



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

## inconscio

# e antropologia

ISSN 2499-8729

Livio Boni / Giacomo Clemente / Raffaele De Luca Picione / Rita Dodaro / Olivier Douville / Giovanni Fava / Salvatore Inglese / Giuseppe Maccauro / Francesco Novelli / Ivan Rotella / Arianna Salatino / Marco Valisano



UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA



**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 12 - Inconscio e Antropologia**  
**Dicembre 2021**

Rivista pubblicata dal  
Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come **Rivista Scientifica** dall'ANVUR  
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)  
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il  
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio.**

## **Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 12 - Inconscio e Antropologia**  
**Dicembre 2021**

### **Direttore**

Fabrizio Palombi

### **Comitato Scientifico**

Charles Alumni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

### **Caporedattrice**

Deborah De Rosa

### **Segretario di Redazione**

Claudio D'Aurizio

### **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo, Emiliano Sfara

### **Responsabile della comunicazione**

Nello Maruca

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review*



# Indice

## *Editoriale*

*Lo spettro dell'uomo. Tra inconscio e antropologia*

Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi ..... p. 8

## **Inconscio e Antropologia**

*Entre magie et idéologie: les deux versants de la croyance  
chez Octave Mannoni*

Livio Boni .....p. 20

*Quel inconscient entre psychanalyse et anthropologie  
aujourd'hui ?*

Olivier Douville.....p. 40

*Astragali e chimere in eccesso o in assenza di padri: culture,  
migrazioni, psicopatologie*

Salvatore Inglese.....p. 104

*Automatismo e ripetizione: ritualità e psicopatologia nel  
pensiero di Ernesto de Martino*

Giuseppe Maccauro, Raffaele De Luca Picione.....p. 138

*La linea e il nome dell'uomo: a proposito di una rimozione.  
Derrida lettore di Leroi-Gourhan*

Francesco Novelli.....p. 163

## **Inconsci**

*Soggettivazione significativa e precostruzioni semantiche. La posizione dell'inconscio in Les vérités de La Palice di Michel Pêcheux*

Giacomo Clemente .....p. 188

*Oblio, rimozione e conflitto nella storia: l'influenza freudiana nel pensiero di Nicole Loraux*

Rita Dodaro .....p. 208

*Theodor Lipps e la nascita della psicoanalisi*

Ivan Rotella .....p. 224

## **Note critiche**

*Ontologia o morfologia? Alcune note intorno a Sulla svolta ontologica, a partire da Philippe Descola*

Giovanni Fava .....p. 239

*Raccontare storie. Al cinema con lo psicoanalista di Vittorio Lingiardi*

Arianna Salatino.....p. 248

*Il vero per davvero. Contributo per un bilancio critico della svolta ontologica in antropologia*

Marco Valisano.....p. 257

**Notizie biobibliografiche sugli autori..... p. 273**





## **Il vero per davvero. Contributo per un bilancio critico della svolta ontologica in antropologia**

**Marco Valisano**

Nel suo *Cristo si è fermato a Eboli* (1945) Carlo Levi racconta di una signora gaglianese di mezza età che possedeva una doppia natura. Sebbene a vederla non mostrasse niente di particolare, la donna era in realtà figlia di una vacca. Tutti in paese dicevano così, e lei stessa non mancava di confermarlo. D'altra parte, ciò non impediva che la signora avesse avuto *anche* una madre umana: «Nessuno trovava, in questa doppia natura e in questa doppia nascita, nessuna contraddizione» (Levi, 1945, p. 104). Questo aneddoto può suscitare in noi la più grande meraviglia: com'è possibile credere che un essere umano possa avere due madri, e per giunta una delle due vacca? Se si è antropologi, però, si guarderà a queste righe come all'ennesima testimonianza della varietà dei mondi in cui vivono le comunità umane. Ma la rimozione dello scandalo, sebbene sia condizione necessaria alla comprensione, non è per ciò stesso condizione sufficiente. Alla fin fine, anche gli antropologi fanno parte del nostro stesso mondo, ed è difficile anche per loro, come lo è per noi, capire come sia possibile avere due madri, di cui una vacca. Fino a dove può spingersi, infatti, la differenza culturale? Qual è la realtà dei *meri fatti*, vera indipendentemente dalla rappresentazione che se

ne ha? Può oppure no un essere umano, *davvero*, essere figlio di un esemplare di un'altra specie?

Questo piccolo *excursus* preliminare compendia brevemente, ma credo efficacemente, uno dei problemi cardine che l'antropologia culturale si è trovata dinanzi nel corso della sua oramai lunga storia. Se ogni comunità umana ha il suo mondo e le sue particolari rappresentazioni della realtà - conclusione tanto ecumenica quanto inevitabile -, non è con ciò evitata la questione della effettiva aderenza di una qualsivoglia rappresentazione alla verità dei fatti. Quale delle due proposizioni è vera, "è possibile avere una madre vacca" oppure "*non* è possibile avere una madre vacca"? Il nocciolo del problema, però, cambia se solo si mettono l'una accanto all'altra, con pari legittimità e senza pregiudiziali, la nostra visione del mondo e quella degli altri; se si accostano le due proposizioni come entrambe valide seppure in diversi contesti. Allora si scopre qualcosa di molto interessante: più che domandarci se una certa rappresentazione sia vera o falsa - cioè: aderente o meno alla realtà dei fatti -, dovremmo probabilmente chiederci per quale motivo, *per noi*, il rapporto tra rappresentazioni e realtà rappresentata si dia sempre nei termini di un giudizio di verità o falsità. Il fatto è che la nostra tradizione culturale ha distinto i piani, separato le sfere: da un lato il *mondo reale*, dall'altro la *nostra rappresentazione* di esso; da una parte l'insieme granitico degli elementi materiali, dall'altra l'intelletto che li passa in rassegna. Il feticcio kantiano - come lo chiamò Nietzsche - della "cosa in sé" è compagno e sodale dello schematismo.

Da un lato, dunque, un problema squisitamente epistemologico; dall'altro un tentativo di metterlo a riposo cercando di svelare la natura culturale, storicamente divenuta, del modo in cui *noi*

impostiamo i problemi di conoscenza. Il nostro gioco del sapere prevede le pedine essenziali di un soggetto conoscente e di un mondo da conoscere, di un ente che dicendo “Io” si separa dal resto del reale e una datità indipendente dall’agire umano. È solo perché queste sono le nostre regole del gioco che abbiamo potuto e possiamo guardare alle convinzioni di altri gruppi umani in termini di credenza: loro *credono* così e così, mentre le cose *stanno* – e con ogni evidenza, peraltro – così e così. Ed è proprio da un simile ordine di questioni – differenza dei mondi culturali e loro apparente incomunicabilità, ruolo dell’epistemologia nella pratica antropologica, difficile distinzione tra credere e conoscere – che ha preso avvio, una venticinqua di anni fa, quella che in antropologia è stata etichettata come una svolta e connotata come ontologica. *Sulla svolta ontologica*, a cura di Fabio Dei e Luigigiovanni Quarta, tentando di trarre un bilancio dei risultati di questa nuova corrente interna alla disciplina, fornisce l’occasione per mettere nuovamente al centro quei temi. Temi, come sottolineano Antonino Colajanni e Fabio Dei nei loro contributi al volume, in certo modo molto vecchi, ma certo non ancora invecchiati.

Iniziamo col dire che l’aggettivo “ontologica” affibbiato alla corrente della svolta non risulta conforme ai modi in cui lo ha elaborato la tradizione filosofica del nostro Occidente, ed è opportuno sin da subito sbrogliare questo nodo. In filosofia il piano ontologico è la residenza ufficiale di ciò che non ha storia, di ciò che non ha tempo, di ciò che non è soggetto a mutamento – il piano del trascendentale, dell’essere in quanto essere. È ciò che nella scolastica medioevale ha preso il nome di Dio, e che in una prospettiva antropologico-filosofica potremmo chiamare natura umana (cfr. Virno, 2003). A questo piano fa da contraltare quello ontico, quello degli enti particolari e contingenti, quello di

tutto ciò che potrebbe anche essere diverso da com'è: la convinzione che la Terra sia piatta, la struttura particolare di un rito, la nascita di una certa istituzione. Diciamo pure, parafrasando il Wittgenstein della conferenza sull'etica: ontologico è *che* il mondo è, ontico *come* esso è (cfr. Wittgenstein, 1965). Ma gli autori della svolta chiamano ontologico il piano delle cose che sono presenti in *un certo* mondo, che sono differenti da quelle che sono presenti in un altro e ciò non di meno ne costituiscono l'arredamento. Dunque, ha ragione Roberto Brigati nel suo contributo, la svolta che viene detta ontologica rimane in realtà sul piano ontico (Brigati, p. 68). Ma, allo stesso tempo, Brigati fa bene a non appuntarsi su questa osservazione critica. Le poste in palio, infatti, non subiscono nessun declassamento da questo distratto scambio fra ontico e ontologico. È sufficiente, qui, intendersi: non parliamo dell'essere in quanto essere, ma della pluralità dei modi di esistenza; non di ciò che non muta pur mutando i mondi storici, ma di tutto ciò che quei mondi storici compone, degli enti finiti e contingenti che sono presenti in essi.

È questo insieme di “enti che arredano un certo mondo” che, secondo Eduardo Viveiros de Castro – senz'altro uno dei più importanti autori della svolta –, struttura la metafisica, come la chiama (cfr. Viveiros de Castro, 2009), di una certa comunità umana, il sostrato implicito dei suoi discorsi e delle sue pratiche; ed è su questi enti che si appunta il dubbio epistemologico di cui sopra, il dubbio su quale sia l'effettivo arredamento del mondo. Su questo, se indagato con metodo scientifico, la nostra specie dovrebbe, tutta, poter concordare. Gli autori della svolta sostengono, però, che pensiero scientifico ed epistemologia siano il frutto di un evento storico, ovvero di una netta separazione concettuale tra soggetto e oggetto, tra natura e cultura

(cfr. Dei, Quarta, pp. 9-10). Senza preventivamente operare questa secca distinzione – e dunque senza aver concepito una realtà esterna indipendente da noi e passibile di libero utilizzo e distaccata conoscenza (Scarpelli, p. 121; Bognino, Volpi, p. 270) –, non acquista il suo senso l'epistemologia per come la conosciamo. Ed ecco il punto: visto che moltissime comunità umane non conoscono questa netta separazione tra soggetto e oggetto, tra mondo esterno e mondo interiore – o anche: tra realtà e rappresentazione –, per comprenderle *non possiamo presupporla*. Sintetizza così Viveiros de Castro:

Credo che l'antropologia sia sempre stata troppo ossessionata dalla "scientificità", non solo in rapporto a sé stessa (se sia o non sia, se possa o non possa, se debba o non debba essere una scienza), ma soprattutto – e qui sta il vero problema – in rapporto alle concezioni dei popoli che studia: sia per squalificarle come errori, sogni, illusioni, e poi spiegare scientificamente come e perché gli "altri" non riescono a dare spiegazioni scientifiche (o a spiegarsi scientificamente); sia per promuoverle come più o meno omogenee alla scienza, come frutti di una medesima volontà di sapere consustanziale all'umanità (Viveiros de Castro, 2002, p. 125).

Il giudizio epistemologico deve dunque lasciare, in antropologia, il passo, pena la mancanza di comprensione dei nativi oggetto di studio. Il punto d'onore degli autori della svolta si situa sostanzialmente qui, nel tentativo di annullare la distanza tra i verbi "credere" e "conoscere" (Scarpelli, p. 109). L'antropologia deve capire gli uomini, le loro questioni, i loro modi di esistenza; non si tratta di valutare se le loro proposizioni siano vere o false, ma di trarre conclusioni dal fatto che le proferiscano come vere, che le giudichino come false, o ancora le tacciano come ovvie.

La faccenda però, com'è evidente, non finisce qui. E anzi, qui comincia. Perché le linee di riflessione che possono svilupparsi da questa cornice sono molte, e portano a domandarsi se la svolta offra veramente utili armi per procedere a partire dai suoi presupposti metodologici. Su quale piano, infatti, se non su quello epistemologico, confrontarsi con altre comunità umane (Quarta, p. 190)? Quali sono i punti di contatto tra il nostro mondo e il loro? Se i mondi umani possono essere così tanto differenti, dove rintracciare quel piano comune che ad ogni modo ci consente la comunicazione (Id., p. 168; Gamberi, p. 303)? E inoltre: come leggere l'eccezione che, a detta di autori come Philippe Descola (cfr. Descola, 2005) e Viveiros de Castro, il nostro Occidente rappresenterebbe, con la sua netta separazione tra una realtà esterna da una parte e noi umani dall'altra, mentre quasi ovunque nel mondo la ricerca etnografica assiste sbalordita allo spettacolo di mondi densi di confini fluidi tra le cose, tra interiorità e realtà, tra fenomeno e rappresentazione (Scarpelli, p. 148; Bognino, Volpi, p. 279)? In sostanza: quale contributo *positivo* apporta questa critica all'epistemologia?

La maggior parte degli autori del volume, su questo aspetto, non è tenera con gli esponenti della svolta. Se un po' tutti apprezzano i loro spunti di riflessione, nessuno è completamente soddisfatto dal loro metodo e dai loro punti di approdo: la svolta sarebbe caratterizzata da un significativo grado di sofismo (Scarpelli, p. 150), le analisi di Viveiros de Castro vengono etichettate come approssimative da Quarta (p. 160) mentre la sua cornice teorica rischia di risultare insufficiente alle esigenze del lavoro di campo (Gamberi, pp. 327-328). Non mancano contributi più benevoli, come quello di Maririta Guerbo da un lato e di Claudio D'Aurizio dall'altro, ma in generale il volume è essenzialmente

critico. Agli autori sembra spesso che le questioni al centro della svolta possano venire affrontate con maggiore profitto utilizzando la tradizionale cassetta degli attrezzi dell'antropologia culturale: il malinowskiano concetto di osservazione partecipante trae ancora d'impaccio (Gamberi, p. 310), a quello viveirodecastriano di "prammatice intellettuali" – che fa capolino solo nel contributo di Guerbo (p. 237) – si continua a preferire quello di pratiche, l'avviso a non fare uso di categorie nostre per l'interpretazione delle altre culture viene ribadito in modo piuttosto classico (D'Aurizio, p. 203), il tema antico del pensiero primitivo – non così definito, ma nitidamente evocato (Scarpelli, p. 148; Quarta, p. 190; Dei, p. 364) – riecheggia nelle considerazioni sul prospettivismo amerindiano. Alla fine del libro, insomma, si ha la sensazione che non ci sia proprio niente di nuovo sotto al sole, e che quei vecchi problemi vadano probabilmente affrontati senza indulgere a nuove mode intellettuali ma sulla base di quanto già la tradizione antropologica ha da lungo tempo messo a fuoco.

È vero, va ammesso: sotto al sole, poco c'è di nuovo. Una critica piuttosto radicale all'approccio epistemologico in antropologia, ad esempio, è già presente in un classico come *Il mondo magico* di Ernesto de Martino. Qui l'autore, dopo aver ripercorso una certa mole di resoconti etnografici sulle pratiche magiche, arriva a concludere che il problema effettivo non è se esse siano o meno reali, ma che noi si sia costretti nell'angusto limite del giudizio di verità o falsità (de Martino, 1948). Che le visioni del mondo delle società all'epoca dette primitive – e oggi a volte definite, con non minore autoconpiacimento, "di interesse etnografico" – fossero caratterizzate da una fluidità semantica largamente irrispettosa del principio di non contraddizione, pure, è in realtà un problema che ha una lunga storia e che inizia almeno dalle

considerazioni degli antropologi evolucionisti della scuola inglese – come James Frazer ed Edward Burnett Tylor –, passando per Lucien Lévy-Bruhl e la sua prelogica (cfr. Tylor, 1871; Frazer, 1894; Lévy-Bruhl, 1927). Che tra credere e conoscere la distinzione rischi di dissolversi, o quanto meno di risultare di lana caprina, è chiodo fisso degli ultimissimi appunti di Wittgenstein, editi poi con il titolo di *Della certezza* (1969), mentre del pensiero primitivo il filosofo austriaco si era in certo modo già occupato commentando *Il ramo d'oro* di Frazer (cfr. Wittgenstein, 1967a). Ed è sempre in autori come Wittgenstein e de Martino che è possibile trovare importanti considerazioni sulla differenza radicale dei mondi umani, così come – allo stesso tempo – sul modo comune in cui gli uomini agiscono e vivono, e quindi su quel piano che la specie come tale deve condividere e che fa da condizione di possibilità di ogni possibile comprensione e comunicazione.

Confrontando questa tradizione con le conclusioni della svolta, è vero anche questo, si rimane insoddisfatti da quest'ultima. Gli autori del volume hanno ragione: l'approccio ontologico in antropologia da un lato risulta un ribadimento di vecchi problemi, dall'altro non offre ad essi efficaci soluzioni. L'antropologo continua a parlare per il nativo, e non usare il concetto di credenza per descrivere le sue convinzioni e le sue pratiche non comporta il venir meno della differenza tra il nostro mondo e il suo. C'è poi anche un altro punto, non sottolineato dagli autori del testo ma che ha una importanza notevole: il pensiero primitivo, per la svolta, continua a risultare una sfera separata dell'umano, senza che con ciò sia spiegata la sua relazione con il pensiero tecnico-scientifico. È come se fossimo ancora alla prelogica di Lévy-Bruhl. Ma c'è di più: sembra che gli autori della svolta tendano a schiacciare l'umano, il suo *più*



*naturale* punto di vista sul mondo, sull'animismo del prospettivismo amerindiano. Solo per noi, per noi Occidentali, il mondo esterno sarebbe fatto di oggetti discreti che non partecipano gli uni degli altri, solo nel nostro mondo si assiste al miracolo di un solido e isolato "Io" interno che ha costruito fuori di sé una realtà completamente indipendente da lui - solo da usare, solo da conoscere. Come dice Viveiros de Castro, l'Occidente è stato un accidente (cfr. Dei, p. 347). Che questo predominio del pensiero tecnico-scientifico sia una contingenza storica può star bene, ma fare dell'animismo di altre comunità umane una condizione più vicina alla "natura delle cose" comporta due rischi sgradevoli: la riesumazione del mito dei *Naturvölker* da un lato; dall'altro, l'occultamento di quanto anche nel nostro mondo siano largamente presenti fenomeni riconducibili ad animismo e pensiero magico - incitare il bimbo a rimproverare la sedia in cui è inciampato, baciare la foto della propria amata -, separando così talmente tanto il *nostro* mondo dal *loro* che diviene oscuro il piano che, tutti, ci renderebbe uomini (per un recente e originale contributo sul tema, cfr. Mazzeo 2009).

Mi pare dunque che l'insoddisfazione verso la svolta ontologica che emerge a più riprese dal volume sia giustificata. E tuttavia va detto che una volta espressa la critica a una nuova soluzione di vecchi problemi *non per questo* li si è risolti. Alcuni, probabilmente, risultano irrisolvibili perché tradizionalmente mal posti. Ad esempio, l'annosa questione dell'etnocentrismo e del "parlare per il nativo", che porta a periodici moniti di "prenderlo sul serio" (Scarpelli, p. 118), di imparare da lui (Quarta, p. 173; D'Aurizio, p. 203), di non considerare superiore la propria cultura. Detto chiaramente, in questo non mi pare si sia mai prodotto niente di meglio del famoso etnocentrismo

critico di de Martino, e da lì ho l'impressione si debba ripartire. Su altri, invece, sarebbe da sviluppare una riflessione nuova. Centrale, ad esempio, è il problema dell'indistinzione tra credenza e conoscenza, con la radicale differenza dei mondi umani che ne deriva. Giusto rilevare che la svolta ontologica rischia di condurre, su questo punto, a un vicolo cieco: i mondi sono così differenti che la distanza che separa noi da loro diviene pari a quella sussistente tra due *Umwelten* animali. Ma la vecchia osservazione partecipante, o nuovi concetti come il "metamorfosarsi", non paiono soluzioni all'altezza, e la distanza tra l'antropologo e il nativo rimane comunque incolmabile. Scrive Viveiros de Castro che l'antropologo è colui che discorre sui discorsi di un nativo (cfr. Viveiros de Castro 2002, p. 107), e da qui non si esce certo isolando l'oggetto di studio come non appartenesse alla nostra specie, ma neanche con vaghi incitamenti all'empatia.

Forse l'antropologia - che Francesco Remotti definisce come una disciplina a forte rischio di dissolvimento (cfr. Bognino, Volpi, p. 279) - dovrebbe convertirsi in un altro tipo di pratica, facendosi filosofica. Senza arroccarsi su vecchie posizioni circa il primato della cultura e della storia, ma neanche schiacciando la ricerca sul piano meramente biologico, probabilmente dovrebbe appuntarsi sul punto di giuntura tra natura e cultura - una volta si sarebbe detto: tra natura e spirito. Sebbene le lingue storiche siano diverse, ad esempio, sono traducibili l'una nell'altra perché dietro di esse sta la nostra più generica facoltà di linguaggio; sebbene ogni comunità abbia i suoi più o meno fluidi ordinamenti del reale un qualche ordine non manca mai, come mai manca di disfarsi e mutare. I mondi degli altri ci insegnano altri modi di essere umani, consentendoci di - con Viveiros de Castro - arricchire la nostra ontologia (Dei, p. 331), o in altre

parole - con Ernesto de Martino - di ampliare la nostra autocoscienza per dar forma a un altro umanesimo. Potrà continuare a non piacere, all'antropologo, che le popolazioni che studia siano i suoi *oggetti* di studio. Ma forse basterebbe dare a questa situazione inevitabile, senza vergognarsi di sé stessi e della propria cultura, un altro ruolo: studiare altri mondi, ma per costruirne un altro.

## Bibliografia

- Brigati, R., Gamberi, V. (a cura di) (2019), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata.
- Dei, F., Quarta, L. (a cura di) (2021), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Meltemi, Milano.
- De Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Descola, P. (2005), *Oltre natura e cultura*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2021.
- Frazer, G. J. (1894), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Oxford University Press, London.
- Levi, C. (1945), *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino.
- Lévy-Bruhl, L. (1927), *La mentalità primitiva*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1966.
- Mazzeo, M. (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata.
- Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 voll., John Murray, London.

- Virno, P. (2003), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Viveiros de Castro, E. (2002), *Il nativo relativo*, tr. it., in Brigati, Gamberi, (a cura di) (2019), pp. 107-144.
- Id. (2009) *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, tr. it., Ombre Corte, Verona 2017.
- Wittgenstein, L. (1969), *Della certezza*, tr. it., Einaudi, Torino 1999.
- Id. (1965), *Conferenza sull'etica*, tr. it., in Id. (1967b), pp. 5-18. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it., Adelphi, Milano pp. 5-18.
- Id. (1967a) *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, tr. it., Adelphi, Milano 1975.
- Id. (1967b), *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano.

## **Abstract**

### **The real for real. Contribution for a critical assessment of the ontological turn in anthropology**

About twenty-five years ago has taken shape an important change in anthropology, a change that has been called 'turn' and labeled as 'ontological'. The issues at the center of the turn are many and important, although not new: the radical difference of cultural worlds, the possibility of their communication, the difficult distinction between knowledge and belief. In this book edited by

Fabio Dei and Luigigiovanni Quarta the contributors make a critical assessment of the results of the turn, providing a good opportunity to discuss those issues again.

**Keywords:** Critical Ethnocentrism; Epistemology; Multiple Worlds; Ontological Turn; Primitive Thought; Representation.