.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962. [Trad. it. *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore, 1966.]

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France, 1967 [1947]. [Trad. it. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli, 2003.]
- LOTMAN, Jurij Michajlovič; USPENSKIJ, Boris Andreevič. *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*, 1876. [Trad. it. *La nascita della tragedia*. Milano: Adelphi, 1999.]
- RICOEUR, Paul; GREIMAS Algirdas Julien *Tra semiotica ed ermeneutica*. A cura di Francesco Marsciani. Roma: Meltemi, 2000.
- SAHLINS, Marshall. Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History. In: BOROFSKI, Robert (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1994. p. 377-395.
- SAHLINS, Marshall. "Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience. Or, Why Culture is not a Disappearing "Object". In: DASTON, Lorraine (ed.). *Biographies of Scientific Objects*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2000. p. 158-202.
- SAHLINS, Marshall. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008. [Trad. it. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*. Milano: Elèuthera, 2010.]
- SEDDA, Franciscu. Traduzioni invisibili. Concatenamenti, correlazioni e ontologie semiotiche. *Versus. Quaderni di Studi Semiotici*, n. 126 (1), 2018. p. 125-152.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. *Relations. An Anthropological Account*. Durham and London: Duke University Press, 2020.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton : Princeton University Press, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: ALLIEZ, Eric (org.). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 1998. p. 429-462. [Trad. it. I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio. In: CONSIGLIERE, Stefania (a cura di). *Mondi multipli. II. Lo splendore dei mondi*. Tricase: Kaiak Edizioni, 2014. p. 19-50.]
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 2, Iss. 1, Article 1, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. [Trad. it. *Metafisiche cannibali. Lineamenti di antropologia post-strutturale*. Verona: Ombre Corte, 2017.]

Through the Looking Glass of Anthropology: the Nature, the Culture, the Semiotic

SEDDA, Franciscu

Abstract: The essay analyzes a series of anthropological positions – in particular the ones of Lévi-Strauss, Geertz, Clifford, Appadurai, Latour, Viveiros de Castro, Descola – that cope with the relationship between *nature* and *culture*. It highlights the wealth of visions and strategies of these positions as well as their complex and often unnoticed correlations. The essay will show how the *doublings* of nature and culture, as well as the attempts to find *loopholes* to the opposition, take on significance in relation to semiotics and can inspire new models to think culture. In particular, anthropological work will give us the opportunity to identify in the *semiotic* that relational dimension that lies at the bottom of both nature and culture, which crosses the human and the non-human and challenges us as semioticians to rethink the value and form of our own relationalism.

Keywords: semiotics; anthropology; culture; relationalism; ontology.

Como citar este artigo

SEDDA, Franciscu. Nello specchio dell'antropologia: la natura, la cultura, il semiotico. *Estudos Semióticos* [online], volume 17, número 2. Dossiê temático: "A Semiótica e a cultura". São Paulo, agosto de 2021. p. 44-67. Disponível em: <www.revistas.usp.br/esse>. Acesso em: dia/mês/ano.

How to cite this paper

SEDDA, Franciscu. Nello specchio dell'antropologia: la natura, la cultura, il semiotico. *Estudos Semióticos* [online], vol. 17. 2. Thematic issue: "Semiotics and culture". São Paulo, august 2021. p. 44-67. Retrieved from: <www.revistas.usp.br/esse>. Accessed: month/day/year.

Data de recebimento do artigo: 19/02/2021.

Data de aprovação do artigo: 15/04/2021.

Este trabalho está disponível sob uma Licença Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0.

This work is licensed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 License.

