

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO BICOCCA

CENTRO DI RICERCHE ETNO-ANTROPOLOGICHE MILANO

I QUADERNI DEL CREAM

2009 – IX



Trauben

I quaderni del CREAM sono una pubblicazione a cura del Centro di Ricerche Etno-Antropologiche dell'Università degli Studi di Milano Bicocca. Raccolgono articoli, note, recensioni e testi di conferenze e seminari tenuti nell'ambito delle attività del Centro e delle iniziative ad esso collegate: Corso di Laurea Specialistica in Scienze Atropologiche ed Et-nologiche, Dottorato in Antropologia della Contemporaneità (DAC), Corso di Perfezionamento in Antropologia Culturale (COPAC), Laboratorio di Antropologia Visiva (LAV), Seminario di Antropologia del Medio Oriente e del Mondo Musulmano (SAMOMU), Seminario di A-tropologia Teorica (SAT).



Unidea-UniCredit Foundation, nell'ambito del proprio impegno nel campo della ricerca, sostiene le attività del CREAM.

Direttore Roberto Malighetti
Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione 'Riccardo Massa'
Università degli Studi di Milano Bicocca
Piazza dell'Ateneo Nuovo 1
20126 Milano

© 2009 Trauben editrice s.a.s
via Plana 1 – 10123 Torino
fax 011.837193
www.trauben.it

ISSN 1970-867X

I quaderni del CREAM, 2009, IX

Indice

- 5 Ugo Fabietti, *Diversità delle culture e disagio della contemporaneità*
- 21 Antonino Colajanni, *Lo sviluppo visto dalle periferie del mondo. Analisi antropologiche delle nozioni locali dello sviluppo*
- 31 Sebastião Moreira Duarte, *Odorico Mendes e l'identità europea del Brasile*
- 45 Roberto Malighetti, *Regimi multiculturali e pratiche di cittadinanza*
- 67 Silvia Barberani, *L'incontro turistico tra equivoci e malintesi*
- 89 María Elizabeth Alejandrina Domínguez Ángel, *Tradición y globalización. ¿Consumismo en el carnaval de Chiautempan, Tlaxcala?*
- 109 Manuela Tassan, *Categorie a confronto: 'natura' e 'ambiente' nel dibattito antropologico*
- 135 Matteo Canevari, *Figure dell'ibridazione e figure del nulla. Georges Bataille tra etnografia e nichilismo*

I quaderni del CREAM, 2009, IX

MANUELA TASSAN¹

**CATEGORIE A CONFRONTO:
'NATURA' E 'AMBIENTE'
NEL DIBATTITO ANTROPOLOGICO**

L'articolo intende proporre una revisione critica delle categorie "natura" e "ambiente" all'interno del dibattito antropologico. In primo luogo, verrà problematizzato il loro ruolo nell'ambito della rigida distinzione tra prospettive materialiste e simboliste degli anni '60, espressione a livello disciplinare della dicotomia teoretica natura-cultura. Ho scelto di focalizzare l'attenzione sull'*antropologia ecologica* proposta da Rappaport e sullo *strutturalismo* di matrice cognitivista di Lévi-Strauss, poiché ritengo possano essere considerati degli esempi quasi *idealtipici* di tale dualismo epistemologico. L'obiettivo è dimostrare come, pur nella radicale diversità dei loro approcci, sia possibile riconoscere nei loro lavori una medesima concezione *oggettivante* della 'natura', ben espressa dalla sua "traduzione" nei termini di *ambiente*, fondamentale parola-chiave dell'*ecologia scientifica*.

In secondo luogo, propongo una riflessione sulla svolta epistemologica monista avvenuta, o quanto meno auspicata, in campo antropologico. In particolare, intendo accennare al contributo offerto nel dibattito da un particolare approccio teorico, noto come *ecologia politica post-strutturalista* (Peet, Watts 1996a; Escobar 1999; Biersack, Greenberg 2006). Affermatasi nel contesto americano, ha tentato di applicare le potenzialità euristiche offerte dalla critica postmoderna allo studio antropologico natura, senza cadere in quelle forme radicali di costruttivismo guardate con sospetto da importanti studiosi del settore (Descola, Pálsson 1996; Ingold 2000; Milton 1996). Questo approccio teorico si è inoltre distinto anche per il suo tentativo di elabo-

¹ Assegnista di ricerca, Università degli Studi di Milano Bicocca.

rare una peculiare concettualizzazione di natura, distinta rispetto alle categorie analitiche delle “scienze dure”.

La dicotomia natura-cultura

Com'è noto, l'opposizione tra natura-cultura affonda le sue radici nella scissione tra *spirito* e *materia* consolidatasi nella storia del pensiero filosofico occidentale. La metafisica dualistica di Cartesio ha posto le basi della scienza proprio nella distinzione tra sostanza estesa (*res extensa*) e sostanza pensante (*res cogitans*), separando nettamente una concezione meccanicistica del mondo corporeo da una concezione spiritualistica dell'uomo. L'antitesi uomo-natura si è quindi riconfigurata nei termini di un'irriducibile spaccatura ontologica tra Soggetto conoscente e Oggetto che si offre al pensiero. Secondo Merleau-Ponty, “l'idea della natura come *esteriorità* implica immediatamente l'idea della natura come sistema di leggi” (1996, p. 12, corsivo aggiunto) che preesistono all'uomo e che, quindi, si presterebbero ad un'opera di “disvelamento”. La storia del concetto di natura sarebbe stata, dunque, segnata dalla progressiva divaricazione tra significato scientifico e significato morale: “la natura reificata, ridotta a mera *res extensa*, esaurita dalla sola dimensione quantitativa, resta priva di legami di origine e significato con la soggettività, la *res cogitans*” (Tallacchini 1998, p. 11, corsivo aggiunto).

L'antropologia, per lungo tempo, non ha mai rimesso in discussione la validità della dicotomia e, soprattutto negli anni '50-'60, come vedremo nei prossimi paragrafi, si è, anzi, sviluppata attorno a questo fondamentale nucleo teorico, oscillando tra posizioni marcatamente *materialiste* e interessi di tipo *cognitivo* per la cultura. Le prime tentavano di spiegare l'organizzazione sociale e la cultura di un gruppo come *risposte adattive* ad un ambiente specifico, pensato come sistema chiuso in equilibrio omeostatico (Escobar, Hvalkof 1998; Orlove 1980). Le seconde rappresentavano la natura come il sostrato materiale su cui poggiano le attribuzioni di senso della cultura. La ricostruzione di queste prospettive attraverso il contributo di due autori agli antipodi tra loro non si propone in alcun modo di essere esaustiva, ma intende solo mostrare il ruolo e il significato assunto dalle categorie ‘natura’ e ‘ambiente’ nel modello epistemologico dualista.

Prima di analizzare nello specifico l'*ecoantropologia*² di Rappaport, ritengo fondamentale offrire due precisazioni. In primo luogo, l'antropologia ecologica non rappresenta l'unica prospettiva qualificabile come "materialista". Come osservano Descola e Pálsson (1996, p. 2), anche la sociobiologia o alcune branche dell'antropologia marxista possono rientrare, per esempio, in questa schematizzazione, seppur con sfumature di significato diverse.

In secondo luogo, è bene puntualizzare che l'*antropologia ecologica* stessa non costituisce un indirizzo teorico univoco e coerente. Sotto questa "etichetta" confluiscono, infatti, prospettive diverse, seppur accomunate, almeno in origine, da un approccio sostanzialmente nomotetico, dove le concezioni locali della natura appaiono come rappresentazioni distorcenti di una realtà esterna colta invece dall'antropologo nella sua scientifica oggettività. Secondo Ingold (1992, p. 39), il principale tratto distintivo dell'antropologia ecologica, pur nella varietà dei suoi sviluppi, risiede nella peculiare concezione della *cultura* che presuppone, considerata come un fondamentale *meccanismo di adattamento* all'ambiente.

Come efficacemente evidenziato da Orlove (1980), è nel panorama culturale americano che si sviluppa uno specifico interesse antropologico per la tematica ambientale. In particolare, Julian Steward è stato considerato il precursore dell'antropologia ecologica. Egli, significativamente, non usa mai il termine "natura", ma preferisce un lessico differente, che lo collochi nel campo semantico delle scienze naturali, in particolare dell'*ecologia scientifica*:

(...) il significato principale di *ecologia* è "adattamento all'ambiente". Fin dai tempi di Darwin *l'ambiente* è stato concepito come il tessuto complessivo della vita all'interno del quale tutte le specie animali e vegetali interagiscono reciprocamente e con i caratteri fisici sopra una data unità territoriale. (Steward 1977 [1955], p. 43, corsivo aggiunto)

Fondatore dell'*ecologia culturale*, Steward propone una visione dell'*ambiente* come "fattore extraculturale" che, proprio perché "ester-

² Termine mutuato da Lanternari (2003).

no alla cultura”, può *spiegare* le origini stesse del mutamento culturale, risolvendo in questo modo quello che considera lo “sterile assunto secondo cui la cultura deriva dalla cultura” (ibid., p. 51).

Con Steward, l’ambiente acquista una potenzialità esplicativa in campo antropologico solo attraverso l’inquadramento teorico offerto dall’ecologia, di cui assume l’approccio e il linguaggio. La natura, qui intesa come sinonimo di materia organica e di ineluttabili leggi biologiche, si impone nel polo “materiale” della dicotomia attraverso un concetto di ambiente mutuato dalle “scienze dure”.

L’approccio ecosistemico di Roy Rappaport

La dimensione empirica e il legame con l’ecologia verranno portati alle estreme conseguenze nell’antropologia ecologica di *Andrew Vayda* e del suo allievo *Roy Rappaport*, basata su una prospettiva *ecosistemica* e su un approccio *funzionale (functional)*. L’attenzione si sposta dal modo in cui l’ambiente stimola, o impedisce, l’affermazione di alcune particolari forme sociali e culturali alla problematizzazione dei modi in cui tali forme funzionano per mantenere le relazioni esistenti con il proprio ambiente (Ortner 1984, p. 133). Se Steward aveva tentato di portare la cultura, intesa soprattutto in un’accezione tecnico-materiale, al centro dell’analisi ecologica, Rappaport, in particolare, si focalizza sul concetto di *ecosistema*, con cui intende un “sistema di scambi trofici localizzati” (Rappaport 2000[1968], p. 225), dove i gruppi umani sono intesi come *unità demografiche*, comparabili a qualsiasi altra popolazione biologica.

Lo statuto epistemologico dell’ecologia si struttura, infatti, attorno a due grandi oggetti d’interesse: da una parte, le *popolazioni* – animali, vegetali o microbiche –, dall’altra gli *ecosistemi*. Una popolazione è costituita da un insieme di individui di una stessa specie che coesistono in una data porzione di spazio, in cui possono dar luogo, attraverso dei *processi biodemografici*, a delle ricombinazioni genetiche (Barbault 2000, pp. 150-151). L’idea di ecosistema presuppone, invece, l’esistenza di *flussi di materia e di energia* che strutturano i sistemi ecologici, di cui si studiano le dinamiche e l’organizzazione spaziale, poiché “l’être vivant (...) c’est avant tout une *machine*, qui consomme de l’*énergie*” (ibid., p. 164).

In *Pigs for the Ancestors*, l'opera più famosa di Rappaport, uscita nel 1968, si abbandona qualsiasi velleità esplicativa per mostrare semplicemente "how things work", adottando un punto di vista *descrittivo*, di cui si presume l'inequivocabile oggettività (Vayda 2000 [1968], p. VIII). L'obiettivo dell'antropologia ecologica non è, dunque, una riflessione sull'uomo nella sua specificità, ma, al contrario, negli aspetti che lo accomunano con le altre specie viventi, poiché "the study of man like culture-bearer cannot be separated from the study of man as a species among species" (Rappaport 2000, pp. 241-242). Per rendere il concetto di cultura applicabile anche al di fuori dell'ambito strettamente umano, viene interpretato in termini *comportamentali* e non in chiave simbolica e significante. Una prospettiva contro cui Marshall Sahlins si scagliò fortemente nel suo *Culture and Practical Reason*, ritenendo che vi si esprimesse una forma di *feticismo dell'ecologia*, in cui "niente della cultura è ciò che sembra" e tutto si traveste da fatto naturale assumendo l'apparente capacità di essere fondamentale ed esatto, pur essendo, invece, sostanzialmente astratto e frutto di un'attività simbolica che rappresenta la facoltà specifica dell'uomo (Sahlins 1982[1976], p. 32, p. 102).

Rispetto all'ecologia culturale di Steward, l'attenzione tende a spostarsi dall'*adattamento*, che si riferisce all'insieme dei processi attraverso cui la struttura dei sistemi cambia in risposta a delle pressioni ambientali, alla *regolazione*, termine usato per indicare i meccanismi che permettono ai sistemi di mantenere la propria struttura (Rappaport 2000, p. 241). È in questa prospettiva che va collocato lo studio del rituale condotto da Rappaport presso gli Tsembanga della Nuova Guinea:

Ritual will be regarded here as a mechanism, or set of mechanisms, that regulates some of the relationship of the Tsembanga with components of their environment. The term *regulate* and *regulation* imply a system; a system is any set of specified variables in which a change in the value of one of the variables will result in a change in the value of at least one other variable. (i-*bid.*, p. 4, corsivo nell'originale)

Il rituale viene quindi posto al centro dell'analisi per i suoi *effetti regolativi sull'ambiente*, in grado di autoregolarsi (*self-regulated*) sulla base di meccanismi di *feed-back* pensati sul modello della ciberne-

tica³. In questo contesto, il concetto di *funzione* assume un significato specifico, diverso dal suo omologo strutturalista britannico. I classici studi funzionalisti sulla religione, secondo Rappaport, analizzano il ruolo giocato dal rituale nelle relazioni riscontrabili entro un gruppo di individui, da lui definito *congregation*, che vedono dipendere il proprio benessere collettivo dall'attuazione di una serie di *performances*. Il suo interesse si focalizza, invece, su "how ritual affects relationships between a congregation and entities *external* to it" (ibid., p. 1, corsivo nell'originale), partendo dal presupposto che l'ambiente sia sostanzialmente il prodotto di un'insieme di variabili misurabili empiricamente. In questo tipo di ricerca, non si vuole negare la componente simbolica presente nella relazione tra una congregazione e il suo ambiente di riferimento (ibid., p. 2-3). Il rituale assume però rilevanza non per il senso attribuito dagli attori alle loro *performances*, ma perché questo "fare sociale" *produce un cambiamento nel mondo extra-sociale*.

Rappaport applica all'ambiente la scissione, dominante in antropologia, tra punto di vista *etico* ed *emico* e costruisce due possibili modellizzazioni dell'ambiente, al tempo stesso antitetiche e complementari. Ritengo interessante porre a confronto le due definizioni che vengono proposte in *Pigs for the Ancestors*:

The *operational model* is that which the anthropologist constructs through observation and measurement of empirical entities, events, and material relationship. He takes this model to represent, for analytic purposes, the physical world of the group he is studying (ibid., p. 237, corsivo aggiunto).

The *cognized model* is the model of the environment conceived by the people who act in it. The two models are overlapping, but not identical. (...) [T]he cognized model may include elements that cannot be shown by empirical means to exist, such as spirits and other supernatural beings. (...) [W]hile it must be understood by those who entertain it to be a representation of the material and non material world, has a function for the actors: it guides their action (ibid., p. 238, corsivo aggiunto).

(...) [T]he important question concerning the cognized model, since it serve as guide to action, is not the extent to which it conform to "reality"(...),

³ Teoria che corrisponde all'organizzazione, di natura comunicazionale, propria delle macchine artificiali (Morin 1977, p. 236)

but the extent to which it elicits behaviour that is appropriate to the material situation of the actors (...) (ibid., p. 239, enfasi nell'originale).

Il primo modello dovrebbe restituire la presunta oggettività del mondo reale, attraverso resoconti che l'antropologo costruisce utilizzando i concetti mutuati dall'ecologia biologica. A partire da questo punto di riferimento scientifico valuta il ruolo dell'"epistemologia nativa" nell'indurre comportamenti in grado di ripristinare inconsapevolmente una condizione di equilibrio ecologico. Il *cognized model*, infatti, si comporterebbe come la memoria di un computer, che, in risposta a dei segnali provenienti da un stato delle variabili, attiva dei programmi per tornare ad un *range* di valori di riferimento che considera idoneo per il sistema. Tale modello rappresenta, dunque, uno dei mezzi a disposizione di una popolazione per trovare un progressivo aggiustamento rispetto al proprio ambiente e di cui l'antropologo può valutare l'efficacia (ibid., p. 239-241).

Rappaport riconosce non solo di non essere stato in grado di occuparsi di come cambiano i modelli nativi, ma di non aver adeguatamente affrontato nemmeno i rapporti che intercorrono tra questi e il modello "scoperto" dall'antropologo. A suo parere nemmeno l'etnoscienza, pur centrata su un punto di vista *emico*, sembra in grado di rendere conto delle nozioni folk dei *processi funzionali*, non andando oltre la registrazione delle distinzioni tassonomiche. Ritiene piuttosto che le teorizzazioni di Lévi-Strauss potrebbero forse avvicinarsi più concretamente al raggiungimento dello scopo (ibid., p. 238, nota 4).

La prospettiva ecosistemica sarà molto criticata, soprattutto per il suo funzionalismo riduzionista che ha portato Rappaport a "lasciar fuori la cultura"⁴ dall'analisi (Milton 1996, p. 55). In seguito, sarà lui stesso a rivedere in parte la sua prospettiva (Rappaport, 1979). Questi sviluppi successivi, di cui Biersack offre un'utile sintesi (1999), esulano dallo scopo di questo excursus sulla sua opera il cui obiettivo è stato piuttosto quello di mostrare come abbia contribuito a legittimare una particolare lettura *aculturale* della natura in ambito antropologico.

Nonostante le differenze con l'approccio di Steward, che invece poneva la cultura al centro delle sue riflessioni seppur in un'accezione tecnico-materiale, entrambi concettualizzano la natura come "ambien-

⁴ "Leaving culture out"

te”, facendo propria la terminologia dell’ecologia. Come osserva Tallacchini, “ambiente” nasce proprio come “nozione avalutativa, vocabolo tecnico che deve indicare un sapere rigoroso e neutrale sulle tematiche ecologiche (...)” (Tallacchini 1998, p. 14). Lo spostamento semantico *dalla natura all’ambiente* simbolizza pienamente l’adesione ai canoni positivisti delle scienze naturali ed esclude la possibilità di integrare prospettive teoriche più sensibili ad una dimensione interpretativa. L’estrema specializzazione, l’approccio descrittivo, l’uso di categorie analitiche vicine o speculari a quelle degli scienziati naturali sono stati gli elementi che hanno contribuito ad isolare l’antropologia ecologica rispetto agli sviluppi teorici dell’antropologia sociale e culturale.

Prospettive cognitive: l’etnoscienza e lo strutturalismo di Lévi-Strauss

L’etnoscienza, cioè lo studio delle tassonomie native, condivide con l’antropologia ecologica la stessa concezione di fondo del mondo naturale. Come mostrato da Cardona, per gli etnoscienziati le diversità presenti in natura si sono, infatti, originate “(...) fuori dalla coscienza percettiva dell’uomo, e in qualche modo indipendenti dalla forza della sua percezione, anche se poi di questa hanno bisogno per venire definitivamente in essere (...)” (Cardona 1985, p. 9). La differenza, pur oggettivamente esistente nella realtà a prescindere dall’uomo, non ha, dunque, senso finché non la si percepisca come tale. L’asse della riflessione è, dunque, centrato sugli *aspetti cognitivi*, ma senza rimettere in discussione un certo modo di concettualizzare la natura che rimane il dato di partenza oggettivo.

La scienza è il punto di riferimento imprescindibile dell’analisi tanto per l’etnoscienza quanto per l’antropologia ecologica, ma da un punto di vista differente. L’obiettivo non è un uso diretto delle sue categorie conoscitive, ma il loro utilizzo come termini di paragone per organizzare lo studio dei “saperi pratici” posseduti da una data comunità in modo da valutarne l’intrinseca “scientificità”. Tale bagaglio di conoscenze deve essere verificabile attraverso l’esperienza e organizzato entro un sistema coerente, in cui le diverse specie devono essere identificate in modo condiviso e non equivoco. Secondo l’etnoscienza, le classificazioni del mondo naturale dei “nativi” poggiano su delle basi oggettive e si articolano sulla base di principi costruttivi e regola-

rità empiriche che giustificano l'attribuzione del termine "scienza" a sistemi di pensiero "localizzati", a cui viene apposto il prefisso 'etno' per evidenziare la contrapposizione col carattere universale del sapere scientifico (Cardona 1985, p. 11).

La prospettiva adottata da Lévi-Strauss, in un certo senso, porta alle estreme conseguenze i presupposti teorici dell'etnoscienza, alla ricerca delle strutture profonde del pensiero che costituiscono il presupposto all'elaborazione delle "tassonomie native". Non a caso, il riferimento agli studi di Conklin (1954), considerato tra i fondatori dell'etnoscienza, è esplicito fin dalle prime pagine della sua famosa opera *La Pensée Sauvage* (1996[1962]), in cui si loda il suo tentativo di "dare un'idea del contatto intimo tra uomo e ambiente che l'indigeno impone costantemente all'etnologo" (ibid., p. 19). Lévi-Strauss ne utilizzerà il ricco e accurato materiale etnografico come "materia prima" a sostegno delle sue argomentazioni.

Secondo la sua prospettiva strutturalista, alla base di qualsiasi forma di pensiero, sia esso scientifico o "primitivo", vi è un'essenziale esigenza di *ordine* espressa nei confronti del mondo naturale che non può essere considerata solo in funzione dell'attività pratica, poiché esprime una più profonda e vitale esigenza intellettuale (ibid., pp. 21-22). Qualsiasi processo conoscitivo si fonda su questo presupposto comune e la differenza tra lo scienziato e il "selvaggio" è individuabile solo nel grado di accuratezza che caratterizza i rispettivi percorsi intellettuali. In un caso come nell'altro, "i rapporti dell'uomo con l'ambiente naturale fungono da *oggetti di pensiero*" e in questa dimensione essenziale risiederebbe l'autentico "*primato delle infrastrutture*" (ibid., p. 109, corsivo aggiunto). Tale termine, di ascendenza marxista, acquista rilevanza non come preconditione materiale dell'azione e del cambiamento sociale, ma come presupposto imprescindibile della facoltà cognitiva dell'uomo con cui l'etnologo deve sapersi confrontare. Solo una solida esperienza etnografica può permettere di comprendere *induttivamente, a posteriori*, i principi alla base di una qualsiasi classificazione, in nessun caso postulabili a priori (ibid., p. 71).

È interessante rilevare che dagli scritti di Lévi-Strauss emerge una significativa differenza semantica tra 'natura' e 'ambiente'. Quest'ultimo termine tende ad essere utilizzato in senso "ecologico" per riferirsi a quel contesto materiale, retto da leggi biologiche, che esiste a prescindere dall'azione umana, ma di cui l'uomo si appropria innanzi-

tutto simbolicamente, attraverso le sue strutture concettuali. Nelle sue argomentazioni rappresenta, dunque, il mondo fisico dell'esperienza quotidiana dei soggetti. L'uso della categoria 'natura' esprime, invece, una dimensione più astratta e al tempo stesso più essenziale. Una duplicità che emerge con chiarezza ne *Le strutture elementari della parentela* (1969[1949]), dove indica sia il riferimento al filosofico "stato di natura" di chiara ascendenza rousseauiana, sia la sfera della necessità biologica che, come tale, presenta il carattere dell'universalità, contrapposta al relativismo delle norme sociali. Se il processo naturale si distingue dal processo culturale per l'assoluta mancanza di regole e il conseguente dominio universale dell'eredità biologica (ibid., p. 46), l'obiettivo è allora cercare di individuare proprio l'ipotetico momento di passaggio che ha segnato l'attraversamento del confine dalla natura alla cultura. Lévi-Strauss lo individua nella proibizione dell'incesto, unica regola sociale che segna l'ingresso nella cultura proprio in virtù della sua normatività, ma il cui carattere universale testimonia la sua appartenenza anche alla sfera della natura.

L'istituzione di vincoli di parentela, intesa come forma di regolamentazione della vita sessuale, diventa dunque sinonimo di un delicato momento transitorio in cui si qualifica l'umano nella sua specificità emancipandolo dal puro dominio biologico, nonostante la sessualità già di per sé rappresenti "un embrione di vita sociale all'interno della natura" (Lévi-Strauss ibid., p. 51). Non è un caso che un ampio filone di studi antropologici, che dichiara di occuparsi del tema della natura, si focalizzi proprio sullo studio delle nuove forme di definizione della parentela alla luce delle prospettive aperte dalla genetica e dalla scienza in generale, di cui si può citare, solo a titolo esemplificativo, il contributo di Strathern (1992). Questo campo d'indagine utilizza il termine 'natura' in un'accezione che si colloca idealmente a metà strada tra il suo significato *realistico* e quello *metafisico*, per usare il linguaggio di Soper (1995).

Nella prospettiva di questa influente filosofa inglese, la 'natura' si presenta innanzitutto come un *concetto metafisico* (*metaphysical concept*), oggetto di speculazione filosofica. Una categoria in rapporto alla quale l'umanità pensa la sua differenza e la sua specificità, ma i cui confini sono oggetto di continua ridefinizione, alla luce di una percezione sempre mutevole di cosa può essere specificamente attribuibile all'uomo. In secondo luogo, è un *concetto realista* (*realist concept*)

poiché si riferisce alle strutture e ai processi causali concepiti come leggi necessarie costantemente in azione nel mondo fisico che costituiscono l'oggetto di studio delle scienze naturali e rappresentano il presupposto dell'intervento umano in campo biologico. Infine, 'natura' è anche un *concetto profano o superficiale* (*lay or surface concept*), usato nel discorso quotidiano, al di fuori di una cerchia ristretta di specialisti, per riferirsi a delle caratteristiche del mondo ordinariamente osservabili e direttamente tangibili (Soper 1995, pp. 155-156). È la natura oggetto di valutazione estetica o il referente di discorsi valutativi. Al tempo stesso indica la 'materia prima' dei processi produttivi, inquinata e sfruttata (ibid., pp. 180-181). È proprio la componente "superficiale" della natura che viene lasciata in ombra dagli studi antropologici che si occupano di parentela.

Nel 1972, Lévi-Strauss viene chiamato a partecipare negli Stati Uniti ad una conferenza per delucidare i rapporti possibili tra *strutturalismo* ed *ecologia* (Lévi-Strauss 1984), occasione di cui approfitta per rispondere anche alle accuse di "idealismo" e "mentalismo" spesso mossegli dai colleghi anglosassoni. È lecito supporre che questo invito sia stato direttamente influenzato dal particolare momento storico. In questo stesso anno, infatti, si tiene a Stoccolma la *Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente Umano* che segna la comparsa dell'ambiente nell'agenda politica internazionale in seguito all'imporsi delle prime crisi ecologiche. La prospettiva cognitivista di Lévi-Strauss appariva forse difficilmente conciliabile con la nuova attenzione verso certe problematiche.

Nel corso del suo intervento, infatti, si può cogliere tra le righe la volontà di evidenziare l'importanza che l'ambiente, inteso in senso ecologico, ha nella sua riflessione, rappresentando un preludio essenziale alla comprensione delle strutture inconsce che ordinano il reale. Ribadisce fermamente che l'accesso alla struttura non può che avvenire attraverso l'analisi empirica di quegli elementi del mondo naturale che in un dato contesto sociale sono stati eletti a "tratti distintivi", oggetto di una particolare concettualizzazione. L'applicazione di un metodo induttivo allo specifico caso etnografico permette infatti di valutare la forma peculiare localmente assunta dall'insieme significativo di due tipologie di determinismi che vincolano la vita sociale a livello intrinseco ed estrinseco. Il primo è rappresentato dalle leggi che governano le operazioni mentali attraverso cui si esprime il pensiero, il

secondo dalle costrizioni prodotte dagli orientamenti storici e dalle proprietà dell'ambiente (Lévi-Strauss 1984, pp. 131-132, p. 139).

Data l'importanza attribuita al mondo fisico, anche se nel suo caso risulta strumentale ad un altro livello di riflessione, ritiene importante puntualizzare alcuni aspetti problematici legati al tema della percezione. Secondo Lévi-Strauss, i dati immediati prodotti dall'esperienza consistono fin dall'inizio in proprietà distintive astratte dal reale ed è quindi solo a livello *émico* che le operazioni sensibili e le funzioni intellettuali della mente si fondono per esprimere un comune adeguamento al mondo materiale. Il problema non è solo costruire una teoria adeguata della percezione, ma anche riconoscere *l'intrinseca strutturabilità della materia* e di vedere in questa caratteristica il punto di connessione tra uomo e ambiente. Il corpo stesso rappresenta un *ambiente organico*, presupposto necessario per la percezione dell'*ambiente fisico* entro cui si trova inserito:

(...) Occorre dunque che tra i dati sensibili e la loro codificazione cerebrale, che sono i tramiti di questa percezione, e il mondo fisico stesso, esista una certa affinità.

(...) Lungi dal vedere nella struttura un puro prodotto dell'attività mentale, si riconoscerà che *gli organi di senso posseggono un'attività strutturale* e tutto quanto esiste fuori di noi, gli atomi, le molecole, le cellule, gli stessi organismi mostra caratteri analoghi. Poiché queste strutture, esterne le une, le altre interne, non si lasciano attingere al livello *étique*, ne risulta che *l'ordine delle cose è di ordine émique e non étique*; dovremo quindi aggredirlo sotto il primo aspetto. (Lévi-Strauss 1984, pp. 139-142, corsivo aggiunto)

La realtà *étique*, dunque, non esiste in nessun luogo e vano è il tentativo di scindere due ordini di realtà che non possono essere pensati in forma disgiunta, come hanno tentato di fare i sostenitori di un "materialismo volgare" e di un "empirismo sensualista", come lui stesso li definisce (ibid., p. 143).

Nell'antropologia di Lévi-Strauss, "l'ambiente" rappresenta la materia prima del pensiero simbolico, così come "la natura" definisce l'antitesi filosofica dell'umano. In entrambe le accezioni, la tensione è verso il polo della cultura e l'importanza della natura così come dell'ambiente si giustifica solo come punto di partenza attraverso il quale trascendere ad un altro livello dell'analisi o come elemento di contrappunto nella ricerca di ciò che è essenzialmente umano. Second-

do Descola (1996, p. 84), Lévi-Strauss, nel contributo del '72, ha cercato di ricomporre il dualismo natura-cultura, ma lo ha fatto utilizzando una concezione naturalistica del lavoro della mente, interpretata come “filtro” atto alla decodifica di *set* di contrasti già presenti in natura e a lei strutturalmente simili. Una prospettiva esplicitamente ravvisabile nella parte conclusiva della sua argomentazione:

Solo una stretta collaborazione tra le scienze umane e le scienze naturali permetterà di *ricusare un dualismo metafisico ormai obsoleto*. Invece di opporre l'ideale al reale, l'astratto al concreto, l'*émique* all'*étique*, si riconoscerà che i dati immediati della coscienza, irriducibili ad uno qualsiasi di questi termini, si situano a mezza strada, già codificati dagli organi dei sensi e dal cervello, a somiglianza di un *testo*, che, come ogni testo, dev'essere decodificato perché lo si possa tradurre nel linguaggio di altri testi (Lévi-Strauss 1984, p. 143, corsivo aggiunto)

La *res extensa* trova così un punto di contatto con la *res cogitans* nelle proprietà strutturali che li accomunano. La natura rivela, infatti, quello stesso ordine binario che organizza l'attività sensoriale e mentale dell'uomo. La “segreta armonia” tra “l'esplorazione dei sensi” e “il mondo in cui essa è comparsa”, messa in luce dallo studio antropologico di sistemi conoscitivi non scientifici, può tradursi, conclude Lévi-Strauss, in una forma più consapevole di rispetto verso la natura, che, con i suoi vegetali e animali, rappresenta per l'umanità “la fonte delle emozioni estetiche più intense e (...) delle sue prime e già profonde speculazioni” (ibid., pp. 144-145). Il suo tentativo di risolvere la dicotomia non modifica, però, in maniera sostanziale la concezione dei termini che la compongono. Tende piuttosto a spostare la questione sul piano della *percezione*, ponendo le basi per un avvicinamento alle neuroscienze.

È interessante rilevare la differenza semantica tra l'uso del termine natura rilevabile ne *Le Strutture Elementari della Parentela* e quello che emerge nell'argomentazione presentata in *Strutturalismo ed Ecologia*. Nel primo caso, la ‘natura’ si configura come puro regno della necessità biologica opposta alla normatività sociale propria della cultura umana, in un'accezione che rimanda al concetto “realista” proposto da Soper, ma con valenze “metafisiche”. Nel secondo, invece, la natura, rievocata nella sua componente “superficiale o profana”, come oggetto delle attività speculative e dell'apprezzamento estetico, coin-

cide col concetto di “ambiente” di pertinenza dell’ecologia e dunque dell’antropologia ecologica. Lévi-Strauss riconosce implicitamente l’esistenza di una realtà esterna e oggettiva che, però, esula dagli scopi della sua riflessione.

La scissione tra strutturalismo ed ecoantropologia riproduce in ambito antropologico la macrodivisione tra scienze umane e naturali, senza rimettere in discussione il paradigma positivistico che le presuppone. La natura, in quanto “materia pura”, può solo essere oggetto dell’antropologia ecologica, mentre rimane il sostrato fondamentale, ma non problematizzato, delle classificazioni e delle simbolizzazioni prodotte dalla cultura. Il polo materialista della dicotomia natura-cultura sottolinea la centralità del *comportamento* umano come strumento di una sorta di inconsapevole razionalità ecologica che mira al mantenimento dell’equilibrio ecosistemico, nonostante gli attori, attraverso il rituale, siano semplicemente convinti di rinsaldare i rapporti con gli spiriti dei propri antenati, come nel caso riportato da Rappaport. Il polo idealista focalizza, invece, la sua attenzione sul *linguaggio*, unica chiave di accesso al pensiero, nel tentativo di esplicitare le categorizzazioni native del mondo naturale.

Antropologia ecologica e antropologia strutturalista, pur essendosi ritagliate uno spazio d’analisi specifico alle due estremità della dicotomia, hanno però congiuntamente contribuito ad offrire un’immagine *reificata* del mondo naturale, priva di consistenza storica e scevra di implicazioni politiche. Una “dimenticanza” ancora più macroscopica, se pensata in rapporto alla nascita della “questione ecologica”, ai primi clamorosi disastri ambientali e alle conseguenti rivendicazioni dei movimenti ambientalisti (Pellizzoni 2001). L’antropologia, tra le varie scienze sociali, è stata quella che si è dimostrata più restia ad aprirsi agli stimoli provenienti da questo mutato panorama storico, lasciando certe problematiche appannaggio dei dibattiti dei filosofi, dei politologi o dei sociologi (Milton 1993).

I due approcci, inoltre, pur nella loro distanza, hanno condiviso anche un altro importante aspetto che ha caratterizzato per lungo tempo l’antropologia, fino alla presa di posizione critica delle correnti postmoderne e decostruzioniste. Il ruolo dell’attore, la sua soggettività, la capacità d’azione (*agency*) sono componenti necessariamente irrilevanti in un tipo di analisi che pensa l’uomo in relazione all’assoluta preminenza delle costrizioni biologiche o che si pone alla ricerca una

di “grammatica universale della cultura”. In entrambi i casi, infatti, l’obiettivo analitico è proprio trascendere le singole individualità per costruire modelli teorici generalizzanti.

La svolta epistemologica monista

Nel corso degli anni '80, l’antropologia ecologica ha conosciuto un inesorabile declino, oscurata dalle possibilità aperte dalla critica postmoderna (Descola, Pálsson 1996, p. 1). La riflessione sulla pratica etnografica, il decostruttivismo, la centralità del discorso e del potere come categorie analitiche, nonché la visione “testualista” della cultura e, non ultima, una prospettiva decisamente *actor-oriented* nella spiegazione delle dinamiche sociali avevano decisamente spostato l’asse del discorso antropologico sulla dimensione linguistica e interpretativa della cultura, da cui la *natura realista* - nell’accezione di Soper (1995) - caratteristica dell’antropologia ecologica non poteva che rimanere inevitabilmente esclusa. L’attenzione si stava focalizzando sulla natura come *prodotto socio-culturale* storicamente determinato, dando così un impulso essenziale alla decostruzione della dicotomica impostazione cartesiana.

Come osservato da Soper (1995), la teoria culturale postmodernista ha invitato a diffidare di qualsiasi posizione intellettuale che cerchi di dare consistenza universale a ciò che in realtà è meramente convenzionale, come ad esempio l’idea stessa di ‘natura’. Emblematico, a riguardo, il contributo di Marilyn Strathern che, in una famosa pubblicazione del 1980, discute l’ambiguità di fondo espressa dalla categoria “natura”, tanto sinonimo di “ambiente” per gli studi ecologici quanto di “natura umana” per la letteratura femminista, centrata sulla relazione tra i sessi come espressione di una lotta per il potere (1980, pp. 179-180). In questo secondo caso, in particolare, l’associazione tra artefatti culturali e creatività maschile rappresenterebbe il processo attraverso il quale si è cercato di relegare la donna ad espressione di una presunta “naturalità” ed istintività, deprivandola della sua identità sociale. Le difficoltà, però, non si esauriscono nell’eterogeneità delle interpretazioni del concetto di “natura”, ma, secondo Strathern, riguardano la dicotomia natura-cultura nel suo complesso ed emergono con

chiarezza una volta che si tenti di applicarla a contesti diversi da quello occidentale:

The point to extract is simple: there is not such thing as nature or culture. Each is highly relativized concept whose ultimate signification must be derived from its place within a specific metaphysics. No single meaning can in fact be given to nature or culture in western thought; there is no consistent dichotomy, only a matrix of contrasts (...). The question then becomes how large part of *the total assemblage* of meanings must we be able to identify in other cultures to speak with confidence of their having such notions (Strathern 1980, p. 177, enfasi nell'originale).

In questa prospettiva, 'Natura' e 'Cultura' non esprimono dunque nessuna realtà essenziale, ma rappresentano dei concetti comprensibili solo entro lo specifico ambito di utilizzo.

La riflessione postmoderna, radicalizzando una visione decostruzionista della realtà sociale, è stata duramente criticata per gli esiti problematici a cui avrebbe condotto una piena applicazione delle sue teorie nel campo degli studi antropologici sul mondo naturale. Secondo Milton, l'adesione ad un'idea di "ambiente" esclusivamente come costruzione dei processi cognitivi e del linguaggio sarebbe inconciliabile con il programma disciplinare dell'antropologia ecologica, che presuppone un concetto "realista" di natura (Milton 1996, p. 22). Precluderebbe, inoltre, anche la possibilità di ritagliare un ruolo per l'antropologo nel quadro dell'attivismo ambientalista (ibid., p. 53).

Una posizione condivisa da Descola e Pálsson, secondo cui il rischio insito in un approccio radicalmente interpretativo e simbolico consisterebbe nel veicolare un'immagine statica e passiva dell'ambiente naturale, mettendone in discussione la sua stessa esistenza, poiché "[f]or modern textualists, however, the environment is not only simply a script in a metaphoric sense: beyond cultural interpretation there is only triviality, if not empty space" (1996, p. 11).

Da un punto di vista filosofico, Latour (1995, 2000) ha sottolineato quanto sia stata artificiosa la completa negazione di una componente extra-discorsiva della natura. L'eccessiva concentrazione sul linguaggio avrebbe portato ad un'*autonomizzazione del discorso* (ibid., p. 79) tale da emanciparlo da qualsiasi contatto critico con la dimensione sensibile:

Che le si chiamino «semiotica», «semiologia» o «svolta linguistica», tutte queste filosofie hanno l'obiettivo di rendere il discorso non un intermediario trasparente che metterebbe il soggetto in contatto col mondo naturale, ma un mediatore indipendente tanto della natura quanto della società. (...) La grande debolezza di queste filosofie è stata quella di rendere più difficili i collegamenti tra un discorso reso autonomo e la natura o il soggetto/società ch'esse lasciavano intatti (...) (ibid., pp. 78-80).

Secondo Latour, è necessario problematizzare, su un piano prettamente filosofico, quella rigida opposizione tra *multiculturalismo* e *mononaturalismo* su cui si è fondato il sapere antropologico. Concentrandosi sullo studio della molteplicità e della differenza culturale, l'antropologia avrebbe sostanzialmente accettato l'idea di *una* natura – pensata come universale e oggettiva – conoscibile solo attraverso le “scienze dure” (Latour 2000, p. 29). “Natura e società”, invece, suggerisce Latour, non dovrebbero più essere considerati come “i termini esplicativi, ma ciò che richiede una spiegazione *congiunta*” (1995, p. 100, corsivo aggiunto). L'antropologia, nella sua specificità disciplinare, dovrebbe inoltre ricordare che “(...) *il concetto stesso di cultura è un prodotto artificiale, creato da noi mettendo la natura tra parentesi*. Ora, non ci sono culture (diverse e universali) più di quanto non ci sia una natura universale. Ci sono solo nature-culture e sono loro che offrono l'unica base di confronto possibile” (ibid., p. 127, enfasi nell'originale).

Ritengo che la prospettiva delle “nature-culture” proposta da Latour non rappresenti semplicemente un evocativo gioco linguistico, ma possa essere considerata la premessa epistemologica essenziale per ripensare il significato della natura in ambito antropologico. Non più dunque una materia inerte e scissa dalla cultura, né un puro concetto facente parte di un mondo delle idee di platonica ascendenza, ma la *sintesi* sempre mutevole di entrambe le dimensioni che si produce in contesti diversi a partire dal quotidiano “lavoro” pragmatico e speculativo dei soggetti.

Nel prossimo paragrafo vedremo come la specificità dell'*ecologia politica post-strutturalista* risieda proprio nel tentativo di integrare una simile *epistemologia monista* entro una rete storicizzata di relazioni di potere.

Il termine “ecologia politica” appare per la prima volta nel titolo di un libro del 1967, anno in cui Bruce Russett pubblica *International Regions and the International Systems: A Study in Political Ecology*. L'uso della parola “ecologia” rappresenta, però in questo caso, più una metafora dell'interconnessione delle relazioni politiche che un vero e proprio interesse sui cambiamenti o la conservazione dell'ambiente biofisico (Forsyth 2003, p. 3). Secondo una tradizione ormai consolidata e condivisa, è stato invece Eric Wolf ad usare per primo, nel 1972, questa nuova categoria nella particolare accezione che intendo porre in evidenza in questo contesto (Biersack 2006; Scoones 1999; Garland, Márquez 2000; Peet, Watts 1996a).

È bene precisare, infatti, che ‘ecologia politica’ è stata un’“etichetta” utilizzata in maniera piuttosto eterogenea soprattutto in relazione al significato attribuito al termine ‘ecologia’. Secondo la ricostruzione offerta dallo stesso Forsyth (2003), si varia dall’‘ecologia’ come scienza all’‘ecologia’ come generico riferimento alla componente ambientale in un tipo di analisi più interessata alla dimensione più strettamente politico-sociale. ‘Ecologia politica’ è stata anche un’espressione utilizzata per indicare l’attivismo politico di matrice ambientalista e le relative correnti di pensiero che ne hanno guidato l’azione (Giddens, Touraine, Offe 1987; Moscovici 2005), generando spesso una certa confusione terminologica.

L’ecologia politica a cui faccio riferimento, invece, si configura come un indirizzo di studi nato con l’obiettivo di criticare la prospettiva *ecosistemica* dell’antropologia ecologica. Sin dai suoi esordi, alla fine degli anni ‘70, si è distinta più che per una teoria coerente, per la definizione di aree di inchiesta simili, come lo studio del cambiamento ambientale e la questione dell’accesso alle risorse (Peet, Watts 1996a, pp. 4-6; Greenberg, Park 1994). Considerata inizialmente come una ‘teoria neo-marxista del sistema mondo’ focalizzata sulle problematiche ecologiche, si è poi progressivamente trasformata in un insieme di orientamenti teorici riconducibili a ‘*frameworks* post-marxisti’ (Biersack 2006, p. 4):

While early political ecologists sought to demonstrate impacts of marginalization, land tenure, or production pressure on environmental changes such

as soil erosion and deforestation, they often failed to explore *how the environment is negotiated and affected in arenas* such as the household, the workplace, the community, the state. Current research continues to seek better methods to learn about and from participants in these arenas and also to investigate the workings of knowledge, discourse, and practice in social movements, urban landscapes, institutions like the World Bank, national and global governance, and other spaces. (...) A second significant challenge is to design studies that allow us to see – and analyze – *relations of difference and power within and among these myriad locales*. (...) (Paulson, Gezon, Watts 2003, p. 210, corsivo aggiunto).

La “svolta post-strutturalista” dell’ecologia politica ha portato ad assimilare l’idea di conoscenza non come rappresentazione, ma come contenuto che si costruisce attraverso la conversazione e la pratica sociale. La realtà non viene considerata come un fatto oggettivo, che esiste indipendentemente dagli esseri umani, ma l’effetto del linguaggio inteso come *discorso*. Se il processo di significazione costruisce la realtà piuttosto che rifletterla, il risultato non sarà neutrale, ma il prodotto degli imprescindibili rapporti di potere che la caratterizzano (Biersack 2006, p. 13). Di conseguenza, si assume l’idea che il *potere* abbia una duplice connotazione. Da una parte, rappresenta una relazione sociale costruita sulla distribuzione asimmetrica di rischi e risorse che invita a focalizzare l’attenzione sulle modalità con cui circola tra gruppi sociali e spazi diversi (Paulson, Gezon, Watts 2003, p. 209). Dall’altra, viene considerato non solo come una forma di pressione sistemica esercitata dall’esterno e a cui il soggetto si oppone ma anche, in un senso ancor più spiccatamente foucaultiano, come la condizione stessa dell’esistenza, costitutivamente presente in qualsiasi relazione intersoggettiva (ibid., p. 209).

Il riferimento alla “politica” che caratterizza questo indirizzo disciplinare rimanda, quindi, all’insieme delle pratiche e dei processi attraverso cui il potere, inteso nelle sue svariate forme di possibile espressione, è gestito e negoziato (Paulson, Gezon, Watts 2003, p. 209). Secondo Tsing, il punto fondamentale è chiedersi “[w]hat counts as “the environment” in any given political negotiation, corporate strategy, research initiative, livelihood trajectory, or policy program? How are new “environments” created within these projects?” (Tsing 2001, p. 4). Si possono, infatti, riscontrare definizioni conflittuali di “ambiente” a diversi ordini di analisi attraverso una ricerca etnografica

multiscala (Paulson, Gezon, Watts 2003, p. 211). Focalizzando l'attenzione sulla dimensione "domestica", emergono le dinamiche sottese alla definizione dei diritti di proprietà e alle modalità di organizzazione del lavoro che contribuiscono a delineare micropolitiche di accesso e controllo delle risorse. Questo tipo di esperienza localizzata, ma non per questo omogenea e statica, può essere proficuamente messa in rapporto con l'azione di altre tipologie di agenti che si muovono nel medesimo contesto ma su un altro livello politico (Peet, Watt 1996a, p. 10):

Secondo Tsing, l'interrelazione dialettica tra diversi ordini d'indagine permette di comprendere "(...) how nature becomes *an actor* in social history" (Tsing 2001, p. 4, corsivo aggiunto). In altre parole, si potrebbe dire che il processo di interazione tra differenti *appropriazioni semantiche* della natura "agisce" nella vita sociale, contribuendo a favorire certi "mondi di vita" a discapito di altri. Tsing, in realtà, sembra usare l'idea di natura come "attore" non tanto in questa accezione, quanto in quella decisamente più "materialista" proposta dagli studiosi di storia ambientale. Questi ultimi hanno cominciato ad attribuire il concetto di *agency* alla natura, nonostante presupponga l'idea di un agire consapevole, proprio per sottolineare la reciproca azione trasformativa dell'uomo sugli elementi naturali e viceversa, la cui portata si modifica costantemente a seconda dell'epoca storica. La storia dei progetti di irrigazione, per esempio, mostrerebbe come l'acqua si sia costituita come un vero e proprio "agente storico" nella definizione di peculiari dinamiche sociali (ibid., p. 5). Secondo quanto precisato da Tsing, "[t]he nature of nature's agency shifts depending on the historically specific form of human and non-human interaction that makes up what I am calling an *environmental project*" (ibid., p. 5, corsivo aggiunto).

Il concetto di *progetto ambientale* non è privo di interesse. Innanzitutto, il termine "progetto" rimanda a un insieme di idee e pratiche che assumono una stabilità per lo meno relativa e si concretizzano attraverso l'azione sociale, che si esprime in forme mutevoli, che vanno dal consolidarsi di particolari convenzioni culturali all'implementazione di specifici interventi governativi. Tsing lo intende come "an institutionalized discourse with social and material effects". Fa dunque riferimento anche ad una progettualità intesa in senso lato, come costruzione collettiva che si esplica nell'agire quotidiano: "[e]ach environmental project propel us into a transformed natural and social

world through the way it combines environmentally significant ideas, policies, and practices” (ibid., p. 4). Se l’attore governativo, quindi, agisce sulla base di un progetto ambientale per molti aspetti esplicito, questo si confronta necessariamente con la progettualità localizzata e spesso implicita che caratterizza i suoi interlocutori locali.

L’ecologia politica marxista propendeva nettamente per la “polarità materiale” della dicotomia. L’*ecologia politica di seconda generazione* (Biersack 2006), invece, ha posto in risalto il ruolo analitico attribuito alla dimensione discorsiva, pur senza cancellare l’importanza tradizionalmente attribuita all’aspetto strutturale. Ha tentato, piuttosto, di inglobarlo in una *materialist-discursive analysis* in cui si articolano *congiuntamente* le componenti simboliche e concrete (Peet, Watts 1996b, p. 262).

Secondo Biersack, termini come “seconda natura”, “natura sociale”, “natura umanizzata” permettono di identificare un oggetto d’indagine distinto rispetto alla natura studiata dalle “scienze dure”. Tali espressioni possono, infatti, essere reinterpretate nei termini di una forma di significazione della natura come prodotto dell’inscindibile commistione di *attività e discorso*. Se la “seconda natura” di Marx ed Engels, come poi la “natura umanizzata” di Godelier (1985), erano concetti che sottolineavano la sola azione trasformativa dell’uomo sull’ambiente, nella definizione di Biersack emerge invece un’interpretazione che lei stessa definisce “più ampia”:

Here I use the term *second nature* to mean something broader than Marx and Engels meant: a nature that is *humanly* produced (through conceptualization as well as activity) and that therefore partakes, but without being entirely, of the human (Biersack 2006, p. 14, enfasi nell’originale).

Although second nature is “after nature”, it does not supersede nature, but, rather, constitutes the *interface* between (first) nature, on the one hand, and culture, power, and history, on the other (ibid., enfasi nell’originale).

La “prima natura” sarebbe dunque la natura di pertinenza delle scienze “dure”, in un’accezione sostanzialmente identica al concetto “realista” proposto da Soper (1995). Il concetto di “seconda natura” permetterebbe, invece, di inglobare nell’analisi componenti, come il potere, il discorso e la storia, trascurate dall’antropologia ecologica. La distanza epistemologica che intercorre tra la “prima” e la “seconda natura”

segna il passaggio da un'idea *gerarchica* del rapporto tra natura e cultura - sia nel caso in cui si sostenga che la natura dia forma alla cultura, sia, al contrario, che la cultura imponga un significato sulla natura (Descola, Pálsson 1996, p. 3) - , ad una prospettiva pienamente *ibrida* sulla natura, considerata come il prodotto sempre mutevole dell'intersezione tra dimensione materiale, pratiche ed interpretazione (Escobar 1999).

Conclusioni

Nella prima parte dell'articolo, si è sottolineato come l'antropologia ecologica di Rappaport e lo strutturalismo di Lévi-Strauss abbiano condiviso una medesima concezione della natura, considerata come un oggetto neutro e non problematico. Rappaport ha posto la natura/ambiente al centro delle sue teorizzazioni, ma a partire dall'imprescindibile riconoscimento dell'indiscussa priorità gerarchica delle "scienze dure", i cui saperi confluivano nei "modelli operazionali" dell'antropologo. Lévi-Strauss ha visto nella natura/ambiente "solo" la materia prima infrastrutturale oggetto delle elaborazioni proprie delle strutture inconse che aveva postulato, vero fulcro dei suoi interessi. Antropologia ecologica e antropologia cognitiva, pur essendosi ritagliate uno spazio d'analisi specifico alle due estremità della dicotomia cartesiana, hanno congiuntamente contribuito ad offrire un'immagine *reificata* del mondo naturale, priva di consistenza storica e scevra di implicazioni politiche.

Nella seconda parte, invece, si è tentato di mostrare come l'*ecologia politica post-strutturalista* offra attualmente il *frame* teorico più originale, oltre che più aperto e flessibile, entro cui tentare di articolare percorsi sperimentali di ricerca etnografica sul mondo naturale su basi moniste. Superando la visione strettamente marxista dell'*ecologia politica di prima generazione* (Biersack, Greenberg 2006), ha promosso una sintesi proficua tra la concezione *foucaultiana* della politica e del potere e l'attenzione rivolta congiuntamente alla dimensione simbolica e materiale. Sottolineando l'*intrinseca politicità* della natura, negoziata e contesa in contesti segnati da differenti asimmetrie di potere, ha così valorizzato un approccio multidimensionale in grado di dialogare con l'ecologia scientifica senza assimilarne *in toto* il modello teorico.

Bibliografia

- Barbault R. 2000, *Écologie, environnement et société*, M. Abélès, L. Charles, H.-P. Jeudey, B. Kalaora (a cura di), *L'environnement en perspective. Contextes et représentation de l'environnement*, l'Harmattan, Paris, pp. 149-173.
- Biersack A. 1999, Introduction: From the "New Ecology" to the New Ecologies, *American Anthropology*, vol. 101, n. 1, pp.15-18.
- Biersack A. 2006, Reimagining Political Ecology: Culture/ Power/ History/ Nature, A. Biersack, J. B. Greenberg (a cura di), *Reimagining Political Ecology*, Duke University Press, Durham & London, pp. 3-40.
- Biersack A., Greenberg J. B. (a cura di), 2006, *Reimagining Political Ecology*, Duke University Press, Durham & London.
- Cardona G. R. 1985, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Biblioteca Universale Laterza, Roma, Bari.
- Conklin H. C. 1954, *The relation of Hamunóo culture to the plant world*, PH Dissertation, Yale University.
- Descola P. 1996, Constructing natures. Symbolic ecology and social practice, P. Descola, G. Pálsson (a cura di), *Nature and Society, Anthropological perspectives*, Routledge, London, New York, pp. 82-102.
- Descola P., Pálsson G. 1996, Introduction, P. Descola, G. Pálsson (a cura di), *Nature and Society, Anthropological perspectives*, Routledge, London, New York, pp. 1-21.
- Escobar A. 1999, After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology, *Current Anthropology*, vol. 40, n. 1: 1-30.
- Escobar A., Hvalkof S. 1998, Nature, Political Ecology, and Social Practice: Toward an Academic and Political Agenda, A. Goodman, T. L. Leatherman (a cura di), *Building a New Biocultural Synthesis. Political-Economic Perspectives on Human Biology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 425-450.
- Forsyth T. 2003, *Critical Political Ecology. The Politics of Environmental Science*, Routledge, London, New York.
- Garland E. B., Márquez S. M. 2000, De la economía política a la ecología política: Balance global del ecomarxismo y la crítica al desarrollo, A. Viola (a cura di), *Antropología del desarrollo. Teoría y Estudios Etnográficos en América Latina*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, pp. 125-167.
- Giddens A., Touraine A., Offe C. 1987 (a cura di), *Ecología Política*, Feltrinelli, Milano.
- Godelier M., 1985, *L'ideale e il materiale. Pensiero, economia, società*, Editori Riuniti, Roma; ed. or. 1984, *L'idéal et le Matériel. Pensée, économies, sociétés*, Librairie Arthème Fayard, Paris.

- Greenberg J. B., Park T. 1994, Political Ecology, *Journal of Political Ecology*, vol. 1, pp. 1-12.
- Ingold T. 1992, Culture and the perception of the environment, E. Croll, D. Parkin (a cura di), *Bush Base, Forest Farm: Cultures, Environment and Development*, Routledge, London, New York, pp. 39-56,
- Ingold T. 2000, *The perception of the environment*, Routledge, London, New York.
- Lanternari V. 2003, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Latour B. 1995, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Eleuthera, Milano; ed. or. 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Édition La Découvert, Paris.
- Latour B. 2000, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina Editore, Milano; ed. or. 1999, *Politiques de la nature*, Édition La Découvert & Syron, Paris.
- Lévi-Strauss C. 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano; ed. or. 1949, *Les structures élémentaires de parenté*, PUF, Paris.
- Lévi-Strauss C. 1984, Strutturalismo ed Ecologia, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino; ed. or. 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss C. 1996, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano; ed. or. 1962, *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris.
- Merleau-Ponty M. 1996, *La natura: lezioni al College de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano; ed. or. 1995, *La nature. Notes de cours du Collège de France*, textes établis et annotés par Dominique Séglaard, Éditions du Seuil, Paris, collection «Traces écrites».
- Milton K. 1993, Environmentalism and Anthropology, K. Milton (a cura di), *Environmentalism. The View from Anthropology*, Routledge, London New York, pp. 1-17.
- Milton K. 1996, *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Routledge, London, New York.
- Morin E. 1977, *La Méthode. I. La Nature de la Nature*, Le Seuil, Paris; trad. it., 2001, *Il metodo. La natura della natura*, Raffaello Cortina, Milano.
- Moscovici S. 2005, *Sulla natura. Pensare l'ecologia*, il Saggiatore, Milano; ed. or. 2002, *De la nature. Pour penser l'écologie*, Métailié, Paris.
- Orlove B. 1980, Ecological Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, vol. 9, pp. 235-273.
- Ortner S. 1984, Theory in Anthropology since the Sixties, *Comparative Studies in Societies and History*, vol. 26, n. 1, pp. 126-166.
- Paulson S., Gezon L. L., Watts M. 2003, Locating the Political in Political Ecology: An Introduction, *Human Organization*, vol. 62, n. 3, pp. 205-217.

- Pellizzoni L. 2001, Il rischio ambientale nella società contemporanea, B. De Marchi, L. Pellizzoni, D. Ungaro (a cura di), *Il rischio ambientale*, Il Mulino, Bologna, pp. 11-36.
- Peet R., Watts M., 1996a, Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in the age of market triumphalism, R. Peet, M. Watts (a cura di), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, Routledge, London, New York, pp. 1-45.
- Peet R., Watts M., 1996b, Conclusion. Towards a theory of liberation ecology, R. Peet, M. Watts (a cura di), *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, Routledge, London, New York, pp. 260-269.
- Rappaport R. 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Richmond, CA.
- Rappaport R. 2000[1968], *Pigs for the ancestors : ritual in the ecology of a New Guinea people*, 2nd ed., Long Grove, Illinois: Waveland Pr. Inc; trad. it. 1979, *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Franco Angeli, Milano
- Russett B. 1967, *International Regions and the International Systems: A Study in Political Ecology*, Rand McNally, Chicago, IL.
- Sahlins M. 1982, *Cultura e Utilità*, Bompiani, Milano; ed. or. 1976, *Culture and practical reason*, University of Chicago Press, Chicago.
- Scoones I. 1999, New Ecology and the Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement?, *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, pp. 479-507.
- Soper K. 1995, *What is nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Steward J. 1977, *Teoria del mutamento culturale: la Metodologia dell'Evoluzione Multilineare*, Bollati Boringhieri, Torino; ed. or. 1955, *Theory of Culture Change: the Methodology*, University of Illinois press, Urbana [etc.].
- Strathern M. 1980, No Nature, No Culture: the Hagen Case, C. Mac Cormack, M. Strathern (a cura di), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 174-222.
- Strathern M., 1992, *After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tallacchini M. 1998, *Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra*, M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 1-57.
- Tsing A. L. 2001, Nature in the Making, C. L. Crumley (a cura di), *New Directions in Anthropology and Environment*, Altamira Press, Walnut Creek, CA; Lanham, Maryland; Oxford England, A Division of Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 3-23.

Vayda A. P., 2000 [1968], Foreword, Rappaport, 2000, *Pigs for the ancestors : ritual in the ecology of a New Guinea people*, 2nd ed., Waveland Pr. Inc., Long Grove, Illinois.