

## ***Per un primitivismo strategico***

### ***Un dialogo tra Eduardo Viveiros de Castro e Yuk Hui***

di EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO E YUK HUI

Traduzione a cura di Silvia Zanelli<sup>1</sup>

#### **Abstract**

In this dialogue with Yuk Hui, Eduardo Viveiros de Castro discusses his work on the Amerindian perspectivism, multinaturalism; the relation between nature, culture and technics in his ethnographic studies; as well as the necessity of a non-anthropocentric definition of technology. He also discusses a haunting futurism of ecological crisis and automation of the Anthropocene, and explores a “strategic primitivism” as survival tool.

**Yuk Hui:** Il suo lavoro è stato di grande ispirazione per me, in particolar la nozione di multinaturalismo, e il suo sforzo di mettere in fuga relativismo e costruttivismo. Mi sembra si tratti in generale di una strategia per problematizzare e sfibrare le categorie che abbiamo ereditato dal pensiero europeo moderno, che sono state universalizzate attraverso il sistema educativo modernizzato e standardizzato. È precisamente la categoria di traduzione che mi sembra cruciale e urgente riprendere in mano, su cui credo che gli antropologi stiano lavorando da decenni, cosa che i filosofi non hanno ancora imparato ad apprezzare. La filosofia occidentale ha fondamentalmente come obiettivo l'universale, attraverso mezzi diversi, ed è sempre in tensione con altri sistemi di categorie; per giustificare la sua stessa esistenza è obbligata a risolvere il problema formulando un progresso storico dello spirito, che come lei ha messo in luce, non è altro che il precursore della “cultura”. Questo succede anche negli scritti di filosofi diventati antropologi. La sua nozione di multinaturalismo introduce inoltre una certa acronicità rispetto a questo discorso, e il suo ultimo lavoro scritto con sua moglie Deborah Danowski, *Esiste un mondo a venire?* (Viveiros de Castro & Danowski 2017) ha messo in discussione il modello di tempo cristiano monoteista presupposto nella tesi di Quentin Meillassoux sulla contingenza. Penso che questa apertura sia molto significativa per consentirci di ripensare numerose categorie e relazioni tra loro.

---

<sup>1</sup> L'intervista è una traduzione dall'inglese del testo originale di Eduardo Viveiros de Castro e Yuk Hui, “For a Strategic Primitivism. A dialogue between Eduardo Viveiros de Castro and Yuk Hui”, apparso in *Philosophy Today*, Volume 65, Issue 2 (Spring 2021): 391-400. Ringraziamo gli autori e la redazione di *Philosophy Today* per aver acconsentito alla pubblicazione.

**Eduardo Viveiros de Castro:** Non sono sicuro di aver compreso del tutto il suo punto di vista, ossia che il multinaturalismo introduca una certa acronicità nel discorso filosofico occidentale (post-cristiano). In ogni caso, mi sorprende sempre la convergenza praticamente unanime dei filosofi occidentali moderni rispetto alla superiorità metafisica del tempo sullo spazio, – superiorità non esente da una certa componente radicalmente antropocentrica. Nonostante il “lavoro” svolto dalla nozione di tempo in differenti filosofie sia chiaramente eterogeneo (si pensi a Kant, Hegel, Bergson, Heidegger, Benjamin e ad altri), l’associazione della spazialità con il pagano, il primitivo o arcaico “altro” suggerisce che l’ossessione per la temporalità sia uno dei più profondi ed ovvi segni del messianismo ebraico e cristiano nel discorso filosofico moderno (precisamente!) “post-” moderno. La lunghissima crisi dell’idea di progresso – o piuttosto la discrepanza (temporale) tra il lampante fallimento dell’idea filosofica e la sua ostinata persistenza nella pratica geopolitica (“globalizzazione”) – e l’attuale catastrofe ecologica (spaziale) suggeriscono che il tempo del “tempo” può venir meno e che il presente invoca una rinnovata attenzione filosofica alle nozioni di spazio, luogo, o come la chiama lei, di località. Il massivo spostamento fisico delle popolazioni umane e non umane dovuto al cambiamento climatico, così come le fantasie tecniche di “deteritorializzazione” planetaria delle specie e di colonizzazione del sistema solare sono alcuni indicatori di questo bisogno.

**YH:** Questo è proprio il motivo per cui torneremo sulla questione del luogo più avanti, a cui preferisco riferirmi con il termine località, nonostante a prima vista possa sembrare reazionario. A proposito di ciò che lei ha detto sulla globalizzazione, che possiamo anche chiamare “universalizzazione tecnologica”, vorrei partire da una domanda fondamentale, che mi frulla in testa da un po’, e che penso lei possa aiutarmi a chiarire: qual è il ruolo della tecnologia nel suo concetto di “natura”, che posizione occupa la tecnologia nel prospettivismo e qual è precisamente la relazione tra tecnica e cosmo nei suoi studi etnografici?

**EVC:** La globalizzazione come universalizzazione tecnologica dovrebbe includere l’universalizzazione della “*Lebensform*” o della “*Weltbild*”, anche se forse lei intende la prima come motore della seconda o, come osserva in seguito, come una sineddoche di queste nozioni, per cui la mia sottolineatura sarebbe ridondante. Ma per rispondere alla sua domanda: non so se si possa dire che io, nella misura in cui faccio antropologia, possiedo e difendo un concetto ontologico di “natura”. Come è implicato nella sua prossima domanda (a cui ho in parte risposto qui), le nozioni di “prospettivismo” e di “multinaturalismo” erano tentativi sperimentali di tradurre in un vocabolario filosoficamente riconoscibile alcuni atteggiamenti pratico-cognitivi ed alcune concezioni poetiche-metafisiche di popolazioni indigene delle Americhe (e di altrove). Il concetto di “multinaturalismo” – dove la radice /-naturalismo/ si riferisce ad altre componenti semantiche rispetto al moderno concetto di naturalismo – è la versione metafisica (o

“mitofisica”) dei concetti di “prospettivismo” e di “animismo”, che sono più direttamente ricavati da materiali etnografici.

Se c'è dunque un concetto di natura nel mio lavoro, al più è un meta-concetto, che fa parte di un certo tipo di teoria etnografica su certe – certamente non tutte – presupposizioni ontologiche di cosmoprassi di certe persone “extramoderne”. Per diverse ragioni epistemologiche e politiche io stesso mi allineo con l'oggetto del mio meta-concetto, quell'oggetto cosmologico che ho sussunto sotto il concetto di “multinaturalismo”. In primo luogo, perché esso testimonia l'originalità e la resilienza di una forma di vita la cui violenta esclusione è stata una delle condizioni fondamentali per l'imposizione autoritaria della metafisica occidentale moderna (o della “Ragione”). In secondo luogo, perché mette in questione la cosmologia colonialista del “mononaturalismo” e la tolleranza ipocrita del “multiculturalismo” ad essa associato. In terzo luogo, perché è una delle attuali e virtuali alternative al substrato universalista, monoteista e antropocentrico di praticamente tutta la filosofia occidentale – un'alternativa ricorsivamente “locale”, dal momento che oltre ad essere locale ed eterogeneo rispetto all'omogenizzante ed egemonizzante globalizzazione, il multinaturalismo propone una “localizzazione” o una radicale dispersione dell'*agency* cosmica. Infine, cosa molto importante, perché suggerisce un punto di vista cosmopolitico più adeguato – forse potremmo definire la mia posizione “primitivismo strategico” – all'arte di vivere su un pianeta danneggiato, come direbbe Anna Tsing. L'orizzonte di concreta implicazione politica del “multinaturalismo” è l'Antropocene.

Temo di non avere granché da dire per quanto riguarda la relazione tra tecnica e cosmo nelle culture amerindie. Si tratta di una seria lacuna del mio lavoro. Per quanto mi riguarda – a differenza di ciò che riguarda le persone di cui ho letto e scritto – ho molte riserve circa l'idea, che mi sembra di intercettare in molti discorsi filosofico-antropologici, in base alla quale la tecnologia dovrebbe essere il tratto diacritico che separa (ed eleva) gli umani rispetto ad altri esseri viventi. Non posso fare a meno di chiedermi se non siamo qui soltanto per “l'ultimo rifugio di un umanismo trascendentale”, come afferma Lévi-Strauss a proposito della filosofia della storia. La “tecnica” allora dovrebbe funzionare come una sorta di sineddoche della “cultura”, e a sua volta come l'erede dell'animo umano. Non vedo ragioni per argomentare in favore di una sostanziale discontinuità tra specie umane e altri esseri viventi dal punto di vista della tecnica – di una differenza, per così dire, *toto caelo* tra “tecnologia” ed “etologia”. È certo possibile parlare di tecnica umana e tecnica non-umana, ma si rende sicuramente necessaria una definizione di tecnica un po' meno antropocentrica. (Qui mi sono molto vicino allo spirito dell'*Apologia di Raymond Sebond*, dove Montaigne castiga l'arroganza tecnica della nostra specie, e anche all'idea di Samuel Butler proposta in *Life and Habit* della tecnologia come istinto incoativo). Questo è anche un punto di disaccordo rispetto al magnifico libro *An Inquiry into the Modes of Existence* dove Bruno Latour (2018) propone il “modo di esistenza” TEC come qualcosa di esclusivamente umano.

Il concetto darwiniano di evoluzione, in ogni caso, mi sembra determinare in maniera precisa la dimensione tecnica come generale attributo della vita, o forse addirittura come

sua proprietà distintiva – ma allora dovremmo stare pronti a ricevere la cosiddetta vita “artificiale” all’interno delle pieghe della teoria darwiniana. Mi sta bene.

Dall'altra parte, come diceva, ogni forma di tecnica è una cosmotecnica. A cui aggiungerei che ogni cosmologia è una forma di tecnica.

Ho affermato di non avere nulla da dire rispetto alla relazione tra tecnica e cosmo nei miei studi etnografici. Ebbene, una delle caratteristiche più diffuse delle mitologie amerindie sull'origine della tecnologia umana (ciò che Lévi-Strauss chiama “il passaggio da natura a cultura”) è l'assenza di enfasi sulle nozioni di invenzione e creatività, molto apprezzate nella modernità. In queste mitologie l'origine della tecnica culturale (strumenti, processi, istituzioni, etc.) è spiegata canonicamente come un prestito, un trasferimento (violento o amichevole, per furto o per apprendimento, come trofeo o come dono), di prototipi di questi strumenti o processi già posseduti da animali, spiriti o nemici non del tutto umani. La tecnica non è immanente all'uomo, ma viene sempre da fuori. L'essenza della cultura è l'acculturazione e all'origine di ogni *tekhnē* c'è la *mētis*, l'astuzia.

Nella misura in cui la forma appercettiva di molte specie (in realtà di un numero essenzialmente indeterminato di tipi di esseri) è identica alla forma appercettiva degli esseri umani, e che l'ambiente percettivo di ognuna di queste specie è “arredato” in maniera analoga al nostro, varie caratteristiche del paesaggio che noi umani (cioè loro, i popoli amerindi) vediamo come “naturali” sono percepite da differenti specie come culturali, artefatte – come nell'esempio che faccio sempre del giaguaro che percepisce il sangue della preda come birra, o della nomenclatura botanica che identifica le specie “selvagge” come varietà di raccolti indigeni coltivati da spiriti o animali. Così, ciò che per alcuni è natura o materia prima, può essere un artefatto culturale e tecnico per altri.

**YH:** In realtà ho detto che ogni cosmologia è cosmotecnica. Solo una breve interruzione; ancora una volta potremmo riflettere sull'uso di categorie filosofiche e di vocaboli che abbiamo “ereditato” dalla filosofia occidentale per comprendere le nature non europee, rifacendoci ad esempio a *phusis-dikē*, *tekhnē-mētis*. Lei ha usato il termine ontologia, e anche Philippe Descola parla di quattro tipi di ontologie: animismo, totemismo, analogismo e naturalismo. Il termine ontologia significa primariamente una filosofia prima che pone l'essere come oggetto dei suoi studi. Sarei anche molto curioso di sapere se è legittimo usare il termine “ontologia” quando si descrive il modo d'essere amerindio, una domanda che mi sorge indirettamente a partire da François Jullien, il quale affermava che i cinesi non hanno un'ontologia. Jullien non è stato il primo a suggerire ciò: si ricorda la scuola di Kyoto, in particolar modo Kitaro Nishida, secondo cui la filosofia orientale ha come soggetto primario nient'altro che forme di non essere. Ma Jullien si è spinto oltre proponendo una de-ontologizzazione.

**EVC:** Molti colleghi hanno obiettato l'uso del “nome orgoglioso di ontologia” nella mia interpretazione delle cosmologie, delle mitologie e delle idee amerindie (o di qualsiasi

altro termine considerato più accettabile dall'*establishment* dell'antropologia sociale – si noti che tutte queste parole alternative sono altrettanto derivate dal greco e “filosofiche” quanto “ontologia”). Uso il termine più o meno nello stesso senso dei fisici che parlano dell'ontologia di una teoria fisica o degli scienziati dell'informazione che si riferiscono all'ontologia di un campo della conoscenza. Si tratta di un'abbreviazione per riferirsi a “le entità e i processi proposti come esistenti da una particolare lingua-cultura-società” o a “la schiera dei modi di esistenza ufficialmente riconosciuti da una particolare lingua-cultura-società”. Non credo che i modi di pensiero amerindi attribuiscono grande importanza a “trascendentali” come l'Essere. Certamente non uso il termine “ontologia” in un senso heideggeriano e non attribuisco questa accezione ai popoli di cui ho scritto. In ogni caso il modo di utilizzare il termine “ontologia” di Descola non coincide esattamente con il mio. Ho spiegato in due conferenze (Viveiros de Castro 2003) perché ho cercato di far acclimatare il termine nel discorso dell'antropologia sociale – termine che è già stato usato da molti altri, in particolare da Irving Hallowell in un famoso articolo (1976), senza creare nessuno scandalo in seno alla disciplina. Per ripetere: il mio obiettivo principale nel ricorrere all'“ontologia” coincide con il bloccare la tendenza nella mia disciplina a ridurre le cosmoprassi di altre persone a tante “visioni di mondo”, dove la “visione” sovrasta il “mondo” (loro hanno le loro “visioni”, noi ci prendiamo cura del mondo). Questo punto era tanto più importante nella misura in cui l'“arredamento ontologico” dei mondi indigeni di cui stavo scrivendo consisteva precisamente in una molteplicità di “punti di vista” divergenti incorporati – ciò che ho denominato prospettivismo cosmologico.

E come nota finale sul termine “ontologia”, ricordo che il mio libro del 2009 si intitola *Metafisiche Cannibali* (Viveiros de Castro 2017) e non *Ontologie Cannibali*.

**YH:** Mi ha detto due volte, una in un nostro incontro a Rio e una via e-mail che non intendeva dire che il multinaturalismo sia una soluzione migliore, ma piuttosto un modo diverso di formulare e affrontare il problema attuale della modernizzazione. Sono completamente d'accordo sul fatto che non vi sia un'unica soluzione. La mia ipotesi è che al fine di prendere le distanze dalla modernizzazione, o globalizzazione – di fatto un processo di universalizzazione di particolari epistemologie e conoscenze – si rende necessario pensare dalla prospettiva della località. È vero, come ha detto, che la tecnica funziona quindi come una sineddoche della “cultura” ed è ancora più vero oggi che nel passato, motivo per cui insisto molto sul chiarificare la questione della tecnologia, e sul fatto che il pluralismo della natura implica un pluralismo della tecnica. Un particolare tipo di tecnologia e razionalità sta rendendo la terra una terra artificiale, come manifestazione di un monotecnologismo. L'apparente integrazione di differenze culturali e geografiche in realtà cela un vero e proprio processo di disintegrazione, che Lévi-Strauss chiamerebbe *entropologia*, con cui siamo sempre più a contatto in questi anni. Come si immagina che questa riapertura della “natura” possa contribuire a nuove forme di politica del e nell'Antropocene e a “negoziare” con la potenza della tecnologia?

**EVC:** Supponendo che la tecnica – materiale, politica e metafisica – emerga per modificare seriamente le basi materiali (naturali) dell'attuale concatenamento politico, ovvero, supponendo che siamo veramente capaci di fermare l'accelerata entropizzazione antropica della Terra, la suddetta tecnica non può non coincidere, almeno in parte, con una "rinascita" o "riapertura" della natura, come dice lei – del concetto di natura, della relazione (interna alla natura) tra tecnica e natura, nonché con una radicale separazione tra i concetti di libertà e infinito, o, in altre parole, con il riconoscimento pratico e politico che la specie non è immortale e non c'è nessun piano invisibile della natura fatto su misura per noi, che non si assisterà ad un progressivo disvelamento dello Spirito, e che il "comunismo di lusso" non è un probabile lieto fine per l'attuale inferno capitalistico.

Apprezzo molto la nozione di monotecnologismo, che rivela la verità dietro la nozione ipocrita di multiculturalismo. Fintantoché la tecnologia può essere concepita come un'espressione di un fondamentale orientamento culturale, è chiaro che il mononaturalismo occidentale viene replicato dal monoculturalismo tecnologico (e viceversa). Dunque, la sua idea di una cosmotecnica polivoca sembra davvero appropriata.

Peter Frase inizia il suo recente libro, *Four Futures*, proponendo un'altra variazione dell'esordio del *Manifesto Comunista*: "Due spettri infestano la Terra del ventunesimo secolo: lo spettro della catastrofe ecologica e dell'automazione" (Frase 2016). Quello che mi interessa in questa formulazione, più che il gioco combinatorio che Frase deduce dalla sovrapposizione storico-futurologica di queste due dinamiche, è come questi "spettri" definiscano due differenti tendenze intellettuali o temperamenti: uno vede la catastrofe ecologica come in grado di subordinare metafisicamente la tecnologia (quest'ultima concepita come l'espressione materiale della vittoria dello spirito sulla materia); l'altro vede la tecnologia come un processo storico-materiale autotrascendente e irreversibile che tende asintoticamente verso una "dematerializzazione" della specie, rendendo così la catastrofe ecologica non necessaria (nei due sensi dell'aggettivo), ossia, mitigabile, controllabile, e dunque metafisicamente secondaria. Qui, ancora una volta, confesso la mia propensione per la prima tendenza, perché intravedo nella seconda una cifra di demiurgia tecno-trionfalista pre-antropocenica.

**YH:** Mi sembra che entrambi gli spettri siano ancora molto incentrati sulla dicotomia tra natura e tecnologia, e in un modo che in un certo senso esprime una dialettica irrisolta. Il primo suggerisce un'invincibile contingenza della natura e il secondo il trionfo necessario della tecnologia sulla natura. Non siamo ancora infestati dallo stesso "naturalismo" che, possiamo dire, aveva già preso corpo al tempo della metafisica ateniese? Oltre al primitivismo strategico che lei propone, possiamo pensare ad altri inizi, ad esempio al prospettivismo, che non è basato su tale dicotomia? Quando mi riferisco ad altri inizi piuttosto che al ritorno a "ontologie indigene", è perché penso che la condizione globale renda difficile se non impossibile tale ritorno. Forse questi altri inizi ci consentiranno di trasformare la nostra immaginazione del futuro sviluppo della "tecnologia"? Altrimenti, penso che

assisteremo al proliferare di più catastrofi a partire dalla cieca “innovazione disruptiva” e della sua economia. Naturalmente, si tratta di una domanda impegnativa, che probabilmente oltrepassa le capacità dei singoli, e implica al contrario l'imperativo di ripensare a fondo il tema del pluralismo. La mia strategia è stata di riscoprire e reinventare, in una certa misura, il concetto di tecnica. Credo inoltre che ci siano molti insegnamenti che possiamo trarre dall'antropologia.

**EVC:** Le “ontologie indigene” non sono qualcosa a cui potremmo o dovremmo tornare, non solo perché non vengono da un passato arcaico e immemore, ma perché quelle che lei denomina condizioni globali non sono le stesse dappertutto – il monotecnologismo ha prodotto un “Antropocene a macchie” (Tsing, Andrew & Bubandt 2019). Tutt'al più, le varie cosmotecniche indigene spazialmente localizzate ed ecologicamente situate – ad esempio, i modi di vivere indigeni in “presupposizione reciproca” con il bioma amazzonico, dove natura e cultura sono ontologicamente indiscernibili – rappresentano qualcosa verso cui dovremmo davvero “tornare”, data l'assurda distruzione delle foreste tropicali da parte del moderno sistema agroalimentare. La tecnologia, dopotutto, è molto più che un assemblaggio di metallo, organismi fossili e radiazioni elettromagnetiche.

Il mio “primitivismo strategico” è un appello retorico al valore acronico del prospettivismo, un “salto dialettico nell'aria aperta della storia” o un “modo per sfiorare la storia contropelo”, come affermò notoriamente Walter Benjamin.

Mi permetta di dire una cosa di passaggio: mi domando quanto seriamente o consequenzialmente le filosofie della tecnica attuali siano capaci di prendere la catastrofe ecologica, ossia come qualcosa che è già successo, nel senso che molti dei cambiamenti in corso nei parametri geo-bio-fisici del pianeta sono probabilmente irreversibili, almeno dal breve al medio periodo. Non si tratta della contingenza della natura, ma della necessità della causalità. L'unica tecnologia capace di controllare in modo drastico l'attuale traiettoria geo-bio-chimica dei processi planetari sarebbe una macchina del tempo. Lo sviluppo dell'automazione (come prospettato nel libro di Frase) sembra essere pensato più in relazione alla fine del lavoro umano – o come una benedizione (comunismo di lusso, singolaritarismo), o come una rovina (disoccupazione, sterminio, etc.) – che come qualcosa che è tanto indotto dalla catastrofe ecologica quanto richiesto in maniera urgente per poterla navigare. Le cosmotecniche sono anche ecopolitiche.

**YH:** Per porre la questione in modo più concreto, e in realtà forse anche speculativo: una volta lei ha messo a paragone l'animale-macchina di Cartesio con la macchina di Turing rilevando una notevole discrasia, che può essere assimilata alla differenza tra oggetto e soggetto, tra corpo e mente, e come per gli indigeni dell'Amazzonia un computer potrebbe benissimo essere riconosciuto come un soggetto, alla stregua degli animali. Mi chiedo se questo nuovo *status* delle macchine costituisca un futuro per il prospettivismo amerindio o se almeno abbia un ruolo nella cosmologia amerindia.

**EVC:** Sì, l'animale-macchina cartesiano, cioè l'animale come macchina, è l'esatto contrario della macchina di Turing, che rappresenta, in un certo senso, l'idea della macchina come uomo. Il triangolo cosmotecnico "uomo, animale, macchina" sembra essere instabile poiché tende a collassare in una delle tre dualità: o {uomo} versus {animale + macchina}, che coincide con l'antropocentrismo cartesiano, o {uomo + animale} versus {macchina}, ossia la fenomenologia biocentrica, o {uomo + macchina} versus {animale}, che può essere associato alle teorie funzionaliste della mente e a molte filosofie dell'intelligenza artificiale. Oggi non sono così sicuro che le cosmologie tradizionali amerindie vedrebbero automaticamente (per così dire) le macchine di Turing come soggetti intenzionali al pari di molti generi "naturali" (molti dei quali sono considerati inanimati nella nostra vulgata ontologica). Certi artefatti – pentole, canoe, cesti, etc. –, sono concepiti da alcune mitologie amerindie e dallo sciamanesimo come animati e/o come aventi un prototipo prosopomorfo, un maestro spirituale umanoide. Non vedo quindi alcun ostacolo invalicabile perché questo tipo di cosmologie possa attribuire soggettività a computer o ad altri dispositivi di intelligenza artificiale incorporati (incorporati nel senso di essere dei *token* delle cose con cui abbiamo a che fare tutti i giorni). Detto questo, i computer sono non-indigeni, e la loro diffusione nelle società amerindie contemporanee è molto probabilmente accompagnata da presupposti ontologici occidentali che non riconoscono i computer come soggetti.

**YH:** In effetti l'uso dei moderni apparati computazionali implica immediatamente "conflitti ontologici", ed è per questo che sono curioso di sapere in che misura le altre "ontologie" possono partecipare nel trasformare queste "presupposizioni ontologiche" già incorporate nelle tecnologie. Ma spostiamoci sulla domanda riguardante la politica e l'economia politica, che interessa anche a lei: per esempio con Deborah ha parlato di un'inevitabile decrescita. So che di recente ha ripreso alcune letture su e di Marx, ed è stato particolarmente intrigato dal lavoro del filosofo giapponese Kojin Karatani. Karatani prova a suggerire una nuova economia attraverso una lettura "performativa" dell'economia del dono di Mauss, una versione un po' più realistica rispetto all'economia generale di Georges Bataille, dal momento che egli propone la sua "etnografia" di comunità anarchiche, e ciò attraversa quasi tutto il suo lavoro. Sono anche curioso di sapere se questo può essere collegato a una possibile "uscita" dall'Antropocene.

**EVC:** Ho appena iniziato a leggere Karatani (2014) e non sono in grado di dare un'opinione approfondita sul suo lavoro. In ogni caso mi sono trovato molto intrigato dalla sua decisione di focalizzarsi sui "modi di scambio" più che sui "modi di produzione", nella sua versione del materialismo storico. Questo ovviamente lo avvicina molto di più a Mauss, Lévi-Strauss, Sahlins, Strathern e ad altri di quanto il tradizionale marxismo antropologico (e Deleuze e Guattari, tra l'altro) abbia mai immaginato. In effetti, la critica marxista standard a Mauss & co si basava precisamente su un'attenzione errata, anzi borghese, allo



scambio a discapito della dura realtà materiale della produzione. Karatani si è decisamente emancipato da questo tipo di critica. Allo stesso tempo la sua tipologia di modi dello scambio può dare agli antropologi (o almeno a me) la sensazione di un *déjà vu* che tento di dissipare subito, perché sono assolutamente sicuro di non aver afferrato del tutto le sottigliezze della sua teoria. Tuttavia, mi è stato chiaro da subito che le sue idee circa la relazione tra capitale e stato-nazione sono molto innovative e rivoluzionarie.

Va da sé che sto leggendo il suo lavoro nell'intento di rimpolpare il mio concetto di "primitivismo strategico". Il "modo D" di Karatani (2014), il suo recupero del Regno dei Fini, deve a mio avviso accogliere l'insieme degli esseri viventi (e delle loro condizioni "non-viventi" di esistenza). In altre parole, occorre sbarazzarsi dell'assurdo antropocentrismo insito nella distinzione kantiana tra persone e cose, tra fini e mezzi, tra umani ed altri esseri viventi. Il Regno dei Fini non è monarchico ma anarchico.

**YH:** Ricordo che Karatani ha difeso la possibilità di un "movimento dei consumatori" e negli anni Novanta ha sperimentato attivamente i "sistemi di scambio locale". In un certo senso credo che il passaggio dalla produzione allo scambio sia anche un'ammissione della sparizione dei lavoratori come soggetti rivoluzionari, cosa probabilmente vera ad oggi. L'altro motivo che credo sia rilevante per la nostra discussione è che egli vede il limite dell'*Impero* di Hardt e Negri, dal momento che gli stati-nazione sono cruciali per lo sviluppo del capitalismo, riconoscimento che è stato minato nelle tesi di Hardt e Negri (2003). Karatani vuole superare la trinità nazione-stato-capitale. Per la nostra discussione credo sia inevitabile confrontarsi inoltre con la relazione tra località e stato-nazione, dal momento che la prima potrebbe benissimo essere trasformata in una forma di nazionalismo o di fascismo, come nel discorso del Front National in Francia o dell'AfD in Germania, tra gli altri. In molti paesi si può notare che il discorso sulla località è davvero niente di più che una forma di nazionalismo e che non fa altro che elicitare il mononaturalismo, partecipando alla competizione economica globale e all'espansione militare (questo significa perpetuare il mononaturalismo, le catastrofi ecologiche, e la volontà di progredire tipica del XVIII secolo). Come vede questa "sfida" al primitivismo strategico?

**EVC:** In breve, direi che il concetto di località è antipodale rispetto a quello di nazionalismo – che coincide invece con una forma di universalismo escludente, o di universalismo compattato. Il "locale" non è nemmeno il subnazionale. È piuttosto l'idea che esistano altri domini locali. Per invertire la famosa definizione, il locale è un'immagine del mondo rappresentata da un cerchio la cui circonferenza è ovunque e il centro in nessun luogo.

*Eduardo Viveiros de Castro, Museo Nazionale, Rio de Janeiro*  
*Yuk Hui, Università di Hong Kong*

## BIBLIOGRAFIA

- Frase, P. (2016). *Four Futures: Visions of the World After Capitalism*. London: Verso.
- Hallowell, A.I. (1976). "Ojibwa Ontology, Behaviour, and World View." In *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. I. Hallowell*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hardt, M., & Negri, A. (2003). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.
- Latour, B. (2017). *An Inquiry into Modes of Existence. An anthropology of the moderns*, Harvard: Harvard University Press.
- Karatani, K. (2014). *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*. Durham, NC: Duke University Press.
- Tsing, A. L., Andrew, S.M., & Bubandt, N. (2019). "Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology." *Current Anthropology*, 60, 20, S186–S197.
- Viveiros de Castro, E. (2003). "And: After-Dinner Speech Given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth." University of Manchester. Unpublished.
- Viveiros de Castro, E. (2017). *Metafisiche Cannibali*. Verona: Ombre Corte.
- Viveiros de Castro, E., & Danowski, D. (2017). *Esiste un mondo a venire? Saggio sulla paura della fine*. Milano: Nottetempo.