

Dire la Natura

Ambiente e significazione

a cura di

Guido Ferraro
Gianfranco Marrone
Stefano Traini
Alice Giannitrapani

Contributi di

Gianfranco Marrone	Tarcisio Lancioni	Paolo Ricci
Francesco Remotti	Tiziana Migliore	Paolo Sorrentino
Giulia Ceriani	Angela Mengoni	Bianca Terracciano
Sara Fiadone	Massimiliano Coviello	Massimo Leone
Daniela Panosetti	Stefano Jacoviello	Alessandra Chiappori
Marianna Boero	Franco Zagari	Gabriele Marino
Maria Grazia Turri	Roberto Molica	Laura Rolle
Raffaella Scelzi	Riccardo Finocchi	Elisa Soro
Stefano Carlucci	Paola Donatiello	Simona Stano
Ugo Volli	Paola Sozzi	Mattia Thibaud
Patrick John Coppock	Giulia Nardelli	Federica Turco
Giorgio Lo Feudo	Franciscu Sedda	Lucio Spaziante
Matteo Servillo	Riccardo Bertolotti	Piero Polidoro
Giorgio Borelli	Vincenza Del Marco	Enzo D'Armenio
Salvatore Zingale	Cristina Greco	Marcos Simeon



Copyright © MMXV
Aracne editrice int.le S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Quarto Negroni, 15
00040 Ariccia (RM)
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-8662-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2015

Indice

Parte I Natura e cultura

- 17 Resistenza naturale
Gianfranco Marrone
- 31 Complessità, sfrondamento, recupero delle possibilità. Un tragitto antropo-poietico
Francesco Remotti

Parte II Effetti di naturalità

- 65 Naturalmente
Giulia Ceriani
- 75 Il corpo, la moda e la “seconda natura”
Patrizia Calefato
- 83 Na-turismi: racconti e immagini di territori. Alcuni esempi di campagne turistiche in Italia
Sara Fiadone, Daniela Panosetti
- 95 Consumi, naturalità ed ecopragmatismo. La prospettiva semiotica nello studio di un caso
Marianna Boero
- 105 Il soggetto genera la “natura naturale”. Le stampanti 3D *make lamponi*
Maria Grazia Turri
- 117 *GlassUp case study*
Raffaella Scelzi

- 125 Spaghetti wax: troppo bello per essere buono. Traguardare l'*Impero dei Segni* a trent'anni da *Tokyo Ga*
Stefano Carlucci

Parte III
Natura, mente e linguaggio

- 135 La dubbia naturalità di una metafora
Ugo Volli
- 145 "Reality has facets": Reflections on the notion of the "Natural"
Patrick John Coppock
- 149 Visuale e linguistico tra osservazione e descrizione
Giorgio Lo Feudo
- 159 La rappresentazione scientifica della lingua naturale. Il caso dell'intonazione
Matteo Servilio
- 169 La "pseudo-naturalità sociale" nella semiotica materialistica di Ferruccio Rossi-Landi
Giorgio Borrelli
- 177 Per natura e per cultura. Semiotica ecologica e wayfinding
Salvatore Zingale

Parte IV
Arti e natura

- 189 La foresta e i suoi fantasmi. Figure della natura selvaggia
Tarcisio Lancioni
- 207 Sul prospettivismo
Tiziana Migliore
- 225 *In Flanders Fields*. Incorporazioni memoriali di Berlinde de Bruyckere
Angela Mengoni

- 237 Werner Herzog *bricoleur*
Massimiliano Coviello
- 247 *Come al canto delle Sirene. La naturale vanità delle sostanze*
Stefano Jacoviello

Parte V

Ambienti e città: gli spazi della natura

- 261 L'idea di natura in Expo Milano 2015
Franco Zagari
- 267 Gli spazi della natura: il verde in città
Roberto Molica
- 273 La pingiara e lu zabbucco. Per una semiotica delle abitazioni rurali tra naturalità e fattività
Riccardo Finocchi
- 285 Osservabilità del senso. Una proposta intorno a via Mascarella a Bologna
Paola Donatiello
- 293 Territorio, identità e storia. Il caso dell'Ecomuseo della Grande Guerra in Veneto
Paola Sozzi
- 303 L'esperienza museale tra naturalità ed effetti di realtà. Il caso del MUSE
Giulia Nardelli

Parte VI

Laboratorio "In autentico. Concezioni e strategie del naturale"

- 315 In autentico: forme e paradossi dell'autenticità
Franciscu Sedda
- 323 Legge e interpretazione "autentica"
Riccardo Bertolotti

- 333 *Naturalia et artificialia*. Le vetrine di Damien Hirst
Vincenza Del Marco
- 341 Prove di dialogo sul confine. Percorsi di costruzione dell'effetto di
reale dal graphic novel alla Street Art interattiva
Cristina Greco
- 353 Sacro Gra. Forme di rappresentazione del reale
Paolo Ricci
- 361 Le nature del lavoro. Ecologia di André Gorz
Paolo Sorrentino
- 369 La bellezza autentica: natura animale e sociale
Bianca Terracciano

Parte VII
Laboratorio “Natura dell'autentico”

- 381 Natura dell'autentico
Massimo Leone
- 385 “Il luogo geometrico dell'io”. Autenticità, enunciazione e spazialità
in *Dall'opaco* di Italo Calvino
Alessandra Chiappori
- 395 Verità, autenticità, novità e generi musicali
Gabriele Marino
- 405 L'economia dell'autenticità
Laura Rolle
- 419 Welcome home. Figure dell'autentico nel discorso turistico
Elsa Soro
- 427 Il crudo, il cotto e l'autentico. Il cibo tra natura e naturalizzazione
Simona Stano
- 435 Gioco e Natura. Retoriche materiali tra il ludico e l'autentico
Mattia Thibault

- 445 Bellezza autentica e bellezza naturale. Appunti per una semiotica del corpo
Federica Turco

Parte VIII

Laboratorio “Fra arte, natura e tecnica”

- 455 Fra arte e tecnica: natura e naturalismi
Lucio Spaziante
- 457 La “Natura” nei siti web delle agenzie per il monitoraggio dei fenomeni naturali
Piero Polidoro
- 465 Il ruolo degli apparati tecnici nella costruzione del reale. *Blow Out* di Brian De Palma
Enzo D’Armenio
- 475 Naturalisme et naturalité dans l’esthétique du cinéma de Fellini et de Pasolini
Marcos Simeon

- LATOUR, BRUNO, 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte. (Tr.it. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Milano, Cortina, 2000).
- LE GOFF, JACQUES, 1983, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. Bari, Laterza.
- LE GOFF, JACQUES & VIDAL-NAQUET, PIERRE, 1973, "Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois", in Aa.Vv., *Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard, 1976. (Tr.it. "Abbozzo di analisi di un romanzo cortese", in Le Goff, Jacques 1983).
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1973, *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon. (Tr.it. *Antropologia strutturale due*. Milano, Il Saggiatore, 1990).
- , 1983, *Le regard éloigné*. Paris, Plon. (Tr.it. *Lo sguardo da lontano*. Torino, Einaudi, 1984).
- LOTMAN, JURIJ & USPENSKIJ, BORIS, 1973, *Tipologia della cultura*. Milano, Bompiani, 1975.
- MARRONE, GIANFRANCO, 2011, *Addio alla natura*. Torino, Einaudi.
- ORTEGA Y GASSET JOSÉ, 1914, *Meditaciones del Quijote*. Madrid. (Tr.it. *Meditazioni del Chisciotte*. Napoli, Guida, 2000).
- POGUE HARRISON, ROBERT, 1992, *Forests*. Paris, Flammarion. (Tr.it. *Foreste. L'ombra della civiltà*. Milano, Garzanti, 1992).
- WAGNER, ROY, 1975, *The Invention of Culture*. Chicago, Un. of Chicago. (Tr.it. *L'invenzione della cultura*. Milano, Mursia, 1992).

Sul prospettivismo

TIZIANA MIGLIORE

Nelle due tradizioni di pensiero della semiotica, tanto per la scuola generativa quanto per la scuola interpretativa, la nozione di *messa in prospettiva* è di derivazione narratologica, mutuata dal modello proppiano e dall'analisi del racconto in Gérard Genette (1972; 1983), che prende in prestito il termine dalla tecnica di rappresentazione dello spazio nota come "*perspectiva artificialis*": il quadro "intersegaione della piramide visiva" essendoci "nuovo principio a ragionare delle superficie, dalle quali dicemmo che la piramide usciva"¹. Rileggiamo i due approcci.

1. Status quo del prospettivismo in semiotica

Nella semiotica interpretativa, a partire da Peirce, il segno è per definizione "qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche rispetto o capacità" (C.P. 2.228)². Così, a livello narrativo, la messa in prospettiva è un procedimento dell'*intentio operis* che "ci costringe a vedere eventi, personaggi o concetti di un testo da un dato punto di vista", secondo un "certo verso" e "un principio di interpretanza" ben distinti dal libero uso (Eco 1990: 277). Come diceva Gilles Deleuze citando *Opera aperta* (1962) di Eco, «non basta moltiplicare le prospettive per fare del prospettivismo. È necessario che ad ogni prospettiva o punto di vista corrisponda un'opera autonoma con un senso sufficiente» (Deleuze 1968, trad. it.: 116).

Nella semiotica generativa la prospettiva dipende dalla testualizzazione. Fondata sulla struttura polemica del discorso narrativo, la *messa in prospettiva* consiste, per l'enunciante, nella scelta che egli è portato a fare, all'interno dell'organizzazione sintagmatica, tra i programmi narrativi, tenendo conto delle costrizioni della linearizzazione delle strutture narrative. Per esempio una rapina può mettere *in exergo* il programma del ladro o del derubato; nello stesso senso il racconto proppiano privilegia il programma dell'eroe

1. L.B. ALBERTI [1435], ed. 1950, pp. 103-104. Meno rilevanti per la disciplina sono stati i rapporti fra la teoria albertiana della prospettiva e le regole dell'oratoria e della retorica di Cicerone e Quintiliano. Cfr. SPENCER 1957.

2. Corsivo nostro. "L'identità fra segno e cosa è solo sotto certi rispetti" (C.P. 5309, nota 25).

a spese di quello del traditore (Greimas e Courtés 1979, ed. 2009, voce "prospettiva")³.

Il programma scartato rimane presente sulla scena. Infatti, "mentre l'occultamento ha l'effetto di eliminare totalmente dalla manifestazione il programma narrativo del soggetto in favore di quello dell'anti-soggetto (o inversamente), la prospettiva conserva i due programmi opposti" (*ibidem*). Già nel *Dizionario* la nozione di "messa in prospettiva" rientra, insieme a "focalizzazione", "osservatore" e "informatore", nel vasto ambito di sottocategorie del "punto di vista", termine ombrello che "designa l'insieme delle operazioni compiute dall'enunciatore per strutturare e orientare il proprio discorso" (Bertrand 2000, trad. it.: 74)⁴.

Negli anni tutti questi concetti sono stati sviluppati e sviscerati: da un numero di *Carte semiotiche* su "Punto di vista e osservazione" ai contributi di Jacques Fontanille, specialmente *Les espaces subjectifs*, agli innumerevoli lavori sul cinema, che accanto al punto di vista hanno marcato il punto di ascolto, in una visione polisensoriale del problema.

2. Orizzonti

Due questioni, che rimangono poco dibattute, aiuterebbero ad articolare meglio i funzionamenti dell'universale natura/cultura:

- a) l'interdefinizione fra punto di vista ed enunciazione;
- b) (che discende dalla prima): la risalita di livello della categoria di "messa in prospettiva" dalla dimensione enunciativa della competenza pragmatica — le scelte compiute dall'istanza di enunciazione — alla dimensione cognitivo-epistemica e propriamente enunciazionale.

In effetti, per Greimas e Courtés, fra "punto di vista" e "prospettiva" c'è uno scarto non solo gerarchico — il punto di vista è sovraordinato rispetto alla prospettiva — ma di statuto. Secondo la definizione del *Dizionario*, punto di vista e prospettiva sono diversi perché «il punto di vista necessita della

3. In parallelo anche Umberto Eco pensa la prospettiva come selezione e occultamento di proprietà: «il Ground non è la totalità delle marche che compongono l'intensione di un termine (tale totalità può essere idealmente realizzata solo nel processo di interpretazione): nel pre-scindere si fa attenzione a un elemento, trascurandone un altro. Nel Ground l'oggetto viene visto sotto un certo rispetto, l'attenzione ne isola un carattere. In termini puramente logici, è evidente che se predico dell'inchiostro la nerezza, non ne predico la liquidità». Cfr. Eco 1997, p. 45.

4. Denis Bertrand sembra correggere il tiro, dato che la prima accezione del termine teneva conto delle interpretazioni del lettore istruite dal testo. Nel *Dizionario* l'entrata "punto di vista" riporta infatti: "insieme dei procedimenti utilizzati dall'enunciatore per far variare la messa a fuoco, cioè per diversificare la lettura che l'enunciatario farà del racconto preso nel suo insieme o di certe sue parti" (*ibidem*, voce "punto di vista"). Cfr. GREIMAS e COURTÉS 1979, ed. 2009, voce "punto di vista".

mediazione di un osservatore, la prospettiva no» (Greimas e Courtés, *op. cit.*). Quindi il punto di vista sarebbe di pertinenza della dimensione cognitiva — manipolazione e sanzione nel rapporto enunciatore/enunciatario, cornice contrattuale della comunicazione — mentre la messa in prospettiva afferirebbe alla dimensione pragmatica — competenza e performance dei soggetti e degli oggetti iscritti nel testo.

2.1. Punto di vista ed enunciazione

Affrontiamo il primo tema, la relazione fra punto di vista ed enunciazione. Fontanille (1999: 91) nota il fossato che separa le grandi categorie proposte dalla narratologia, da un lato, e quelle proposte dalla linguistica dell'enunciazione dall'altro. «Si capisce assai difficilmente il passaggio dalle nozioni di 'centro di orientazione' (Lintvelt), di 'prospettiva' (Genette), di 'focalizzazione' (Bal) o di 'osservatore' (Greimas, Fontanille) alle categorie classiche dell'enunciazione, la deissi e la modalizzazione, ovvero l'apparato formale dell'enunciazione (Benveniste)». Ma come risolve questo gap Fontanille? Suppone un'attività percettiva implicata nell'orientamento del discorso e determinante per la sua significazione globale, che diventa rappresentazione dell'attività semiotica stessa. Scegliere un punto di vista è "instaurare" la significazione, attraverso due attanti posizionali della percezione — la fonte e il suo bersaglio — due azioni principali — la mira e la presa — e una regolazione modale basata sulla correlazione fra intensità (nitidezza della visione) ed estensione (distanza). Distingue quattro strategie possibili di questa regolazione: inglobante, elettiva, cumulativa e particolarizzante. Sullo sfondo c'è la teoria dell'atto intenzionale di Husserl e la consapevolezza che la presa dell'oggetto non può che essere incompleta, imperfetta. La totalità dell'oggetto raggruppa le differenti prospettive d'una cosa, ma l'oggetto non è mai completamente svelato in nessuna di tali prospettive, colto invece attraverso sfaccettature. Domanda: che fine ha fatto Benveniste?

La riconduzione della problematica del punto di vista non al ricco sistema dei pronomi, come ci si sarebbe aspettato dalle premesse del discorso di Fontanille, ma a uno scenario fenomenologico — Husserl e in altri casi Merleau-Ponty — distrae la semiotica postgreimasiana dal nocciolo della questione — il fossato fra narratologia e linguistica — e non consente di valutare la portata della teoria degli shifter linguistici nelle relazioni interattanziali, fra più esseri viventi. È proprio il caso di chiedersi, con Michel Foucault: "la fenomenologia ci ha insegnato a vedere, ma che cosa?" (Deleuze 1986). L'approccio semiotico al punto di vista resta ancorato alla prima fenomenologia e a uno sguardo egocentrico ed etnocentrico.

La storia dell'arte, dal canto suo, riconosce una commensurabilità fra l'apparato formale del dispositivo prospettico e l'apparato formale dell'e-

nunciazione. Hubert Damisch parla di "geometrie dell'enunciazione" che avrebbero il loro doppio nel registro del figurativo (Damisch 1987, trad. it., pp. 457-458). Ma anche nell'elaborazione di questa forma simbolica artistica — la prospettiva a punto di fuga centrale — lo spazio è unificato e da un "corpus generaliter sumptum" singolo e antropomorfo, esclusivamente occidentale. La musica non cambia quando si contrappone a questa "perspectiva artificialis", che cerca di formulare un reticolo applicabile alla rappresentazione artistica, una "perspectiva naturalis o communis", che formula matematicamente le leggi della visione naturale antropica, sottomettendo le grandezze visive agli angoli visivi (Panofsky 1927, trad. it.: 43).

Il multinaturalismo

In realtà, già agli inizi degli anni Novanta, il coraggioso *Che cos'è la filosofia* (1991) di Deleuze e Guattari auspicava il superamento della preminenza del soma come "Nullpunkt di tutte le dimensioni del mondo" (Merleau-Ponty 1964, trad. it.: 262): "l'essere della sensazione non è la carne, ma il composto di forze non-umane del cosmo, dei divenire non umani dell'uomo e della casa che li scambia e li adatta" (Deleuze e Guattari 1991, trad. it.: 189). Alcuni studi antropologici degli ultimi trent'anni, condotti soprattutto in Sud America, compiono però la vera svolta⁵: l'abbandono del monismo ontologico, epistemologico ed etico per cui c'è un unico essere, e su di esso c'è un'unica verità, cioè il discorso sull'essere, contrapposto alla mutevolezza, alla scelta, all'apparenza, al negativo, che è opinione; l'abbandono dello schema per cui tutti gli enti condividono una medesima natura, da apprendere come dato di fatto.

La quadripartizione di Philippe Descola (2005) in cosmologie o "sistemi di proprietà degli esistenti", /cosmologia naturalista/, /cosmologia analogica/, /cosmologia animista/, /cosmologia totemica/⁶, debitrice delle

5. Nell'antropologia contemporanea si parla, da qualche anno, di "ontological turn". Sotto l'etichetta altisonante, questa via mobilita oggi un gruppo attivo di ricercatori. Si ragiona sulla possibilità che contesti umani differenti costruiscano cosmovisioni, valori e modi della conoscenza differenti, senza pretendere di valutarli in base a un unico criterio o di metterli fra loro in gerarchia. Autori di riferimento ne sono, fra altri, Eduardo Viveiros de Castro, Marlyn Strathern, Bruno Latour, Philippe Descola. Cfr. AA.VV. 2014; AA.VV. 2014b.

6. In sintesi, secondo Descola (2005), il *naturalismo* presuppone la differenza delle interiorità e la rassomiglianza delle fisicità, l'*analogismo* la differenza delle interiorità e delle fisicità, l'*animismo* la rassomiglianza delle interiorità e la differenza delle fisicità, il *totemismo* la rassomiglianza delle interiorità e delle fisicità. Si tratta di proposte descrittive di due tipi di schemi: i modi di *identificazione* (capacità di apprendere e ripartire continuità e discontinuità che sono offerte all'esperienza dall'osservazione e dalla pratica del nostro ambiente) e i modi di *relazione*. Nel *naturalismo* i termini dominano sulle relazioni; nell'*analogismo* termini e relazioni sono interdipendenti a livello di sistema generale; nell'*animismo* le relazioni dominano sui termini; nel *totemismo* termini e relazioni sono interdipendenti in seno a ogni classe.

riflessioni di Eduardo Viveiros de Castro, con alcune radicali differenze — lo vedremo — libera dal vincolo esclusivo al naturalismo occidentale, dalla tesi cioè che a monte ci sia sempre e comunque "il" soggetto umano, come entità originale fissa, "punto di vista da Sirio" da cui tutto discende, e mostra la coesistenza, senza contraddizione, di nature multiple. Se le cosmologie occidentali si fondano sull'unità della natura e la pluralità delle culture — la prima garantita dall'oggettiva universalità del corpo e della sostanza, la seconda generata dalla particolarità soggettiva dello spirito — la concezione amerindia suppone piuttosto un'unità spirituale e una diversità corporea. La cultura (o il soggetto) è la forma dell'universale, la natura (o l'oggetto) è la forma del particolare.

Le caratteristiche attribuite agli esseri che popolano il cosmo dipendono meno da una definizione aprioristica delle loro essenza che da posizioni relazionali che essi occupano gli uni in rapporto agli altri, in funzione di *affetti*, *affezioni*⁷ e *habitus*, per le esigenze del loro metabolismo e del loro regime alimentare. Non c'è il Soggetto che crea un punto di vista sull'oggetto, ma qualunque cosa *permane* in un punto di vista sarà un soggetto. Il cubo di Necker rovesciato (Viveiros de Castro 2009) *versus* la piramide visiva della prospettiva classica⁸. Per questa nuova antropologia il prospettivismo non è una rappresentazione — un'immagine del mondo — o un punto di vista — posizione "spaziale" dalla quale il Soggetto guarda il mondo, ma in sé l'assunzione dello statuto di soggetto.

"Animismo" o dell'anima inclusiva

Ora, a detta di Descola (2005, p. 202), il prospettivismo è un corollario etno-epistemologico dell'animismo. L'animismo, a differenza del naturalismo occidentale, si fonda sulla continuità delle interiorità — l'anima integra — e sulla discontinuità delle fisicità — il corpo distingue. Ciò potrebbe

7. "Affetto" (*affectus*) è la variazione continua della forza di esistere, altrimenti detta potenza di agire, che cresce o diminuisce negli incontri contingenti ai quali partecipa il corpo senziente; "Affezione" (*affectio*) è invece la composizione di corpi, tale per cui si innescano delle alterazioni di un corpo sull'altro. Cfr. DELEUZE 2013.

8. L'architettura del Museo di Storia Naturale di La Plata, a Buenos Aires, esemplifica per Descola la simbologia soggiacente alla prospettiva a punto di fuga centrale: «Sotto il peristilio neoclassico dell'ingresso, un'infila di nicchie ospita i busti di illustri sapienti che, ognuno nella sua epoca e a modo suo, contribuirono a collocare l'essere umano all'interno del sistema naturale. Per caricaturale che sembri, questo microcosmo a due piani riflette chiaramente l'ordine delle cose che da almeno due secoli ci governa. Sul basamento maestoso della Natura, con i suoi sottoinsiemi manifesti, le sue leggi inequivocabili e i suoi limiti ben circoscritti, poggia il gran bazar delle culture, la torre di Babele delle lingue e dei costumi, la specificità umana incorporata nell'immensa varietà delle sue manifestazioni contingenti. Certo, sono molti gli spiriti saggi che vedono in questo curioso edificio un'illusione di prospettiva: osservato nel suo aspetto universale, il mondo diventa natura; osservato nei suoi aspetti particolari, diventa storia». Cfr. DESCOLA 2005.

far pensare che il postulato del prospettivismo sia valido solo per quelle popolazioni, amazzoniche, amerinde, propriamente animiste. E che l'Occidente non abbia nulla a che spartire con questa mentalità, può solo praticare una identificazione immaginaria. Tania Stolze Lima, una terza antropologa che ha condotto studi in Brasile, presso gli Juruna, mette in guardia da tale convinzione. Il prospettivismo non è il relativismo, che ammette svariati punti di vista su un'unica realtà (Lima 1996). Anche lei, come Viveiros de Castro e poi Descola, attinge all'impiego del termine in Gilles Deleuze, "Le pieghe dell'anima" (1988).

Parafrasando Deleuze (1988, trad. it.: 28–29), in una concezione non essenzialista del mondo, ma fenomenica, il soggetto diviene avvenimento: non un punto, ma un luogo, una posizione, un sito, vettore di curvatura. Si passa dall'inflessione o dalla curvatura variabile all'inclusione negli oggetti. Lo si chiama punto di vista, è il *fondamento del prospettivismo*. Non è esattamente il punto di vista che include, ma *quanto rimane nel punto di vista*, occupandolo e facendolo divenire tale. È sempre un'anima che include quel che coglie dal suo punto di vista, habitus o disposizioni (pieghe) nell'anima. Se si accetta l'ipotesi deleuziana, e cioè che origine della prospettiva, e quindi della posizione di soggetto, sia una concatenazione di affezioni–habitus, comportamentali e biologici, si capisce bene che il prospettivismo ha una forza di generalizzazione estesa oltre i popoli che praticano l'animismo e dall'individuo ad altre specie viventi.

Nei casi menzionati da Deleuze, Leibniz e Nietzsche in particolare, non si dà mai che cambiano le visioni, ma la realtà rimane la stessa. Però in Leibniz la molteplicità delle prospettive — le cose e gli esseri sono dei punti di vista — converge in Dio come unità monadica o geometrica di tutti i punti di vista (Serres 1968: 252). Con Nietzsche, al contrario, il punto di vista è aperto su una divergenza che afferma (Deleuze 1969, trad. it.: 155): "ogni punto di vista è un'altra città, poiché le città sono unite solo dalla loro distanza e risuonano soltanto per la divergenza delle loro serie, delle loro case e delle loro strade [...]. La disgiunzione non separa, ma è un mezzo di comunicazione". Nella lettura di Deleuze, insomma, il prospettivismo è una verità della relazionalità, non la relatività del vero.

L'"umano" come istanza pronomiale

Viveiros de Castro ha ben interpretato e sfruttato i tratti di immanenza e di relazionalità del prospettivismo di Deleuze, riconoscendovi "un'intera teoria del segno e della comunicazione" (Viveiros de Castro 2012: 77) e legandolo alla teoria dell'enunciazione (Viveiros de Castro 1998). Cosa che Descola non ha fatto. L'antropologo francese — lo si evince dalla mostra curata al Musée du quai Branly, *La fabrique des images* (2010) — continua a



Figura 1: Maître des demi-figures, *Sainte Madeleine* (1525 c.), olio su legno, 42 cm x 54 cm, Parigi, Louvre Da *La Fabrique des images* (2010). Naturalismo.

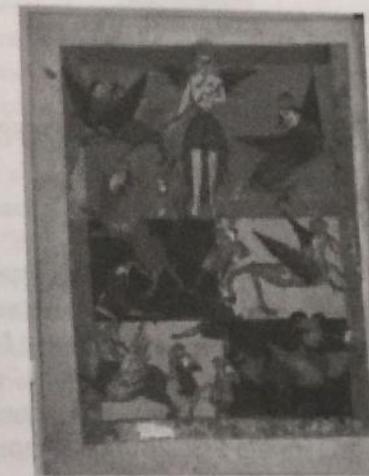


Figura 2: *La piaga delle cavallette*, miniatura da Commentario dell'Apocalisse, XI sec. *La Fabrique des images* (2010). Analogismo.

basarsi su una visione naturalista per spiegare le quattro cosmologie (Figg. 1–4). Inoltre limita il prospettivismo alle pratiche dei gruppi animisti e oppone il corpo all'anima, che intende come sostanza immateriale. Ecco che, a differenza del noto saggio del 2005, il catalogo di *La fabrique des images* non accenna neanche al prospettivismo.

Ne consegue una banalizzazione del discorso di Deleuze, per il quale

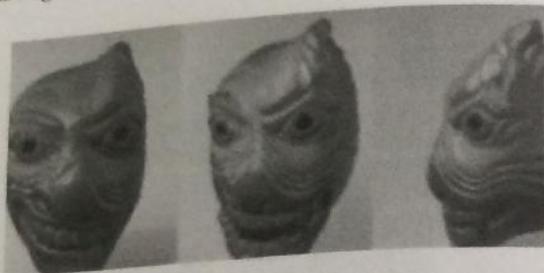


Figura 3: Maschera dello sciamano Ma'Betisek, spirito mezzo-umano e mezzo-tigre, Malesia (1976). Da *La Fabrique des images* (2010). Animismo.



Figura 4: Canguro, pittura su scorza d'albero, comunità Milingimbi, Australia (1976). Da *La Fabrique des images* (2010). Totemismo.

invece anima e corpo erano effetti di prospettive: il corpo sistema di affezioni attive, transitive; l'anima una forma riflessiva. Accanto alla teoria della dividualità proposta da Marilyn Strathern (1988) — in Melanesia si qualifica la persona non come un'individualità, ma come una "dividualità", cioè un essere definito innanzitutto dalla sua posizione e relazioni almeno duali in una rete — Descola (2005: 170) cita Benveniste e la teoria dei pronomi, ma non ne coglie appieno la portata.

Perché sarebbe fruttuosa la connessione fra prospettivismo ed enunciazione? Viveiros de Castro (1998), attraverso Deleuze e Benveniste, lo dimostra in modo molto sofisticato, elevando l'apparato dell'enunciazione a grande modello di pensiero dell'umanità. I termini amerindi solitamente tradotti con "essere umano" non designano la specie naturale o un membro della specie umana, ma la *persona*, l'essere animato in senso pronomiale — che sia uomo, giaguaro o pecari — come posizione relazionale del soggetto, marcatore enunciazionale. Vanno dal sostantivo al prospettivo (dove "persone" diventa un pronome collettivo "noi persone/noialtri"). Dunque le caratteristiche considerate "umane" non appartengono di diritto all'umano.

Si producono nel corpo⁹. L'individuo percepisce i membri della propria specie come umanità. La specie dispone di un "noi" ed entro il gruppo l'umanità è una proprietà riflessiva — il pecari è uomo per l'altro pecari, il giaguaro è uomo per l'altro giaguaro. «La condizione comune agli uomini e agli animali non è l'animalità, ma l'umanità» (Viveiros de Castro 2009: 35).

Se lo statuto di umanità ha funzione deittica, la categoria indigena di identità varia al variare della funzione scopica. Precisamente, la differenza fra corpi e quindi di identità è percepibile solo da un punto di vista esterno. Per esteso, secondo Viveiros de Castro (1998, trad. it. 40), "la cultura assume la forma autoreferenziale del pronome personale soggetto "io"; la natura è per eccellenza la forma della "non-persona" o dell'oggetto, indicata dal pronome impersonale "esso" (Benveniste 1956: 256)". Oltre la posizione riflessiva "noi" della cultura — al plurale — c'è il "tu" o il "voi", la seconda persona o l'altro preso come altro soggetto di una prospettiva non umana, il sovranaturale, un morto o uno spirito. La tipica situazione "sovra-naturale" nel mondo amerindio è l'incontro nella foresta tra un uomo — sempre da solo — e un essere che è visto inizialmente soltanto come un animale o una persona, e poi si rivela spirito o persona morta e *parla* all'uomo. Colui che risponde al "tu" pronunciato da un non-umano accetta di essere la sua "seconda persona" e, quando assume a sua volta la posizione dell'"io", lo fa già come non-umano, sopraffatto dalla soggettività non-umana e trasformato in un essere della stessa specie del "locutore": morto, spirito. Soltanto gli sciamani, esseri multinaturali per definizione e per funzione, sono capaci di transitare nelle varie prospettive, di chiamare ed essere chiamati "tu" dalle soggettività extra-umane senza perdere la loro condizione di soggetti. C'è infine la posizione impersonale, il "loro", che definisce la relazione con l'alterità somatica¹⁰. Si osservi la dinamica fra predatori e prede: per un corpo umano un giaguaro è un predatore e un pecari è una preda; dalla prospettiva del giaguaro, umani e pecari sono entrambi prede; dalla prospettiva dei pecari, giaguari e umani sono entrambi predatori (Viveiros de Castro 1998, trad. it.: 38).

9. È il motivo per cui Viveiros de Castro attenziona il "cogito cannibale", secondo un termine di suo conio. L'antropofagia rituale dei Tupi-Guarani, fra i primi popoli studiati dal brasiliano, non è un assorbimento narcisistico di qualità o di attributi o un'operazione di differenziazione contrastiva — io non sono colui che mangio — ma al contrario un tentativo di divenire altro incorporando la posizione che il nemico occupa rispetto a me. Ciò che apre la possibilità di uscire da me stesso per comprendermi dall'esterno come una singolarità — è colui che mangio che definisce chi sono. Cfr. VIVEIROS DE CASTRO 1986, pp. 623-700. Viene in mente l'eterotopia di Michel Foucault, che ha improntato le ricerche di François Jullien.

10. VIVEIROS DE CASTRO 1998, trad. it., p. 49. Gli amerindi eviterebbero anche l'auto-designazione a livello degli onomastici personali. Nominare è infatti esternalizzare, separare (da) il soggetto. La maggioranza degli etnonimi entrati in letteratura non sarebbero auto-designazioni, ma nomi, spesso peggiorativi, attribuiti da altri gruppi. Appartengono alla categoria degli "essi", non alla categoria del "noi". *Ibidem*, p. 35.

Un cambiamento di paradigma soggiace a questa pronominalizzazione. Se nella tradizione filosofica occidentale la manifestazione prototipica dell'Altro è quella dell'Amico, che in fin dei conti è un altro come "momento" del sé, un altro sé — "ogni modo dell'amicizia trova il suo fondamento nella relazione dell'uomo con se stesso" (Wolff 2000: 169), nel pensiero amerindio è l'avversario, e non l'amico, a funzionare come condizione trascendentale "decondizionare" la propria umanità, dal momento che l'afflusso del non-umano e del divenire-altro dall'umano sono passaggi obbligatori per una condizione pienamente umana (Viveiros de Castro 2012, trad. it.: 72). Perciò la vera questione dietro al tema del prospettivismo è la seguente: se il concetto di "prospettivismo" non è altro che l'idea dell'Altro in quanto tale, che effetto fa vivere in un mondo costituito dal punto di vista del nemico? Un mondo dove l'inimicizia non è un mero complemento privativo dell'"amicizia", una semplice fatticità negativa, ma una struttura *de jure* del pensiero, una positività a pieno titolo? (*ibidem*: 85-86).

2.2. La "messa in prospettiva" a livello enunciazionale

Qui la seconda posta del nostro articolo — cioè la possibilità di ascrivere la categoria di "messa in prospettiva" a una dimensione cognitivo-epistemica — si incrocia con la prima — la relazione fra punto di vista ed enunciazione. Stando agli studi di Viveiros de Castro, a corpi differenti corrispondono differenti nature associate. Tutti gli enti possono assumere una posizione soggettiva ed avere un medesimo modo di vedere. Gli animali impongono alla realtà le stesse categorie e gli stessi valori degli umani: i loro mondi, come il nostro, ruotano intorno alla caccia e alla pesca, alla cucina e alle bevande fermentate, ai cugini incrociati e alla guerra, alle iniziazioni rituali, agli sciamani, ai capi, agli spiriti... Ma la *natura di ciò che vedono cambia*, a seconda delle caratteristiche del corpo, non fisiologiche — lo si è detto — ma concernenti affetti, affezioni o capacità che rendono il corpo di ogni specie unico: cosa mangia, come comunica, dove vive, se è gregario o solitario, e così via. Così, ciò che per noi è sangue, per i giaguari è birra; ciò che noi vediamo come una pozza di fango per i tapiri è una grande casa cerimoniale (Viveiros de Castro 1998, trad. it.: 38). "Avere occhi diversi non significa vedere "le stesse cose" in "modo" diverso; significa piuttosto che non sai ciò che l'altro sta vedendo quando "dice" che sta vedendo la stessa cosa che vedi tu: noi non comprendiamo gli anaconda. È un problema di "omonimia", e non di "sinonimia", percettiva. Ciò che varia è il correlativo oggettivo del punto di vista: ciò che passa attraverso il nervo ottico (o il tubo digerente) di ciascuna specie" (Viveiros de Castro 2012, trad. it.: 75).

Ecco che, in questa logica, natura e cultura non sono più referenzialità precedenti al senso, ipostatizzate, ma il risultato, in cavo, della partecipazione ai processi relazionali. Il prospettivismo non presuppone una Cosa-in-Sé parzialmente appresa dalle categorie di comprensione proprie a ogni specie. Non ci sono sostanze identiche a se stesse categorizzate in modi differenti, ma molteplicità relazionali del tipo sangue-birra: esiste un sangue-birra che è una delle singolarità caratteristiche della molteplicità umano-giaguaro. Ciò che definisce queste molteplicità prospettive è la loro incompatibilità. È impossibile esperire il sangue come birra senza essere-già-divenuto giaguaro. Così la cultura è la natura dei soggetti del gruppo o, meglio, la forma nella quale i soggetti esperiscono e concordano sulla propria natura; la natura è la forma dell'altro in quanto corpo. René Thom ha spiegato così l'evoluzione della specie, i mutamenti morfologici nel tempo. Si è spinto a pensare la forma della preda sulla base dell'artiglio del becco del predatore. Se questa forma crescesse di dimensione, finirebbe per essere corretta dalla zanna o dall'artiglio (Thom 1988: 139), memoria impressa come impronta dell'altro. Il corpo è un vestito che cambia nel tempo¹¹.

3. I "vestimenti" di Alberto Savinio

Non fra gli aborigeni, ma in ambito mitteleuropeo, un musicista-pittore ha dipinto la prospettivizzazione, in letteratura¹² e nelle arti visive: è Alberto Savinio, lettore del filosofo austriaco Otto Weininger, che indicava le qualità psicologiche degli uomini come distillate dalle singole specie animali. Già con la sua opera prima, *Sesso e carattere* (1903), Weininger aveva diffuso la convinzione di un divenire comune fra uomini e animali e assegnato un'anima anche agli animali. *Delle cose ultime* (1904-07) rafforza questa tesi: "gli uomini che crearono il linguaggio partirono da impressioni simili a quelle su cui io mi baso qui. Uomini definiti maiali, cammello, scimmia, bue, asino, cane: ciò rivela la consapevolezza che certe persone "realizzino" speciali "possibilità" animali [...]. Nel linguaggio ciascuna specie animale ha dunque un "singolo" carattere umano comune a tutti i suoi individui, e che tra gli uomini è proprio soltanto di pochi" (Weininger 1904-07, trad. it.: 190). Anche per Weininger, dunque, «condizione comune agli uomini e agli animali non è l'animalità, ma l'umanità» (Viveiros de Castro 2009: 35). Purtroppo l'eco di Weininger in Savinio è stata ignorata o letta riduttivamente

11. Vedi le ricerche del LISaV sul camouflage, in AA.VV. 2010c.

12. Vedi soprattutto A. SAVINIO, 1995, *Hermaphrodito e altri romanzi*, A. Tinterri, a cura, Milano, Adelphi; A. Savinio, 1999, *Casa "la Vita" e altri racconti*, Milano, Adelphi.



Figura 5: Alberto Savinio, *Le fantôme de l'Opéra* (1929), olio su tela, 65 cm x 54,3 cm, Collezione privata.

in chiave di irrazionalità, di universo fantastico o, peggio, di misoginia¹³. In un saggio dedicato a Savinio, Paolo Fabbri (2007) nota un prospettivismo che non s'arresta agli esseri viventi, uomini e animali, ma esprime la visione propria delle cose. In un'unica immagine possono coesistere diverse nature, effetto di punti di vista (e di referenti interni) di natura diversa. L'osservazione meriterebbe un'analisi approfondita, che rimandiamo ad altra sede. Qui basterà interdefinire alcune di queste forme manifeste. In *Le fantôme de l'Opéra* (1929, Fig. 5) la quinta è umana, ma la catasta di giocattoli è animale. Lo si capisce per confronto con *Les collégiens* (1929, Fig. 6), dove la messa in prospettiva, a livello enunciazionale, è sempre umana, ma inquadra, nell'enunciato, balocchi in movimento modellati da uno sguardo cosale. In Savinio, come nelle cosmologie animiste, il corpo ha un carattere performativo che è in connessione con la metamorfosi interspecifica: si differenzia "culturalmente" al fine di essere "naturalmente" differente. Il concetto di aspettualizzazione attoriale in semiotica — punto di vista sulle maniere processuali di un attore — si presta a una lettura attenta di queste transizioni.

L'ottica animista di Savinio spicca per contrasto con l'ottica naturalista del fratello Giorgio De Chirico (Figg. 7–8). Savinio presenta un armento di cavalli per come lo aspettualizza una cosa.

Ancora, comparativamente: la prospettiva de *Il fiume* (1950, Fig. 9) è unitaria, di natura umana, mentre in *Paesaggio tropicale* (1931, Fig. 10) gli sguardi

13. Perché, secondo Weininger (1904–07, trad. it.: 192), "l'oca, la colomba, la gallina, il pappagallo, l'anitra si trovano rappresentate fisiognomicamente e caratteriologicamente tra le femmine". Cfr. Cirillo 1997, pp. 6–7.

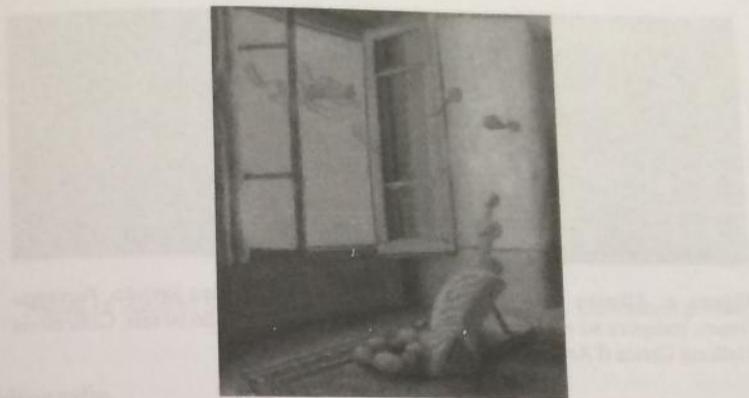


Figura 6: Alberto Savinio, *Les collégiens* (1929), olio su lino, 65 cm x 54 cm, Collezione privata.



Figura 7: Alberto Savinio, *Battaglia di centauri* (1930), olio su tela, 85 cm x 101 cm. Collezione privata.



Figura 8: Giorgio De Chirico, *Battaglia fra Centauri e Lapiti* (1909), olio su tela, 75 cm x 112 cm. Roma, Galleria Nazionale d'Arte Moderna.

enunciazionali si sdoppiano: nella foresta umana scorre un "fiume"–fulmine geometrico, squadrato, con "sembianze" tipiche di una cosa. Curioso che si tratti di una foresta, per gli amerindi "contesto sovra-naturale" per eccellenza, luogo preposto all'oggettivazione dell'io umano al non-umano, spirito o persona morta¹⁴.

Cambia la natura di ciò che si vede, come correlativo oggettivo dello sguardo. In *Nettuno* (1931, Fig. 11), dove coabitano i punti di visione dell'animale e dell'uomo, l'involucro del gruppo del dio coi cavalli marini rivela affetti, affezioni e *habitus* propri di uno sguardo animale; in *Gli Atlantidi* (1931, Fig. 12) il doppio sguardo enunciazionale dell'animale e della cosa mette in prospettiva il leggendario popolo nelle vesti di una cosa.

14. VIVEIROS DE CASTRO 1998, trad. it., p. 49. Vd. sopra, pp. 5–6.

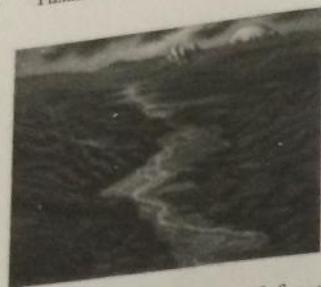


Figura 9: Alberto Savinio, *Il fiume* (1950), tempera su masonite, Torino, Galleria Civica d'Arte Moderna.



Figura 10: Alberto Savinio, *Paesaggio tropicale* (1931), olio su tela, Collezione privata.

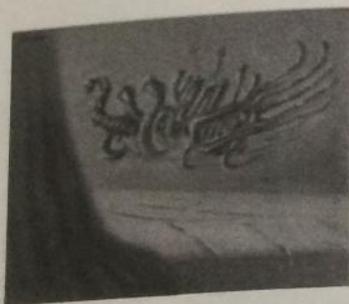


Figura 11: Alberto Savinio, *Nettuno* (1931), olio su tela, Collezione privata.

L'apparenza corporea di ogni specie «non è mai un attributo fisso, ma un vestimento mutabile e rimovibile. Nasconde una forma umana interiore, solitamente visibile solo agli occhi della specie in questione o a certi esseri trans-specifici come gli sciamani» (Viveiros de Castro 1998, trad. it.: 22). L'immagine permette questa intravisione. E dimostra che la messa in prospettiva, nel suo spessore cognitivo ed enunciazionale, può dare accesso alle vie culturali di configurazione delle nature. Come ci arriva Savinio? È entrato in una concezione del mondo mitologica¹⁵.

15. «Il prospettivismo amerindio ha un punto di fuga, in cui le differenze tra punti di vista sono al tempo stesso annullate ed esasperate: il mito, che assume così il carattere di discorso assoluto. Nel mito ogni specie di essere appare alle altre così come appare a se stessa (come umana), pur agendo come se già mostrasse la sua natura distinta e definitiva (come animale, pianta o spirito). In un certo senso, tutti gli esseri che popolano la mitologia sono sciamani». Cfr. Viveiros de Castro 1998, trad. it. pp. 49-50.



Figura 12: Alberto Savinio, *Gli Atlantidi* (1931), olio su tela, Collezione privata.

Bibliografia

- AA.VV., 1988, *Punto di vista e osservazione. Analisi e tipologia dei discorsi*, I. Pezzini e C. Marmo, a cura, Atti del XIV Convegno AISS, Bologna 1986, *Carte semiotiche*, 4/5.
- AA.VV., 2010a, *La fabrique des image. Visions du monde et formes de la représentations*, Musée du quai Branly, Paris, Somogy Éditions d'Art.
- , 2010b, *Animism*, A. Francke, a cura, Berlin-New-York, Sternberg Press.
- , 2010c, *Estetiche del camouflage*, C. Casarin e D. Fornari, a cura, Milano, Et al. Edizioni.
- , 2014a, *Mondi multipli*, vol. 1: *Oltre la grande partizione*, S. Consigliere, a cura, Kaiak Edizioni, Napoli.
- , 2014b, *Mondi multipli*, vol. 2: *Lo splendore dei mondi*, S. Consigliere, a cura, Kaiak Edizioni, Napoli.
- ALBERTI, L.B., [1435], *Della pittura*, L. Mallé, a cura, Firenze, Sansoni 1950.
- BERTRAND, D., 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan; trad. it., *Basi di semiotica letteraria*, Roma, Meltemi 2002.
- CIRILLO, S., 2007, *Alberto Savinio. Le molte facce di un artista di genio*, Milano, Bruno Mondadori.
- DAMISCH, H., 1987, *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion; trad. it., *L'origine della prospettiva*, Napoli, Guida 1992.
- DELEUZE, G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, PUF; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Bologna, il Mulino 1971.
- , 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit; trad. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 1975.
- , 1986, *Foucault*, Paris, Minuit; trad. it., *Foucault*, Napoli, Cronopio 2002.
- , 1988, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit; trad. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Torino, Einaudi 1990.

- , 2013, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte.
- DELEUZE, G., GUATTARI F., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit; trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi 1996.
- DESCOLA, Ph., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- ECO, U., 1962, *Opera aperta*, Milano, Bompiani.
- , 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- , 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- ELKINS, J., 1994, *The Poetics of Perspective*, Ithaca, Cornell University Press.
- FABBRI, P., "Transcritture di Alberto Savinio: il dicibile e il visibile", *Il Verri*, 33, gennaio, "Parola/Immagine", pp. 9-24.
- FONTANILLE, J., 1989, *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l'observateur*, Paris, Hachette.
- , 1999, *Sémiotique et littérature: essais de méthode*, Paris, PUF, cap. "Point de vue: perception et signification".
- GENETTE, G., 1972, *Figures III*, Paris, Seuil; trad. it. *Figure III. Discorso del racconto*, Torino, Einaudi 1976.
- , 1983, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil; trad. it. *Nuovo discorso del racconto*, Torino, Einaudi 1987.
- GREIMAS, A.J., COURTÉS, J., 1979, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di Paolo Fabbri, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- LIMA, T.S., 1996, "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol.2, n.2, pp. 21-47.
- MARRONE, G., 2012, a cura, *Semiotica della natura*, Milano, Mimesis.
- MERLEAU-PONTY, M., 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard; trad. it., *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani 2007.
- MIGLIORE, T., 2008, *Paolo Fabbri legge "Ebdòmero"*. *Letteratura e pittura nell'opera di De Chirico*, Roma, Aracne.
- PANOFSKY, E., 1927, "Die Perspektive als symbolische Form", in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924/25, pp. 258-330. Leipzig, Teubner; trad. it., *La prospettiva come "forma simbolica" e altri scritti*, Milano, Feltrinelli 1961.
- PEIRCE, C.S., 2003, *Opere*, M.A. Bonfantini, a cura, con la collaborazione di G. Proni, Milano, Bompiani.
- SERRES, M., 1968, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF.
- SPENCER, J., 1957, "Ut rhetorica pictura. A study in Quattrocento Theory of Painting", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20, pp. 26-44.
- STENGERS, I., 2012, "Reclaiming Animism", *E-flux Journal*, vol. 36, July.

- STRATHERN, M., 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- THOM, R., 1988, *Esquisse d'une Sémiophysique*, Paris, Interéditions.
- , 2011, *Arte e morfologia. Saggi di semiotica*, P. Fabbri, a cura, Milano, Mimesis.
- , 2014, *Salienza e gravidanza, Documenti di lavoro del CISS di Urbino, Nuova serie 5*, Roma, Aracne.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1986, *Araweté: Os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar / ANPOCS.
- , 1992, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 1998, "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien", in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, E. Alliez, a cura, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, pp. 429-462; trad. it., "I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio", in *Aa.Vv. 2014b*, pp. 19-50.
- , 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- , 2012, "Immanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia", *Hau*, 2, 1, pp. 27-43; trad. it., "Immanenza e paura. Eventi-estrangei e soggetti in Amazzonia", in *Aa.Vv. 2014a*, pp. 63-87.
- WEININGER, O., 1903, *Geschlecht und Charakter*, Wien-Leipzig, Braumüller; trad. it., *Sesso e carattere*, Pordenone, Studio Tesi, 1992.
- , 1904-07, *Über die letzten Dinge*, Wien-Leipzig, Braumüller; trad. it., *Delle cose ultime*, Pordenone, Studio Tesi, 1985.
- WOLFF, F., 2000, *L'être, l'homme et le disciple: figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF.