

Benedetta Piazzesi

Prendere gli altri sul serio

Recensione a *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*

Mondi Multipli è un gruppo di ricerca eterogeneo che si stringe in un patto metodologico: «prendere gli altri sul serio»¹. Orbitante intorno alla sezione antropologica dell'Università degli Studi di Genova, il progetto, che si è costituito nel 2013 e che nel 2014 ha dato vita a due pubblicazioni (cui seguirà una terza) coordinate da Stefania Consigliere, non può sbrigativamente essere rubricato sotto la categoria della letteratura etnografica.

Ciò che il gruppo mette a tema è piuttosto una serie di questioni fondamentali, una serie di domande filosofiche, politiche, etiche, antropologiche che i contributi degli autori selezionati ripropongono al lettore dopo averle metamorfizzate sotto la pressione dello straniamento etnografico.

La prima tappa di questo percorso si è materializzata nel primo volume *Mondi Multipli I – Oltre la Grande partizione*², volume che ha discusso l'opposizione fondamentale della nostra modernità: quella tra natura e cultura. O meglio tra natura e culture. È la disarmante semplicità di questa trappola grammaticale che rivela il dispositivo epistemologico “multiculturalista” a fondamento dell'ontologia occidentale: una è la natura, molte le culture (umane). Esiste il mondo dei fatti, che è poi quello disvelato dalla scienza (e in parte dalla filosofia di marca occidentale), che si può chiamare con una parola “la natura”. Ed esistono le rappresentazioni (mitiche, religiose, politiche, ideologiche) con cui l'umanità ha mistificato (nel passato oscurantista e “infantile” dell'Occidente) e tuttora mistifica (nelle culture presentemente “in stato di minorità”) la realtà. Nudo vero insomma cui solo la modernità ha saputo accedere, consegnandoci un mondo assolutamente trasparente (dal punto di vista del sapere) e di conseguenza tecnicamente accessibile (dal punto di vista del potere).

Su questa concezione s'impiana l'ambiguo multiculturalismo del nostro tempo, ambiguo perché concetto fondante di ogni umanesimo egualitario (tutti gli uomini appartengono a una medesima specie biologica e sono

quindi uguali “per natura”, nonostante le differenze culturali), ma abilmente riciclato nel presente dalle nuove destre, che stanno abbandonando il razzismo biologico in favore di un più velato razzismo culturale (sì, siamo tutti uguali biologicamente, ma quanto siamo diversi culturalmente!).

Da questo impianto muove il ribaltamento ontografico del primo saggio contenuto nel secondo volume, *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*³, contributo di Viveiros de Castro su cui non ci dilungheremo perché abbiamo avuto occasione di riproporlo in un precedente numero di questa rivista⁴. Basti dire che se a noi sembra evidente la fondazione biologica (quindi naturale) della comunità umana, che quindi permette il netto taglio metafisico della comunità morale, per le popolazioni amazzoniche di cui si occupa l'antropologo brasiliano, l'umanità, che coincide precisamente con il percepire se stessi come soggetti in prima persona, ha un fondamento spirituale. Tutti i viventi sono umani. Tutti percepiscono se stessi come soggetti attivi del mondo. Ciò che ci accomuna è pertanto una medesima condizione spirituale trans-specifica, che si articola in differenze proprie dei corpi: “multinaturalismo” dunque.

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... Se la luna, i serpenti e i giaguari vedono gli umani come tapiri o come pecari è perché essi, come noi, mangiano tapiri e pecari, ovvero cibo per persone. E non può che andar così: essendo nella loro sfera persone, i non-umani vedono le cose come le vedono le “persone”⁵.

Di fronte a questa dichiarazione, possiamo forse pensare a un rovesciamento estremo della heideggeriana differenza ontologica dell'umano? Ciò che per il filosofo tedesco distingue l'uomo dagli altri animali (ciò che quindi pone il fondamento per l'idea di umanità) è la possibilità che avrebbe di aprirsi alla velatezza dell'Essere, di contro all'intenzionalizzazione del mondo ineludibile degli altri animali. L'animale attraversa il mondo con le proprie condotte istintive vivendo pertanto in uno stato di “stordimento”. L'attitudine umana alla formazione di senso (la sua “ricchezza di

1 Cfr. il sito web del progetto alla pagina www.mondimultipli.sdf.unige.it.

2 Stefania Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli I – Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli 2014.

3 *Id.*, *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*, Kaiak, Napoli 2014.

4 Eduardo Viveiros de Castro, «I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio», trad. it. di A. Caramella, D. Serpico e A. Solerio, in «Liberazioni», autunno 2015, n. 22, pp. 4-32.

5 S. Consigliere, *Mondi Multipli II*, cit., p. 38.

mondo”) segna invece la sua differenza ontologica da tutti gli altri viventi. Ciò che ci dice il prospettivismo (e in particolare quello di Viveiros de Castro) è invece che specificamente “umana” è proprio l’intenzionalizzazione del mondo, che ci porta a vedere le cose secondo la nostra prospettiva, a sottoporle alle nostre pulsioni e a imprimere loro la nostra volontà, a istituire un “io” e un “tu”: «*il punto di vista crea il soggetto*»⁶. Le persone sono proprio questo, e l’indigeno *achuar* non può fare a meno di ammettere che anche gli animali sono persone. Che anche gli animali vedono se stessi come umani.

A partire dalle problematizzazioni del primo volume, il secondo instaura un rapporto di continuità, o meglio ne fa discendere una serie di «esperienze di pensiero»⁷, nel tentativo di tendere una corda tra filosofia ed etnografia. Come subito mette in chiaro la «Presentazione»⁸, si tratta di intendere l’antropologia come *sfida filosofica*: sfida dell’alterità alle pretese universalistiche del *logos* occidentale, che nella sua veste migliore (e quindi inattaccabile) s’incarna nella tradizione filosofica. Non è un caso che i saggi selezionati partano (o si dipartano) tutti in maniera diversa dalla cosiddetta *ontological turn*, corrente dell’antropologia contemporanea che mette a tema la differenza nelle proposte ontologiche insite nei sistemi culturali.

Politicamente un lavoro di questo tipo è tutt’altro che *esotico*, se partiamo dalla considerazione che l’etnografia e, in altro modo, la storia rappresentano probabilmente gli strumenti migliori per quella «ontologia di noi stessi, [...] ontologia dell’attualità?»⁹ che paradossalmente solo si può costruire in un gioco di sguardi con l’altro. Per fuggire l’autoreferenzialità e l’apologia del presente. Insomma prendere sul serio gli altri significa prendere un po’ più sul serio anche noi stessi, rivolgendo all’interno quello stesso sguardo straniante che ci abilita a una demistificazione liberatoria dalla “naturalità” e dalla necessità delle categorie, dei dispositivi, delle istituzioni sociali di cui ci serviamo. Questo ad esempio ha fatto Latour applicando l’indagine etnografica all’epistemologia scientifica. Questo ci permette di mettere in atto un gioco di specchi deformanti con cui *Mondi Multipli* ci restituisce le domande ontologiche fondamentali, con cui siamo tanto intimi, in una veste nuova.

Dalla questione della dicotomia natura/cultura all’idea di umanità come

pura funzione pronominale, dalla questione della soggettivazione di genere alla concezione del corpo, dall’autonomia del soggetto umano al rapporto di verità tra parola e mondo, i contributi selezionati in questo volume (firmati da Eduardo Viveiros de Castro, Fernando Santos-Granero, Cecilia McCallum, Jean e John Comaroff, Marilyn Strathern, Martin Holbraad e Mike Singleton) provano a vedere questi problemi da altrove.

McCallum, ad esempio, problematizza la questione dell’epistemologia del corpo aprendo la nostra concezione di un sapere che riguarda il corpo, verso un sapere di cui il corpo è soggetto. Ciò non solo complica il riduzionismo biomedico secondo cui il corpo sarebbe un mero oggetto di scienza, ma soprattutto (per chi si occupa di questione animale) fornisce utili strumenti per una critica cognitivista radicale alla questione dell’intelligenza animale. Intendere la conoscenza come incorporazione restituisce la complessità e la varietà delle pratiche di apprendimento e soggettivazione, che grossolanamente riduciamo a quelle verbali. Se siamo abituati a identificare la conoscenza con la sua espressione mentale/verbale, McCallum ci ricorda che i corpi scrivono continuamente su se stessi le informazioni di cui necessitano:

Diversi corpi accumulano “conoscenza” in modi differenti a seconda delle loro storie specifiche. Molti processi fisici ed esperienziali sono coinvolti nell’apprendimento e nell’insegnamento, o “far conoscere”: processi visivi, sensoriali, uditivi e digestivi. Ken Kensinger [...] così scrive dell’epistemologia Cashinahua: «Un uomo saggio, *huni unaya*, ha conoscenza in ogni parte del corpo [...]. Quando ho chiesto loro dove si trova, di preciso, la conoscenza in uomo saggio, hanno elencato la pelle, le mani, le orecchie, i genitali, il fegato e gli occhi. “Il suo cervello ha conoscenza?”, gli ho chiesto. “Hamaki (non ce l’ha)”, hanno risposto». Probabilmente la conoscenza non sta nel cervello perché, a quanto ne so, non c’è alcuna funzione a esso attribuita, nessuna esperienza fisica che lo riguardi in modo specifico¹⁰.

In questo caso la *sfida filosofica* Cashinahua colpisce la nostra concezione di un centro coscienziale che cartesianamente si isola dalla *res extensa* del nostro corpo e non può non suggerire *modi multipli* di concepire forme di intelligenza incorporata a partire dalle prospettive e dalle esigenze dei corpi, che perciò non saranno esclusivamente umani, ma finalmente anche

6 *Ibidem*, p. 36.

7 *Ibidem*, p. 8.

8 *Ibidem*, pp. 7-12.

9 Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, p. 21.

10 S. Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli II*, cit., p. 108. La citazione interna è di Ken Kensinger, *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Waveland Press, Prospect Heights 1995, p. 239.

animali.

Non possiamo che proporci di far nostri i numerosi strumenti che ci vengono dall'antropologia culturale e che ci suggeriscono di spingere in direzione culturale anche i saperi sugli animali non umani. Come l'etologia che, da scienza del comportamento "naturale" dei viventi, ci auguriamo possa divenire sempre più dialogo con le loro culture non verbali. Poiché solo in questa nostra disponibilità a intendere la culturalità delle pratiche animali potremo recepire le *sfide filosofiche* con cui ci interpellano.
