

Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza

di PAOLO VIGNOLA¹

Abstract

The paper attempts to read Deleuze and Guattari's geophilosophy as a conceptual tool able to produce a theoretical alternative to the so-called Anthropocene, i.e. the supposed new geological era at the same time driven and threatened by the Anthropos. After a critical analysis of the very concept of Anthropocene, I use Eduardo Viveiros de Castro's anthropological work to provide some key elements useful to elaborate a political ecology based on Amazonian perspectivism as an interdisciplinary development of Difference as such. By using several examples of such a development, I try to show the theoretical pertinence of Viveiros de Castro's concrete and situated geophilosophy. The last part of the paper attempts to cross Amazonian perspectivism with Simondon's concept of individuation and Stiegler's negentropic and negentropological perspective based on locality and geo-satellite localization as geo-philosophical concepts.

Portato alla ribalta della comunità scientifica dal Nobel per la chimica Paul Crutzen nel 2000², e indicante la supposta era geologica, successiva all'Olocene, in cui l'uomo sarebbe diventato il principale fattore di trasformazione e corruzione delle condizioni ambientali terrestri, l'Antropocene ha conosciuto negli ultimi anni una grande e proficua diffusione soprattutto nelle scienze sociali e in filosofia. Una diffusione sicuramente maggiore rispetto a quella sviluppatasi all'interno della comunità dei geologi, dove per quanto dibattuta, tale nozione non è stata ancora validata, poiché determinare un'epoca geologica richiede metodologie specifiche, analisi globali e su di una scala temporale diversa da quelle proposte dagli scienziati ambientali come Crutzen o dagli storici come Chakrabarty (2009).

Nelle scienze umane e sociali, tuttavia, l'Antropocene ha funzionato come un volano per lo sviluppo di nuovi filoni di ricerca, innervando il dibattito sul postumanismo e

¹ *Prometeo researcher, Universidad de las Artes - Guayaquil. This publication was sponsored by the Prometeo Project of the Secretariat for Higher Education, Science, Technology and Innovation of the Republic of Ecuador.*

² Sebbene il termine fosse già stato utilizzato dal biologo Eugene Stoermer negli anni '70, è solo con la proposta che Crutzen e lo stesso Stoermer fecero durante una riunione dell'International Geosphere-Biosphere Program (IGBP) nel 2000 che il termine divenne popolare. Cfr. Pearce 2007. Per una ricognizione del termine cfr. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill 2007; Crutzen 2005.

sull'ecologia politica (Braidotti 2014; Descola 2016; Latour 2015; Stengers 2013), ma anche come un milieu o uno strumento di condivisione interdisciplinare che va ampliandosi progressivamente. Per quanto riguarda più specificamente il pensiero filosofico, vale la pena sottolineare alcuni elementi piuttosto basilari. Innanzitutto, l'etimologia: il termine "Antropocene" coniuga la parola greca "anthropos" con il suffisso "cene", che proviene dal greco *kainos*, col significato di "nuovo" o "recente", per suggerire l'ingresso in una nuova epoca della terra dominata dall'attività umana. Secondariamente, la comparsa in pubblico del significante "Antropocene", ossia il suo essere apparso in modo performativo attraverso la voce di Paul Crutzen durante una conferenza, offre al concetto stesso di Antropocene il carattere dell'evento (Bonneuil, Fressoz 2013), dunque dell'irruzione nel corso della storia di un elemento traumatico, tanto come uno choc prodotto ed esperito dall'umanità, quanto nei termini di una risposta che tale choc richiede da diverse discipline. Inoltre, se lo strato più superficiale del suo significato è direttamente connesso con il cambiamento climatico indotto dall'industrializzazione, le risposte a cui sembra chiamare l'Antropocene riguardano e rinfrescano alcune tra le questioni caratteristiche del XX secolo: l'opposizione tra natura e cultura, l'antropocentrismo, l'etnocentrismo, la razionalità illuministica, nonché la stessa idea di *telos* e di storia universale.

A tal proposito, potremmo affermare che un primo significato filosofico dell'Antropocene risiede nella constatazione che il nostro essere divenuti agenti geologici, al punto da modificare la struttura della Terra, ponga radicalmente in questione la stessa dicotomia tra ambiente e società, tra ecologia ed economia, e *de facto* quella tra natura e cultura – per quanto buona parte del pensiero critico e antropologico del Novecento avesse già decostruito *de jure* quest'ultima dicotomia. Allo stesso modo, ciò che probabilmente rende l'Antropocene un concetto problematico ma anche affascinante e fecondo risiede in una constatazione contraddittoria: l'Antropocene svelerebbe in realtà la fallacia dell'antropocentrismo. In altre parole, nel momento stesso in cui si attribuisce all'uomo una regia catastrofica nei confronti della terra che rischia di condurlo alla sua scomparsa, alla sua fine, ci si rende sempre più consapevoli di quanto l'umanità e la sua esistenza dipendano essenzialmente da entità non-umane, quali gli *agenti* atmosferici, le tecnologie, gli altri esseri viventi e, più in generale, la Terra.

L'Antropocene, come evento epocale che dispiega la possibilità della fine dell'uomo, ci obbliga perciò a porre in questione il fine dell'uomo, ossia un *telos* inscritto all'orizzonte dell'umanità, e con ciò dunque anche il discorso sull'*anthropos*. A quale umanità si riferisce l'*anthropos* chiamato in causa come autore, non dei suoi fini, ma della propria fine? Se le cause dell'imminente catastrofe risiedono in un *determinato* insieme di attività umane, è evidente che non si possa indicare dietro l'*anthropos* l'umanità *astratta* e in generale "colpevole" di avvelenare la terra. Non è solo una questione di etnocentrismo, per quanto necessario correlato dell'antropocentrismo, bensì di

sfruttamento e di oppressione del vivente – ragione per cui è stato anche proposto il termine *Capitalocene* (Moore 2016, Haraway 2015). È proprio tale valutazione, del resto, che permette probabilmente di sviluppare un discorso che abbia al centro la costruzione di un futuro eco-logico ed eco-nomico che superi il capitalismo come rapporto sociale e geopolitico, il quale oggi si esprime nella portata di uno geo-potere, un potere sulla Terra. Ciò dovrebbe tradursi, come auspicato da più fronti, in una radicale e strategica ecologia politica, in grado di rispecchiare sul piano disciplinare e politico le relazioni tra i vari agenti in campo – come dire, un altro mondo *pensabile*.

Un evento, fine di molte storie

L'Antropocene è l'evento che dà a pensare, che mette in questione il pensiero a partire dal fine e dalla fine. Il fatto che possa essere concepito in quanto evento ci porta a considerarlo come un fenomeno in grado di irrompere nella storia umana, e ciò a sua volta mette in evidenza lo scontro tra almeno due storie o due tipi di storia. Seguendo Dipesh Chakrabarty (2009), si può affermare che la storia trionfalistica dell'Europa, dunque la storia del progresso e della ragione ("Storia 1"), sia costantemente posta in tensione con una molteplicità di storie indigene e dei popoli colonizzati ("Storia 2"). In tal senso, lo stesso termine "Antropocene" rappresenta il sintomo di questa tensione, poiché farebbe inizialmente pensare a una forma di umanità tanto universale quanto astratta, responsabile se non colpevole in toto e senza sfumature dell'imminente disastro ambientale. L'Antropocene, apoteosi della Storia 1, sarebbe il sintomo-evento della sua stessa fine catastrofica. In quest'ottica, la Storia 2, composta da una molteplicità di storie senza (un) fine, offre la possibilità non solo di acquisire comportamenti ecologicamente più responsabili, ma anche di ripensare lo stesso rapporto tra natura e cultura così come l'*anthropos* in quanto tale, fino a poter mettere in questione la stessa supremazia dell'uomo e l'esclusività della specie umana in quanto unico soggetto di diritto sulla Terra.

A tal proposito, è perlomeno interessante ricordare che, di fronte a questo stato di fatto, alcune nazioni abbiano provato ad opporre uno stato di diritto, conferendo lo status di soggetto dotato di diritto non solo agli animali ma alla natura in quanto tale. Sia la costituzione dell'Ecuador del 2008 che quella boliviana del 2009 contengono il "diritto della Natura" come espressione di una consapevolezza e di una responsabilità apprese dalle popolazioni amerindie e come impegno nella salvaguardia delle specie animali e dell'ambiente in generale. Resta comunque da comprendere quanto tale stato di diritto possa realmente influire sull'atteggiamento di questo "Anthropos". In altre parole, come messo in evidenza da molti studiosi, il conferire tali diritti ai soggetti non-umani è una condizione necessaria ma non sufficiente, se non si mette in questione l'idea stessa di proprietà che il soggetto di diritto "uomo" ritiene di avere nei confronti degli altri

soggetti di diritto, i quali per tale motivo rimarrebbero sempre, di fatto, oggetti. Ciò che quindi deve essere ripensato, *in primis*, è la stessa concezione del mondo naturale come un oggetto nelle mani dei soggetti umani. Anticipando quello che vuole essere il tema collettore di questo intervento, ossia la geofilosofia di Deleuze e Guattari, si potrebbe citare la frase con cui questo straordinario capitolo di *Che cos'è la filosofia?* esordisce:

Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione del pensiero. Pensare non è né un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra (Deleuze, Guattari 2002: 77).

Rispetto al tema della messa in questione del soggetto umano come unico soggetto, è interessante notare che, per quanto possa sembrare paradossale, la critica più efficace dell'antropocentrismo, oggi, nell'Antropocene, proviene dalle cosmologie amerindie strutturate attorno alla antropomorfizzazione di animali, spiriti, piante e corsi d'acqua. A tal proposito sembra del tutto corretto affermare, seguendo Idelber Avelar, che l'Antropocene rinnova e amplifica la rilevanza di ciò che l'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro ha definito il "prospettivismo amerindio", ossia una teoria che postula la posizionalità del soggetto e uno stato di indifferenziazione originaria tra uomini e animali (Avelar 2013: 9-15). La posizionalità del soggetto significa che quest'ultimo è essenzialmente un punto di vista che può essere occupato da umani, animali, piante, la Terra, e così via, mentre l'indifferenziazione originaria riguarda il fatto che, nelle cosmologie amerindie, la comune condizione d'origine di umani e animali non è l'animalità, come nel pensiero occidentale, bensì la stessa umanità. L'abbondanza di racconti e descrizioni in cui animali, piante e spiriti vedono loro stessi come umani è analizzata da Viveiros de Castro come un impulso antropomorfo che paradossalmente contiene un potenziale anti-anthropocentrico, il quale conferisce agency e diritti alle entità non-umane – conferisce loro lo status di soggetti trattandoli da umani. In tal senso, il prospettivismo amerindio suggerisce un'ontologia alternativa a quella della filosofia e della razionalità occidentali e moderne. Se è infatti ben noto, o "incorporato" da tutti, che l'ontologia "multiculturale" dell'Occidente afferma l'unità della Natura, il suo essere una, e la molteplicità delle culture, il prospettivismo amerindio afferma esattamente l'opposto, concependo una unità spirituale, sia essa cultura o umanità, e una molteplicità corporea, una molteplicità di nature. Nel multinaturalismo, in sostanza, gli animali, tutti gli animali compreso l'uomo, condividono una cultura comune, che consiste essenzialmente nell'avere un punto di vista sulle cose e sugli altri: sotto le loro differenti apparenze, gli animali non-umani sono persone e si comprendono o percepiscono come persone. Data però la loro differente estetica corporea, si vedono tra loro differentemente o prospetticamente.

Se Cartesio ci ha insegnato, a noi moderni, a dire “penso dunque esisto” – a dire, cioè, che la unica vita o esistenza che riesco a pensare come certa è la mia propria – il prospettivismo amerindio comincia con l'affermazione doppiamente inversa: “l'altro esiste, dunque pensa”. [...] basta esistere per *poter* essere pensato come (pensandosi come) soggetto, e quindi per pensarsi come soggetto, e cioè come soggetto “di una prospettiva”. Però questo “di” deve essere inteso nel senso possessivo e non del genitivo: è il soggetto che appartiene a una prospettiva e non il contrario. La prospettiva è meno qualcosa che si tiene, che si possiede, ma molto più qualcosa che tiene il soggetto, che lo possiede e lo porta (nel senso che ha in francese il verbo *tenir*), e cioè, che lo costituisce in quanto soggetto. “Il punto di vista crea il soggetto” – questa è la proposizione prospettivista per eccellenza, quella che distingue il prospettivismo dal relativismo o dal costruttivismo occidentali che affermano, al contrario, che “il punto di vista crea l'oggetto”. Ma se la prospettiva è qualcosa che costituisce il soggetto, allora può apparire come tale solo agli occhi di un altro. Perché un punto di vista è pura differenza (Viveiros de Castro 2007: 52-53).

Sebbene possa risultare difficile pensare alla “pura differenza” senza incappare nel problema totalitario o perlomeno totalizzante che l'aggettivo “pura” può conferire alla differenza, questo passo ha il pregio di offrirci gli elementi principali per comprendere i lineamenti fondamentali del prospettivismo amerindio. Quel che ora dunque va ritenuto è che, studiando il “pensiero selvaggio” degli amerindi, Viveiros de Castro produce una sorta di choc epistemologico nei confronti della razionalità occidentale: multinaturalismo e prospettivismo radicale al posto del multiculturalismo e del dibattito tra universalismo e relativismo. In sintesi, siamo di fronte a una nuova immagine del pensiero, per dirla con Deleuze e Guattari.

L'immagine del pensiero selvaggio

In *Metaphisiques cannibales*, testo che ha l'esplicita intenzione di presentarsi come la continuazione del progetto *Capitalismo e schizofrenia* (dunque di *L'anti-Edipo* e di *Mille piani*), Viveiros de Castro afferma che il prospettivismo e il multinaturalismo amerindi possono essere concepiti tanto come il risultato di un certo divenire-deleuziano dell'etnologia americanista quanto come l'effetto di un certo divenire-amerindio della filosofia di Deleuze e Guattari (Viveiros de Castro 2009: 61). Evitando di cadere nella trappola delle appartenenze e delle identità, ossia di pensare che gli amerindi siano deleuziani, o a rovescio che Deleuze e Guattari siano multinaturalisti, l'antropologo brasiliano descrive quale compito può avere il suo lavoro per così dire interstiziale, ossia *tra* la filosofia e l'antropologia – o quella che egli chiama contro-antropologia.

In tal senso, Viveiros de Castro concepisce l'antropologia come una metafisica sperimentale o geofilosofia di terreno e la filosofia come una pratica etno-antropologica

sui generis che consiste nel creare concetti: la messa in relazione trasversale di queste due discipline ha l'obiettivo di entrare in uno stato di decolonizzazione permanente del pensiero (Ivi: 60). Come entrare però in tale stato emancipatorio, come creare concetti selvaggi senza addomesticarli alle coordinate della tradizione occidentale, senza cioè attribuire loro le caratteristiche logocentriche o rappresentative? La risposta a tale domanda da parte di Viveiros de Castro, ancora una volta, non potrebbe che essere deleuziana:

Non si tratta di contestare la non-proposizionalità intrinseca del pensiero selvaggio, lottando per ristabilire il diritto degli altri a una "razionalità" che non hanno mai rivendicato. L'idea profonda di Levi-Strauss di un pensiero selvaggio deve essere compresa come l'idea di un'altra immagine del pensiero e non di un'altra immagine del selvaggio. Ciò che si tratta di contestare è l'idea implicita secondo cui la proposizione deve continuare a servire da prototipo dell'enunciato razionale e da atomo del discorso teorico. Il non-proposizionale è visto come essenzialmente primitivo, come non-concettuale o anti-concettuale. [...] Ma invece di rifiutare il concetto [...] occorre arrivare a un concetto antropologico di concetto, che assuma l'extraproposizionalità di ogni pensiero creatore (selvaggio) nella sua positività integrale, e che si sviluppi in una direzione completamente differente dalle nozioni tradizionali di categoria, di rappresentazione o di credenza (Ivi: 51).

Contro la filosofia della comunicazione, o contro la valenza comunicativa della filosofia, in primis contro la sua concezione habermasiana, Deleuze e Guattari promuovono la dimensione non proposizionale del concetto, «in cui si annullano la comunicazione, lo scambio, il consenso e l'opinione» (Deleuze, Guattari 2002: 92). Il concetto è un sorvolo di territori, è la tenuta di un punto di vista su di una molteplicità di elementi o di componenti – in tal senso è un con-sistere. E se oggi «non ci manca certo la comunicazione, anzi ne abbiamo troppa», quel che manca è la creazione: «La creazione di concetti fa appello di per sé a una forma futura, invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora» (ivi: 102).

Di fronte a questa "chiamata" di Deleuze e Guattari, una chiamata alle armi, o meglio alle "nuove armi", Viveiros de Castro propone come una sorta di slogan «the turn of the native», intendendo non «il return of the native» come etnopolitica già annunciato da Adam Kuper (Viveiros de Castro 2009: 55), ma il momento, il *kairos*, la svolta imprevista del nativo. E questa svolta deve essere intesa proprio come una nuova immagine del pensiero, in senso fortemente deleuziano, che in questo caso trovi la sua nascita legata a un determinato ambiente e che sia basata sull'equivoco:

Occorre sottolineare che l'equivoco non è solo una delle numerose patologie che minacciano la comunicazione tra l'antropologo e l'indigeno - come l'incompetenza linguistica, l'ignoranza del contesto, la mancanza d'empatia, l'indiscrezione,

l'ingenuità, la cattiva fede, l'oblio e tante altre deformazioni o carenze che possono affliggere empiricamente l'enunciazione antropologica. [...] l'equivoco è una categoria propriamente trascendentale, una dimensione costitutiva del progetto di traduzione culturale proprio alla disciplina [...] una condizione di possibilità del discorso antropologico, ciò che giustifica la sua esistenza (quid juris?). Tradurre è installarsi nello spazio dell'equivoco e abitarlo. [...] Tradurre è presumere che vi è da sempre e per sempre un equivoco: è comunicare attraverso la differenza invece di mantenere l'altro in silenzio (Ivi: 62).

L'equivoco, per Viveiros de Castro, non è un errore, né un'illusione o una menzogna, bensì «la forma stessa della positività relazionale della differenza», ossia l'espressione dell'incontro-scontro tra le prospettive e, dunque, tra i punti di vista. Se, allora, la figura dell'amico nella filosofia greca è per Deleuze e Guattari un personaggio concettuale, ossia una «presenza intrinseca al pensiero, una condizione di possibilità del pensiero stesso, una categoria vivente, un vissuto trascendentale» (Deleuze, Guattari 2002: 9) che garantisce un certo rapporto alla verità, nel mondo e nella cosmologia amerindia, in cui l'equivoco ha sostituito la verità, o perlomeno ne ha mutato il regime, risulta difficile se non impossibile mantenere tale personaggio. Se cioè si vuole mantenere un certo parallelismo con le coordinate generali di *Che cos'è la filosofia?* – piano d'immanenza, concetti, personaggi concettuali –, per Viveiros de Castro occorre «pensare un mondo costituito dal Nemico in quanto determinazione trascendentale» (Viveiros de Castro 2009: 166):

Non l'amico-rivale della filosofia greca, ma l'immanenza del nemico della cosmoprassi amerindia, in cui l'inimicizia non è un semplice complemento privativo dell'amicizia, né una fatticità negativa, ma una struttura di diritto del pensiero, che definisce un'altra relazione con il sapere e un altro regime di verità: cannibalismo, prospettivismo, multinaturalismo. Se l'Altrui deleuziano è il concetto stesso di punto di vista, che cos'è un mondo costituito dal punto di vista del nemico come determinazione trascendentale? L'animismo spinto alle sue ultime conseguenze, come solo gli Indiani sanno farlo, non è solo un prospettivismo, ma anche un inimicismo (*Ibidem*).

Se è vero che tale inimicismo e il personaggio concettuale del nemico si differenziano radicalmente dall'amico-rivale che Deleuze e Guattari descrivono come la condizione di possibilità del pensiero stesso e dunque come una condizione trascendentale della filosofia, è altrettanto vero che in *Differenza e ripetizione* l'empirismo trascendentale deleuziano, basato sulla violenza del segno che spinge a pensare, viene presentato anche come una «misosofia» da contrapporsi alla *philia* intrinseca alla filosofia (Deleuze 1997: 182). Non è questa la sede per approfondire l'intreccio ulteriore tra l'inimicismo e l'empirismo trascendentale, per quanto con tutta

probabilità gli esiti di tale approfondimento sarebbero come minimo interessanti per la filosofia francese contemporanea³. Ad ogni modo, prima di enucleare la sua tesi rispetto all'innimicismo, Viveiros de Castro lancia un messaggio chiaro rispetto alle proprie intenzioni: «Del cannibalismo come immagine del pensiero, del nemico come personaggio concettuale: resta da scrivere un intero capitolo della geofilosofia di Deleuze e Guattari» (Ivi: 165).

Il capitolo di *Che cos'è la filosofia?*, "Geofilosofia", è un testo tempestato di frasi e argomentazioni diventate celebri nella letteratura su Deleuze, sul quale sono già state scritte alcune monografie⁴, ma rappresenta anche il cuore concettuale di questo intervento. È dunque giunto il momento di addentrarci nei passaggi che risultano più pertinenti rispetto tanto al tema dell'Antropocene quanto a quelli fin qui affrontati con Viveiros de Castro.

Geofilosofia

Con la "geofilosofia" Deleuze e Guattari intendono innanzitutto relativizzare i concetti e le prospettive della filosofia occidentale moderna per ritrovare la sua e la loro nascita dettata dalla contingenza spazio-temporale e socio-economica – così come è stato per la filosofia greca. In quest'ottica, anche il concetto di uomo è in primis ed essenzialmente locale, per quanto la sua aspirazione, come rivela sintomaticamente il termine "antropocene", è globale e globalizzante. Tale tensione tra la nascita dell'uomo filosofico e la sua aspirazione non può essere compresa alla radice se, appunto, non si tiene conto della contingenza socio-economica in cui il pensiero filosofico dimora:

L'Europeo può dunque considerarsi non un tipo psicosociale tra gli altri, ma l'Uomo per eccellenza, come già aveva fatto il Greco, ma con molta più forza d'espansione e volontà missionaria. [...] Si fa fatica a credere che sia l'avanzata "della filosofia e delle scienze co-incluse" a spiegare questo privilegio di un soggetto trascendentale propriamente europeo. È necessario dunque che il movimento infinito del pensiero, quello che Husserl chiama *Telos*, entri in congiunzione con il grande movimento relativo del capitale che non cessa di deterritorializzarsi per assicurare la potenza dell'Europa su tutti gli altri popoli e la loro riterritorializzazione sull'Europa. Il rapporto tra la filosofia moderna e il capitalismo è dunque dello stesso genere di quello tra la filosofia antica e la Grecia: la connessione di un piano di immanenza assoluto con un ambiente sociale relativo che procede a sua volta per immanenza. [...] L'immensa deterritorializzazione relativa del capitalismo mondiale ha bisogno di riterritorializzarsi sullo Stato nazionale moderno, che trova un compimento nella

³ Interessanti, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra trascendentale e pensiero selvaggio con particolare riferimento a Deleuze, sono i lavori di Luisetti 2011; cfr. anche Luisetti 2016.

⁴ Cfr. in particolare Antonioli 2003; Gasché 2014.

democrazia, nuova società di “fratelli”, versione capitalistica della società degli amici (Deleuze, Guattari 2002: 91).

La geofilosofia sembrerebbe però prendere una piega deterministica, in cui il capitale come piano d'immanenza e movimento di deterritorializzazione relativa rappresenta al tempo stesso la condizione di possibilità e l'orizzonte del pensiero filosofico, il quale non dovrebbe e non potrebbe fare altro che riterritorializzarsi sulle figure psicosociali dell'epoca e del territorio, per farne personaggi concettuali. In realtà, sebbene faticosa, l'attività a cui Deleuze e Guattari vogliono ricondurre la filosofia è ben lungi da una semplice riterritorializzazione nazionale o nazionalitaria rispetto alle deterritorializzazioni del Capitale. Così come la storia è l'insieme delle condizioni quasi negative che sollecitano la nascita dei divenire, il presente è ciò che sollecita il sorgere del pensiero filosofico: la filosofia deve resistere al presente e creare o inventare il nuovo, ossia ciò che, per quanto oggi inesistente e sempre improbabile, è assolutamente necessario. La geofilosofia è allora, sin dalle sue origini contingenti, in relazione essenziale con l'utopia:

È l'utopia che opera il collegamento della filosofia con la sua epoca, con il capitalismo europeo, e in precedenza con la città greca. Ogni volta è con l'utopia che la filosofia diventa politica e porta al massimo grado la critica della sua epoca. L'utopia non si separa dal movimento infinito: designa etimologicamente la deterritorializzazione assoluta, ma sempre nel punto critico in cui questa si collega con l'ambiente relativo presente e soprattutto con le forze che vi si trovano soffocate (Ivi: 93).

Per quanto nel corso del testo Deleuze e Guattari giungano a ritenere l'utopia, a causa delle implicazioni negative che storicamente porta con sé, un termine non del tutto adeguato a descrivere l'emancipazione del pensiero e la creazione del nuovo⁵, essa, se intesa nel senso conferitole dal romanzo *Erewhon* di Samuel Butler (1965), ossia *Nowhere*, si rivela essere un autentico concetto geofilosofico. *Nowhere* può infatti intendere “in nessun luogo”, ma anche *now here*, il qui ed ora della contingenza, da cui un'utopia può nascere e il pensiero può sferrare la critica alla sua epoca, creando il nuovo – nietzscheanamente, agire contro il tempo, in favore di un tempo a venire (Nietzsche 2007: 4-5).

Affinché il divenire sfugga alla storia, così come il pensiero possa agire contro il tempo presente, creando il nuovo e dunque il tempo a venire, è dunque necessario un “qui”, un ambiente: «La parola utopia designa questa connessione della filosofia o del concetto con l'ambiente presente» (Deleuze, Guattari 2002: 93). Per dirla con un termine *à la page* di questi tempi antropocenici, il pensiero e la filosofia sono sempre geo-

⁵ Cfr. inoltre Deleuze 1999: 229.

localizzati. Lungi dall'essere una metafora o un'immagine (più o meno) fortunata, vedremo nell'ultima parte di questo intervento quanto la geo-localizzazione possa essere messa al centro del rapporto tra geofilosofia e Antropocene.

Ora è opportuna un'altra breve immersione nel rapporto tra la terra, il territorio e il pensiero filosofico. Dopo aver affermato che la filosofia è una geo-filosofia, proprio come la storia, secondo Braudel, è una geo-storia, Deleuze e Guattari, non credendo in una necessità interna della filosofia – e in questo opponendosi tanto a Hegel quanto a Heidegger – né in un'origine essenzialmente greca, bensì nella contingenza dell'esordio filosofico, si chiedono perché la filosofia sia nata in Grecia e perché in quel determinato momento. «I filosofi sono stranieri, mentre la filosofia è greca; ma cosa trovano questi emigrati nell'ambiente greco? Almeno tre cose, che sono le condizioni di fatto della filosofia: [...] i tre tratti dell'immanenza, dell'amicizia e dell'opinione» (Ivi: 88). In un senso più astratto, ma rappresentativo della prospettiva generale di *Che cos'è la filosofia?*, i due autori descrivono così la nascita della filosofia:

Affinché la filosofia nascesse è stato necessario un incontro tra l'ambiente greco e il piano d'immanenza del pensiero. C'è voluta la congiunzione di due movimenti di deterritorializzazione molto diversi, quello relativo e quello assoluto, il primo dei quali operava già nell'immanenza. È stato necessario che la deterritorializzazione assoluta del piano di pensiero si adattasse o si collegasse direttamente con la deterritorializzazione relativa della società greca. È stato necessario l'incontro dell'amico e del pensiero (Ivi: 86).

Allo stesso modo, oggi potremmo chiederci perché l'anti-antropocentrismo lo si ritrova in un pensiero e una cosmologia antropomorfici? E quale determinazione ha l'Antropocene rispetto al "native turn" come possibile nuova immagine del pensiero? Contingenza o esito necessario del miracolo greco? Interessante, a questo punto, è l'abbozzo di risposta fornito dai due autori: «Ciò che la filosofia trova presso i Greci, diceva Nietzsche, non è un'origine, ma un clima, un ambiente, un'atmosfera» (Ivi: 88). In tal senso, quale filosofia può nascere o rinascere, all'epoca del *climate change*, dell'ambiente antropoceno e di un'atmosfera sempre più entropica? E dove trovarla, ossia presso quale tipo di popolo?

L'equivoco di Heidegger e la filosofia con i popoli dentro

Deleuze e Guattari mostrano come Hegel e Heidegger siano accomunati dall'aver concepito il rapporto tra la Grecia e la filosofia come un'origine essenziale e necessaria, che corrisponderebbe alla nascita di una storia interna all'Occidente. A tal proposito, ciò che distingue Heidegger da Hegel risiede nel fatto che se il secondo pone l'origine nel

rapporto tra il soggetto e l'oggetto, rapporto che solo i Greci al tempo, in quanto uomini liberi, potevano scoprire come concetto originario, il primo è riuscito a spostare il problema, situando il concetto nella differenza tra l'Essere e l'essente. Heidegger, in sostanza e dal punto di vista geofilosofico, ha voluto considerare i Greci come autoctoni prima che liberi cittadini: «la specificità del Greco consiste nell'abitare l'Essere e possederne la parola. Deterritorializzato, il Greco si riterritorializza sulla sua propria lingua e sul suo tesoro linguistico, il verbo essere» (ivi: 87).

Qual è allora il ruolo della filosofia moderna e poi contemporanea? Se prendiamo Hegel, la filosofia deve trovare il proprio fondamento nella riflessione di questo rapporto tra il Soggetto e l'Oggetto, mentre per Heidegger nel disvelare il rapporto con l'Essere, che i Greci avevano scoperto e obliato nello stesso momento. Secondo Deleuze e Guattari, tuttavia Heidegger non ha intenzione di superare i Greci:

Basta riprendere il loro movimento in una ripetizione ricominciante, iniziante, in quanto l'Essere, in virtù della sua struttura, si invia sottraendosi, e la sua storia, la storia della Terra, è la storia del suo sottrarsi, della sua deterritorializzazione nello sviluppo tecnico-mondiale della civiltà occidentale iniziata dai Greci e riterritorializzatasi sul nazionalsocialismo [...] Pur essendosi avvicinato al movimento della deterritorializzazione, Heidegger alla fine lo tradisce situandolo tra l'Essere e l'essente, fra il territorio greco e la Terra occidentale che i Greci avrebbero chiamato Essere (Ivi: 87-88).

Da qui, da questo "tradimento" della deterritorializzazione, che è il tradimento della contingenza in nome di una autenticità che da sospetta diverrà, coi *Quaderni neri* e con il discorso d'insediamento come Rettore, attivamente complice nei confronti del nazionalsocialismo, Heidegger diviene il nemico della geofilosofia e, *a fortiori*, del divenire e della differenza:

Heidegger si è perso nei sentieri della riterritorializzazione perché sono cammini senza segnavia né parapetti. Forse questo severo professore era più folle di quanto non sembrasse. Si è sbagliato di popolo, di terra, di sangue, poiché la razza votata all'arte o alla filosofia non è quella che si pretende pura, ma quella oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore (Ivi: 103).

Questo celebre passo di *Che cos'è la filosofia?* ci riconduce alla sperimentazione etno-filosofica di Viveiros de Castro, in quanto esso appare a tutti gli effetti come la matrice polemica e politica della promozione del pensiero selvaggio della differenza. Anche se in *Metaphisiques cannibales* non si trova questo riferimento in particolare, resta il fatto che l'antropologo brasiliano mette in atto integralmente la suggestione di Deleuze e Guattari, e se abbiamo visto come ciò avvenga nel particolare della cosmologia amerindia, dunque

del prospettivismo e del multinaturalismo, il gesto simbolicamente inaugurale consiste nel pervertire una delle definizioni più famose dell'antropologia contemporanea. Se per Tim Ingold l'Antropologia è la filosofia con la gente dentro (Ingold 1992), *philosophy with the people in*, il senso di quel *people* viene tradotto da Viveiros de Castro diversamente da come lo intendeva l'autore: non come gente comune, ma come "popolo" e ancor meglio come "popoli". E questa è proprio la traduzione geofilosofica di *people*: «Una filosofia con altre genti e altri popoli dentro, dunque: la possibilità di un'attività filosofica che intrattenga una relazione con la "non-filosofia" - la vita - di altri popoli del pianeta, oltre alla nostra. I popoli "non comuni", quindi, coloro che si trovano all'esterno della nostra sfera di comunicazione» (Viveiros de Castro 2009: 164).

Ora che per la geofilosofia abbiamo un popolo, ma anche un ambiente presente, quello dell'Amazzonia, non ci resterebbe che sperimentare una filosofia nell'Antropocene, magari proprio agendo contro il tempo in favore di un tempo a venire – o come suggerisce Stiegler, in favore del Neganthropocene, ossia dell'uscita da questa era *antropica, troppo antropica*. A tal proposito, quelle che seguono sono solo alcune considerazioni preliminari per poter avviare una tra le tante sperimentazioni possibili.

Dalla giungla al *Gestell*: forze in lotta e nuove individuazioni

In una intervista del 2007, per definire la sua interpretazione-sperimentazione del e con il prospettivismo amerindio, Viveiros de Castro ha fatto esplicito riferimento a Nietzsche, affermando che, in Amazzonia, «le diverse prospettive sono delle *interpretazioni*, e cioè, sono essenzialmente in rapporto con gli interessi vitali di ogni specie, sono le "menzogne" favorevoli alla sopravvivenza e all'affermazione vitale di ogni esistente» (Viveiros de Castro 2007: 54). Non solo, ma tutte queste prospettive, che come abbiamo visto in precedenza vanno intese come "pure differenze", piuttosto che essere semplici o pacifiche "visioni del mondo", sono *forze in lotta*: «Dico forze in lotta perché uno dei grandi problemi pratico-metafisici indigeni consiste nell'evitare di essere catturati da una prospettiva non-umana, e cioè lasciarsi affascinare da un'altra prospettiva e perdere così la propria umanità, a vantaggio dell'umanità degli altri – dell'umanità come è sperimentata da una specie straniera» (Ibidem).

Ora, se consideriamo che tali prospettive provengono da specie differenti, come umani, animali non-umani, piante, ma anche entità fisico-naturali, piuttosto che umanizzarle come avviene presso le stesse cosmologie amerindie, potremmo tentare proprio una sperimentazione geofilosofica basata sul concetto generale di individuazione, di origine simondoniana (Simondon 2004). Riformulando il discorso di Viveiros de Castro nei termini dell'individuazione, potremmo allora affermare che nella foresta gli amerindi assistono a processi d'individuazione fisica, vitale, psichica e

collettiva, spesso in lotta tra loro ma accomunati dal fatto di essere appunto dei processi in continua risonanza e all'interno di un ambiente pre-individuale che si trasforma in continuazione proprio in virtù di queste stesse individuazioni. Ogni individuazione prosegue il proprio corso interpretando il milieu pre-individuale, il che equivale a dire, come sopra, trasformandolo. Ora, se il problema risiede «nell'evitare di essere catturati da una prospettiva non-umana, e cioè lasciarsi affascinare da un'altra prospettiva e perdere così la propria umanità, a vantaggio dell'umanità degli altri», la nostra prima operazione preliminare consiste nel sostituire anche in questo caso "umanità" con individuazione.

Cosa possiamo perciò "imparare" dal prospettivismo nietzscheano-amerindio, noi popoli antropocenici? Forse poco, se non ci sforziamo di pensare l'Antropocene non solo in quanto fenomeno geologico, ma anche in relazione essenziale con la geolocalizzazione satellitare, frutto maturo dell'industrializzazione da cui origina lo stesso Antropocene, e dunque con il sistema tecnico nel quale viviamo e dal quale risultiamo sempre più catturati – in altre parole, se non ci sforziamo di pensare la tecnica come un fattore di trasformazione di questo stesso *anthropos* che dà il nome a questo ultimo *cene*.

Tale sforzo e tale confronto ha già incominciato a farli per noi Stiegler, il quale pur avendo iniziato a pensare l'Antropocene piuttosto recentemente rispetto a molti altri filosofi e studiosi, ne ha offerto una visione originale, attraverso cui diviene possibile comprendere l'intima relazione tra la distruzione entropica della biodiversità indotta dall'industrializzazione e l'annichilimento delle differenze culturali e sociali provocato dal capitalismo cognitivo e da ciò che è stata definita la governamentalità algoritmica, la quale a sua volta è resa tecnicamente possibile dal cablaggio del globo. In entrambi i casi ad essere progressivamente distrutta pare proprio essere la differenza selvaggia e imprevedibile della vita – la sua neghentropia. In tal senso, un solo argomento può forse bastare a comprendere la posta in gioco della filosofia contemporanea, e questo concerne la possibilità di concepire una forma d'individuazione non del tutto elaborata da Simondon, vale a dire l'individuazione tecnica che, oggi, minaccia di catturare le altre forme d'individuazione e, con esse, la terra.

Per Stiegler, la *disruption* in corso a iniezione neoliberale, ossia la rottura, ad opera del mercato, dell'equilibrio che permette le condizioni della vita all'interno di un determinato sistema tecnico, economico ed ecologico, si manifesta come sospensione e sottrazione sistematica dei diritti sociali, così come di quelli legati all'ambiente, in nome del divenire tecnologico (Stiegler 2016). Da tale constatazione, il filosofo francese ritiene infatti che la forma egemone di individuazione oggi sia quella della tecnica, vale a dire un ulteriore ramo dell'individuazione che co-evolve con quella psichica e quella collettiva all'interno di una dimensione organologica, dove l'interazione tra gli organi psicofisiologici, che concernono gli individui psichici, gli organi artificiali, ossia gli strumenti e i dispositivi tecnici, e le organizzazioni sociali, vale a dire gli individui collettivi, stabilisce l'ambiente entro il quale una società può svilupparsi o estinguersi,

fiorire o decadere (Stiegler 2013: 314-352). Affermare che è l'individuazione tecnica a dettare la linea di tale evoluzione o involuzione organologica significa che tendenzialmente non è più solo l'individuo psichico, né quello collettivo, a individuarsi attraverso le tecnologie, ma sono più che altro queste ultime che si individuano anche autonomamente rispetto al singolo e ai collettivi, evolvendo attraverso le loro connessioni e operazioni – dal cosiddetto Internet degli oggetti, agli aggiornamenti delle apps e dei motori di ricerca, fino ai dispositivi biotecnologici che raggiungono le viscere dell'uomo e a quelli satellitari che circondano il pianeta terra, stabilendo appunto una nuova forma di potere su di esso, un geopotere, nonché un nuovo punto di vista sul mondo.

Così come le forze presenti nella giungla amazzonica sono in lotta per catturare i punti di vista altrui, le forze degli algoritmi, mediate o supportate dai dispositivi satellitari, tentano continuamente di catturare le volontà, i desideri e i punti di vista degli individui psichici e collettivi, sostituendosi ad essi. Questo pare essere l'effetto generale di quella che Thomas Berns e Antoinette Rouvroy hanno definito governamentalità algoritmica (Berns, Rouvroy 2012) e che Stiegler, accoppiando quest'ultima nozione con il fenomeno dell'Antropocene, ha pensato nei termini del *Gestell* heideggeriano, rovesciandone però il significato filosofico (Stiegler 2016: 284-285). In tal senso, essere catturati dagli algoritmi significa essere catturati da un'altra forma di individuazione e perdere la nostra, disindividuarci o, deleuzianamente, diventare dei dividuali (Deleuze 1999: 237). Una volta persa la nostra individuazione, o comunque perse le condizioni di possibilità dell'individuazione psichica e collettiva, a venire progressivamente meno è la nostra capacità di interpretare il mondo in modo attivo: finiamo per essere interpretati da un'altra forma di individuazione attraverso i dati e le tracce che disseminiamo su Internet – come ad esempio succede in modo sempre più palese con gli algoritmi di Facebook e Google. Diventiamo dei dividuali, le cui prospettive sono guidate dall'individuazione tecnica. Se Viveiros de Castro ha affermato che «un punto di vista è pura differenza», è precisamente tale differenza, libera e selvaggia, vale a dire incalcolabile, ciò che si perde quando la nostra individuazione è catturata da un algoritmo e diviene nient'altro che un profilo digitale. In questo senso, il prospettivismo amerindio può risultare utile non solo per una critica della ragione occidentale di fronte agli altri mondi e alle altre “Storie”, ma anche per comprendere quel che accade in ogni parte del globo, a partire da casa nostra e dalle nostre case – dunque per una critica della tecnologia all'epoca del capitalismo divenuto integralmente computazionale.

Per Stiegler tale forma di capitalismo sembra essere l'esito nichilistico della selezione artificiale iniziata con l'esteriorizzazione dei gesti e della memoria - l'eso-somatizzazione – durante il Neolitico (Stiegler 1994: 152). Una selezione che, oggi, è totalmente in mano al mercato, spinto ormai alla conquista della stessa riproduzione del vivente, dall'agricoltura agli stessi organi fisiologici, dal microscopico al planetario, trovando

davanti a sé un vuoto giuridico, politico e teorico assolutamente inedito.²⁹ In tale ottica, il *Gestell*, che per Heidegger rappresentava *l'essenza della tecnica* e il compimento della metafisica che giunge a fare della tecnica *l'essere stesso* (Heidegger 1976), per Stiegler è invece l'ambiente tecnico della *disruption*, e dunque *il senso della tecnica controllata dal capitalismo* neoliberale e computazionale (Stiegler 2016: 89).

Davanti a ciò che egli definisce il compimento del nichilismo come antropocene o (dis)società automatica, e che sembra prendere le sembianze ormai nemmeno più distopiche del *Gestell* planetario, Stiegler invita a passare dallo stato di fatto del divenire tecnologico, su cui poggia l'ideologia neoliberale, al piano del diritto, nel senso della costruzione teorica, giuridica, economica e politica di un avvenire sostenibile: il Neganthropocene, ossia l'esito di una risposta economica, politica e industriale all'epoca attuale dell'Antropocene, nonché alla concezione antropocentrica che soggiace alla definizione di tale epoca, attraverso il ripensamento radicale del rapporto tra episteme, *anthropos* e *techne*.

Che tale ipotesi politica possa essere definita utopica è piuttosto evidente, almeno a partire dalle dimensioni titaniche del suo obiettivo, ma lo è ancor di più e *à la lettre* se riprendiamo il cuore del messaggio utopico della geofilosofia di Deleuze e Guattari: trovare la possibilità di trasformare il *nowhere* nel *now here*, creando lo spazio nell'ambiente presente per una deterritorializzazione assoluta – che Stiegler preferisce chiamare biforcazione – in grado di costruire un nuovo senso, di dare un senso differente alla storia. La neghentropia a cui Stiegler si richiama, ossia la costituzione di un ordine vitale produttore di differenze, nell'universo che soggiace alla legge dell'entropia, è precisamente utopica, se considerata appunto dal punto di vista dell'universo. Tuttavia, Stiegler si appoggia sulla considerazione per cui localmente e temporalmente si danno sempre fenomeni neghentropici a tutti i livelli del vivente, e concepisce la tecnica come un fattore al tempo stesso entropico, per cui ci ha condotto all'Antropocene, e neghentropico, in quanto ha sempre reso possibile l'apertura di uno spazio di trasformazione delle condizioni vitali, specialmente quando esse potevano non esistere, essere *nowhere*. Questo è il significato più profondo dell'eso-somatizzazione come esteriorizzazione della memoria e dei gesti, dunque come spazializzazione. Quanto ciò sia per Stiegler direttamente legato all'utopia lo possiamo apprendere da un passo di *Dans la disruption* che commenta la celebre frase tratta da *Le città invisibili* di Calvino, «cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno; e farlo durare, e dargli spazio» (Calvino 1992: 497):

Fare spazio è dar luogo. L'aver luogo è sempre, per un'anima noetica, ciò che dà luogo al senso (alla significanza) provenendo dal non-senso (dall'insignificanza). [...] La questione del senso è legata a quella dell'aver luogo che dà luogo, che ha luogo e che è un luogo, un sito, *ort*. Ma la questione del luogo, dell'aver luogo, [è] ciò che, come evento, arriva, e più generalmente la questione della località in un senso che

non è solamente quello del senso, e che ha a che vedere con lo spazio, la spazializzazione, e dunque sempre con l'eso-somatizzazione in un modo o nell'altro, vale a dire anche con la geografia, la geologia, l'urbanità, la territorialità. [...] La località è l'irriducibile appartenenza di ogni *différance* noetica a un luogo, a un dare luogo, ivi compreso e sempre a partire da un non-luogo (Stiegler 2016: 388, 390).

L'Amazzonia, questa località neghentropica della differenza biologica, può forse diventare una culla per una nuova epoca della filosofia, della filosofia ai tempi dell'Antropocene, e per una nuova epoca della differenza noetica, ossia del processo d'individuazione psichica e collettiva come continua produzione di singolarità attraverso la tecnica. Pensare l'Amazzonia e pensare con l'Amazzonia, significherebbe allora dare luogo a un'inedita filosofia della differenza, ma anche promuovere un pensiero dell'individuazione che rimetta per così dire l'uomo al suo posto.

BIBLIOGRAFIA

Antonioli, Maniola (2003). *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Harmattan: Paris.

Avelar, Idelber (2013). *Amerindian perspectivism and non-human rights*. "Alter/nativas", 1, 1-21. <http://alternativas.osu.edu>

Berns, Thomas, Antoinette Rouvroy (2012). "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation." *Réseaux* 177, 2012. 163-196.

Bonneuil, Cristophe, Fressoz, Jean-Baptiste (2013). *L'Événement Anthropocène*. Le Seuil: Paris.

Butler, Samuel (1965). *Erewhon. Ritorno a Erewhon*. Milano: Adelphi.

Braidotti, Rosi (2014). *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. DeriveApprodi: Roma.

Calvino, Italo (1992). *Romanzi e racconti II*. Mondadori: Milano.

Chakrabarty, Dipesh (2009). "The Climate of History: Four Theses", *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2, pp. 197-222.

Crutzen, Paul (2005). *Benvenuti nell'Antropocene*. Mondadori: Milano.

Deleuze, Gilles (1997). *Differenza e ripetizione*. Cortina: Milano.

Deleuze, Gilles (1999). *Pourparler*, Quodlibet: Macerata.

Descola, Philippe (2016). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Quae éditions: Paris.

Gasché, Rudolph (2014). *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Felix Guattari's What is Philosophy?*. Northwestern University Press: Illinois.

Haraway, Donna (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159-165 (disponibile online: <http://environmentalhumanities.org/arch/vol6/6.7.pdf>).

Heidegger, Martin (1976). *Saggi e discorsi*, Mursia: Milano.

Ingold, Tim (1992). "Editorial", *Man*, 27 (1).

Latour, Bruno (2015). *Face à Gaïa*, La Découverte: Paris.

Luisetti, Federico (2011). *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*. Mimesis: Milano-Udine.

Luisetti, Federico (2016). "Demons of the Anthropocene. Facing Bruno Latour's Gaia", *Philosophy*, n. 5. pp. 157-169.

Pearce, Foster (2007). *With Speed and Violence: Why Scientists fear tipping points in Climate Change*. Beacon Press: Boston, USA.

Moore, Jason (2014). "The Capitalocene", Part I e Part II, 2014 (disponibile online su <http://www.jasonwmoore.com/Essays.html>).

Moore, Jason (2016). (ed.), *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the crisis of capitalism*. Kairos: Oakland.

Nietzsche, Friedrich (2007). *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi.

Simondon, Gilbert (2004). *L'individuazione psichica e collettiva*. DeriveApprodi: Roma.

W. Steffen, Williams, Crutzen, Paul, McNeill, J.R. (2007). "The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?". (online: https://pik-potsdam.de/news/public-events/archiv/altre-net/former-ss/2007/05-09.2007/steffen/literature/ambi-36-08-06_614_621.pdf)

Stengers, Isabelle (2013). *Au temps des catastrophes*, La Découverte: Paris.

Stiegler, Bernard (1994). *La Technique et le Temps I. La faute d'Epiméthée*. Galilée: Paris.

Stiegler, Bernard (2013). *De la misère symbolique*. Flammarion: Paris.

Stiegler, Bernard (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou*. Les Liens qui Libèrent: Paris.

Viveiros de Castro, Eduardo (2007). "Amazonia Peruana", *XV*, 30, 2007: 51-58.

Viveiros de Castro, Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. PUF: Paris.