

Eduardo Viveiros de Castro

I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio¹

Gli esseri umani vedono se stessi come tali; la Luna, i serpenti, i giaguari e la Madre del Vaiolo, tuttavia, li vedono come tapiri o pecari, che essi uccidono².

Il punto di vista è nel corpo, dice Leibniz³.

Introduzione

Questo articolo tratta di un aspetto particolare del pensiero amerindio, la sua “qualità prospettica”⁴: ossia la concezione, comune a molti popoli del continente, secondo cui il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umani e non umani, che lo percepiscono da punti di vista differenti. I presupposti e le conseguenze di questa idea sono irriducibili al concetto di relativismo⁵ che a prima vista richiamano alla mente. Il prospettivismo infatti si pone, per così dire, perpendicolarmente rispetto all’opposizione tra relativismo e universalismo. La resistenza del prospettivismo amerindio ai termini dei nostri dibattiti epistemologici mette in dubbio la solidità e la trasponibilità delle partizioni ontologiche che tali termini presuppongono. È la conclusione cui sono arrivati numerosi

1 Il saggio è stato pubblicato originariamente col titolo «Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien», in Éric Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Empecheurs de penser en rond, Paris 1998, pp. 429-462. Edito in italiano (nella traduzione di A. Caramella, D. Serpico e A. Solerio) in Stefania Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kaiak, Napoli 2014, che ringraziamo per averci concesso di poter riprodurre questo articolo.

2 Gerhard Baer, *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, Abya-Yala, Quito 1994, p. 224.

3 Gilles Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 1990, p. 16.

4 Cfr. Kaj Århem, «Ecosofia makuna», in François Correa (a cura di), *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editoria CEREC, Bogotá 1993.

5 Cfr. Tânia Stolze Lima, *A parte do cauim: etnografia juruna*, Università di Rio de Janeiro e Museu Nacional, Rio de Janeiro 1995; *Id.*, «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi», in «Mana», vol. 2, n. 2, 1996, pp. 21-47.

antropologi (anche se per altre ragioni) quando affermano che la classica distinzione tra Natura e Cultura non può essere impiegata per descrivere ambiti intrinseci alle cosmologie non-occidentali senza prima essere sottoposta a una rigorosa critica etnografica.

Tale critica, in questo contesto, implica la dissociazione e la redistribuzione dei predicati inclusi nelle due categorie paradigmatiche che tradizionalmente si oppongono sotto il titolo di “Natura” e “Cultura”: universale e particolare, oggettivo e soggettivo, fisico e morale, fatto e valore, ciò che è dato e ciò che è costruito, necessità e spontaneità, immanenza e trascendenza, ecc. Un simile rimescolamento, etnograficamente corretto, dei nostri schemi concettuali mi ha permesso di formulare l’espressione “multinaturalismo” per indicare una delle caratteristiche del pensiero amerindio in contrasto con le cosmologie “multiculturaliste” occidentali. Mentre queste ultime sono fondate sull’implicazione reciproca dell’unità della natura e della pluralità delle culture – la prima garantita dall’universalità oggettiva del corpo e della sostanza, la seconda prodotta dalla particolarità soggettiva dello spirito e del significato –, la concezione amerindia suppone invece un’unità spirituale e una diversità corporea. Qui, la cultura (o il soggetto) è la forma dell’universale, mentre la natura (o l’oggetto) è la forma del particolare.

Questa inversione, forse troppo simmetrica e quindi speculativa, deve evolversi in un’interpretazione fenomenologica plausibile delle categorie cosmologiche amerindie, interpretazione che determini le condizioni costitutive dei contesti relazionali che possiamo chiamare “natura” e “cultura”. Proveremo, allora, a combinarle in modo differente anche al fine di desostanzializzarle, poiché, nel pensiero amerindio, le categorie di Natura e Cultura non hanno gli stessi contenuti né lo stesso statuto delle analoghe categorie occidentali: non designano province ontologiche ma indicano contesti relazionali, prospettive mobili, punti di vista.

Ritengo pertanto che la distinzione tra Natura e Cultura debba essere sottoposta al vaglio della critica, ma non per concludere che non esista (ci sono già fin troppe cose che non esistono). Il «valore soprattutto metodologico» che a tale distinzione attribui Lévi-Strauss⁶ è qui considerato come un valore innanzitutto comparativo. La fiorente industria della critica del carattere occidentalizzante di tutti i dualismi ha richiesto l’abbandono della nostra eredità concettuale dicotomica, ma a oggi le alternative sono poco più che desideri “post-binari” alquanto vaghi. Proverò allora a

6 Claude Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, trad. it. di D. Montaldi, Feltrinelli, Milano 1964, p. 327.

mettere in prospettiva le nostre opposizioni, contrapponendole alle distinzioni attualmente vigenti nelle cosmologie amerindie.

Prospettivismo

Stimolo iniziale alla presente riflessione sono stati i molti riferimenti nell'etnografia amazzonica a una teoria indigena secondo cui il modo in cui gli umani percepiscono gli animali e le altre soggettività che abitano l'universo – le divinità, gli spiriti, i morti, gli abitanti di altri livelli cosmici, i fenomeni meteorologici, le piante, occasionalmente anche gli oggetti e gli artefatti – differisce profondamente da quello con cui questi esseri li vedono e si vedono.

Di solito, in condizioni normali, gli umani vedono gli umani come umani, gli animali come animali e gli spiriti (se li vedono) come spiriti; tuttavia, gli animali (i predatori) e gli spiriti vedono gli umani come animali (come prede) nella stessa misura in cui gli animali (prede) vedono gli umani come spiriti o come animali (predatori). Al contrario, animali e spiriti vedono se stessi come umani: percepiscono se stessi come (o diventano) esseri antropomorfi quando risiedono nelle loro case o nei loro villaggi ed esperiscono le loro abitudini e caratteristiche nella forma della cultura – vedono il proprio cibo come cibo umano (i giaguari vedono il sangue come birra di manioca, i morti vedono le cavallette come pesci, gli avvoltoi vedono le larve nella carne marcescente come pesce grigliato, ecc.); vedono i propri attributi fisici (pelo, piume, artigli, becchi, ecc.) come ornamenti del corpo o come strumenti culturali; vedono il proprio sistema sociale organizzato allo stesso modo delle istituzioni umane (con capi, sciamani, cerimonie, feste, ecc.). Questo “vedere come” si riferisce letteralmente ai percetti e non analogicamente ai concetti, sebbene in alcuni casi l'enfasi sia posta più sugli aspetti categoriali che su quelli sensoriali del fenomeno. Ad ogni modo gli sciamani, maestri dello schematismo cosmico⁷, che si dedicano alla comunicazione e alla gestione di queste prospettive incrociate, sono sempre impegnati a rendere sensibili i concetti e intelligibili le intuizioni.

In breve, gli animali sono persone o vedono se stessi come persone. Questa nozione è quasi sempre associata all'idea che la forma manifesta di ogni specie sia un mero involucro (un “vestimento”) che nasconde una

⁷ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago 1987, pp. 462-463.

forma umana interiore, solitamente visibile solo agli occhi della specie in questione o a certi esseri trans-specifici come gli sciamani. Questa forma interiore è lo spirito dell'animale: un'intenzionalità o una soggettività formalmente identica alla coscienza umana, materializzabile, per così dire, in uno schema corporeo umano celato dietro una maschera animale. A prima vista, dunque, esisterebbe una distinzione tra un'essenza antropomorfa di tipo spirituale, comune agli esseri animati, e un'apparenza corporea variabile, caratteristica di ogni singola specie e che invece di essere un attributo fisso è, al contrario, un vestimento mutabile e rimovibile. Questa nozione di “vestimento”⁸ è una delle espressioni privilegiate della metamorfosi – spiriti, morti e sciamani che assumono forma animale, bestie che si trasformano in altre bestie, umani che sono inavvertitamente trasformati in animali –, un processo onnipresente nel «mondo profondamente trasformatore»⁹ proposto dalle ontologie amazzoniche.

Forme analoghe di prospettivismo e trasformismo cosmologici sono osservabili in molte etnografie sudamericane, ma di solito sono oggetto solo di brevi commenti e sono articolate in modo disomogeneo¹⁰. Questi aspetti sono rintracciabili, e forse addirittura in maniera ancora più pregnante, anche nelle popolazioni delle regioni boreali del Nord America e

⁸ Attestata tra i Makuna (cfr. K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.), gli Yagua (cfr. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1983, pp. 125-127), i Piro (Peter Gow, conversazione privata), i Trio (cfr. Peter Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», in «Jaso», n. 25, 1994, pp. 255-262), le società dell'Alto Xingu (cfr. Thomas Gregor, *Mehinaku: the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, University of Chicago Press, Chicago 1977, p. 332; e Eduardo Viveiros de Castro, «Alguns aspectos do pensamento yawalpiti (Alto Xingu): classificações e transformações», in «Bol. Mus. Nac.», n. 26, 1978, p. 182). Essa è probabilmente pan-americana e ha una grande forza simbolica, ad es. nella cosmologia Kwakiutl (Irving Goldman, *The Mouth of Heaves: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, Wiley-Interscience, New York 1975, pp. 62-63, 124-125, 182-186, 227-228; cfr. anche Marianne Boelscher, *The Curtain Within: Haida Social and Mythical Discourse*, University of British Columbia Press, Vancouver 1989).

⁹ P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., p. 256.

¹⁰ Cfr., tra altri esempi, Gerald Weiss, *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*, University of Michigan 1969, p. 158; G. Weiss, «Campa Cosmology», in «Ethnology», n. 11, 1972, pp. 157-172 (per quanto riguarda i Campa); G. Baer, *Cosmologia y shamanismo de los Matsiguenga*, cit., pp. 102, 119, 224; France-Marie Renard-Casevits, *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger*, Lierre & Coudrier, Paris 1991, pp. 24-31 (Matsiguenga); Pierre Grenand, *Introduction à l'étude de l'univers wayäpi: ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*, SELAF/CNRS, Parigi 1980, p. 42 (Wayapi); E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago University Press, Chicago 1992, p. 68 (Araweté); Ann Osborn, «Eat and Be Eaten: Animals in U'wa (Tunebo) Oral Tradition», in Roy Willis (a cura di), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, Unwin Hyman, Londra 1990, p. 151 (U'wa); Fabiola Jara, *El camino del Kumú. Ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*, Abya-Yala, Quito 1996, pp. 68-73 (Akuriyo). Nell'articolo di Fritz Krause, «Maske und Ahnenfigur: das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form», in «Ethnol. Stud.», n. 1, 1931, pp. 344-364, sono avanzate idee sorprendentemente simili a quelle sviluppate qui.

dell'Asia, come pure presso i cacciatori-raccoglitori delle zone tropicali di altri continenti¹¹. In Sud America, le cosmologie del Nordest amazzonico sono molto sviluppate in questo senso¹². Tuttavia, i contributi più direttamente legati a questa ricerca sono i lavori etnografici di Vilaça sul cannibalismo Wari¹³ e quelli di Lima¹⁴ sull'epistemologia Juruna, in quanto mettono in relazione la questione dei punti di vista non umani e della natura posizionale delle categorie cosmologiche con l'insieme più ampio delle manifestazioni di un'economia simbolica dell'alterità¹⁵.

11 Cfr., ad es., Bernard Saladin d'Anglure, *Nanook, Super-Male; the Polar Bear in the Imaginary Space and Social Time of the Inuit of the Canadian Arctic*, in R. Willis (a cura di), *Signifying Animals*, cit.; Ann Fienup-Riordan, *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, University of Oklahoma Press, Norman 1994 (Eskimo); Richard K. Nelson, *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest*, University of Chicago Press, Chicago 1983; Roger McDonnell, «Symbolic Orientations and Systematic Turmoil: Centering on the Kaska Symbol of Dene», in «Canad J Antrop.», n. 4, 1984, pp. 39-56 (Koyukon, Kaska); Adrian Tanner, *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St Martin's Press, New York 1979; Colin Scott, «Knowledge Construction Among Cree Hunters: Metaphors and Literal Understanding», in «Journal de la Société des Américanistes», n. 75, 1989, pp. 193-208; Robert Brightman, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*, University of California Press, Berkeley 1993 (Cree); Irving Hallowell, «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View», in Stanley Diamond (a cura di), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 19-52 (Ojibwa); I. Goldman, *The Mouth of Heaves*, cit. (Kwakiutl); Marie-François Guédon, «An Introduction to the Tsimshian World View and Its Practitioners», in Margaret Seguin (a cura di), *The Tsimshian: Images of the Past, Views of the Present*, University of British Columbia Press, Vancouver 1984 (Tsimshian); M. Boelscher, *The Curtain Within*, cit. (Haida). Cfr. poi anche Signe Howell, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford University Press, Oxford 1984; *Id.*, «Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of "Humans" and Other Species», in Philippe Descola e Gisli Pálsson (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, Londra 1996. Per i Chewong e i Ma' Betisék della Malesia cfr. Wazir-Jahan Karim, *Ma' betisék Concepts of Living Things*, Athlone Press, Londra 1982. Per la Siberia, cfr. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'Ethnologie, Nanterre 1990.

12 Cfr. K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.; *Id.*, «The cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», in P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and Society*, cit., pp. 185-204; Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon», in Gary Urton (a cura di), *Animal Myths and Metaphors in South America*, University of Utah Press, Salt Lake City 1985; Stephen Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», in «Terrain», n. 26, 196, pp. 123-148.

13 Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do cannibalismo Wari' (Pakaa-Nova)*, Editora da UF RJ, Rio de Janeiro 1992.

14 T. S. Lima, *A parte do cauim: etnografia juruna*, cit.; *Id.* «O dois e seu múltiplo», cit., pp. 21-47.

15 Cfr. E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazzônico», in E. Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (a cura di), *Amazônia: etnologia e história indígena*, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, San Paolo 1993, pp. 149-210. Le nozioni di "prospettiva" e di "punto di vista" hanno un ruolo centrale anche nei testi che ho scritto prima di questo lavoro; il loro punto di applicazione, però, era soprattutto la dinamica intra-umana e il loro senso era quindi, quasi sempre, analitico e astratto (E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 248-251, 256-259; *Id.* «Le meurtrier et son double chez les

A questo punto è necessario fare alcune osservazioni generali. Il prospettivismo non coinvolge necessariamente tutte le specie animali (oltre a comprendere altri esseri); l'accento sembra cadere su quelle che svolgono un ruolo chiave in termini pratici e simbolici, come i grandi predatori, rivali degli umani, e le nostre principali prede – una delle dimensioni centrali delle inversioni prospettiviste, forse addirittura la dimensione fondamentale, riguarda gli stati relativi e relazionali di predatore e preda¹⁶. D'altra parte, non è sempre chiaro se gli spiriti o le soggettività siano attribuiti a ogni singolo animale e ci sono esempi di cosmologie che negano agli animali post-mitologici la coscienza¹⁷ o altre caratteristiche spirituali¹⁸. Ciò nonostante, come è ben noto, la nozione di "signore" dello spirito animale ("madri degli animali da caccia", "maestro del pecari dalle bianche-labbra", ecc.) è diffusa in tutto il continente. Questi spiriti maestri, chiaramente dotati di intenzionalità analoga a quella degli umani, fungono da ipostasi delle specie animali con le quali sono associati, creando così un campo intersoggettivo per le relazioni tra umani e animali perfino laddove gli animali del mondo empirico non siano stati spiritualizzati.

Dobbiamo inoltre sottolineare che, se esiste una nozione amerindia effettivamente universale, questa è quella di un originario stato di indifferenziazione tra umani e animali, descritto nella mitologia¹⁹. I miti sono popolati da esseri nella cui forma, nel nome e nel comportamento si mescolano inestricabilmente attributi umani e attributi animali in un contesto condiviso di inter-comunicabilità identico a quello che definisce il mondo intra-umano. La differenziazione tra "cultura" e "natura", che Lévi-Strauss ha mostrato essere un tema centrale della mitologia amerindia, non consiste in un processo di differenziazione degli umani dagli animali, come avviene nella nostra mitologia evolucionista. *La comune condizione originaria, tanto degli umani quanto degli animali, non è l'animalità*

Araweté: un exemple de fusion rituelle», «Syst. Pens. Afr. Noire», n. 14, 1996, pp. 77-104). Gli studi di Vilaça e soprattutto di Lima mi hanno mostrato che era possibile estendere il campo e la comprensione di queste nozioni.

16 Cfr. A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit., pp. 49-51; K. Århem, «Ecosofia makuna», cit., pp. 11-12.

17 Joanna Overing, «There Is No End of Evil: the Guilty Innocents and Their Fallible God», in David Parking (a cura di), *The Anthropology of Evil*, Basil Blackwell, Londra 1985, pp. 249 e sgg.; *Id.*, «Images of Cannibalism, Death and Domination in a "Non-Violent" Society», in «J. Soc. Amer.», n. 72, 1986, pp. 245-246.

18 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 73-74; G. Baer, *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, cit., p. 89.

19 Che cos'è un mito? «Se chiedete a un amerindio, è probabile che vi risponderà così: è una storia del tempo in cui gli umani e gli animali non erano distinti. Questa definizione mi sembra molto profonda», C. Lévi-Strauss, *Da vicino e da lontano*, trad. it. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano 1988.

ma l'umanità. La grande separazione mitica rivela non tanto la cultura distinta dalla natura, quanto invece la natura che si allontana dalla cultura: i miti raccontano di come gli animali hanno perso le qualità ereditate o conservate dagli umani²⁰. Gli umani sono rimasti identici a se stessi: gli animali sono ex-umani, non gli umani ex-animali²¹. Insomma, «gli umani come specie non sono il comune punto di riferimento di tutti gli esseri della natura, quanto piuttosto l'umanità come condizione»²².

Questa è una distinzione – tra la specie umana e la condizione umana – che dovrebbe essere presa in grande considerazione. Essa presenta una connessione evidente con l'idea del vestimento animale che nasconde un'«essenza» spirituale comune e con il significato generale del prospettivismo. Per il momento, possiamo evidenziarne uno dei principali corollari: l'antica umanità degli animali si aggiunge alla loro spiritualità attuale, nascosta dalla loro forma visibile, per produrre quell'ampio insieme di restrizioni e precauzioni alimentari che dichiarano come non commestibili determinati animali in quanto miticamente co-sostanziali agli umani, oppure che necessitano di essere de-soggettivizzati con strumenti sciamanici prima di poter essere consumati (neutralizzandone lo spirito, trasantanzandone la carne in cibo vegetale, riducendoli semanticamente ad altri animali meno vicini agli umani²³), al fine di scongiurare la minaccia della malattia, concepita come una contro-predazione cannibale da parte dello spirito della preda diventato predatore, in una letale inversione di prospettive che trasforma l'umano in animale.

Vale la pena sottolineare che il prospettivismo amerindio intrattiene una relazione essenziale con lo sciamanesimo, del quale è a un tempo

20 R. Brightman, *Grateful Prey*, cit., pp. 40, 160; C. Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa. Il pensiero mitico nelle due Americhe*, trad. it. di G. Mongelli, Einaudi, Torino 1987, pp. 14, 190; G. Weiss, «Campa cosmology», cit., pp. 169-170.

21 La nozione secondo cui l'«io» (gli umani, gli indiani, la mia tribù) che distingue è il termine storicamente stabile della distinzione fra l'«io» e l'«altro» (gli animali, i bianchi, gli altri indiani) compare tanto nel caso della differenziazione inter-specifica quanto in quella della differenziazione intra-specifica, come si vede nei miti amerindi sull'origine dei bianchi. Gli altri sono stati ciò che noi siamo, ma non sono, come noi, ciò che siamo stati. Si capisce così fino a che punto sia pertinente la nozione di «società fredde»: è vero che la storia esiste, ma è qualcosa che riguarda solo gli altri.

22 P. Descola, *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Maison des Sciences de l'Homme, Parigi 1986, p. 120.

23 Cfr., fra gli altri, E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos do pensamento yawalpiti (Alto Xingu): classificações e transformações», cit., pp. 1-41; Jon Christopher Crocker, *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, University of Arizona Press, Tucson 1985; J. Overing, «There Is No End of Evil», cit.; A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit.; K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.; S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148.

fondamento teorico e campo operativo, nonché con la valorizzazione simbolica della caccia. L'associazione tra lo sciamanesimo e questa «ideologia venatoria» è una questione classica²⁴ e, mi preme sottolinearlo, rappresenta un argomento di importanza simbolica e non una necessità ecologica: orticoltori quali i Tukano o gli Juruna (che, in ogni caso, pescano più che cacciare) non differiscono sostanzialmente dai cacciatori del Canada o dell'Alaska per ciò che concerne il peso cosmologico assegnato alla predazione animale, alla soggettivizzazione spirituale degli animali e alla teoria secondo cui l'universo è popolato da intenzionalità extra-umane dotate di prospettive loro proprie²⁵. In questo senso, la spiritualizzazione delle piante, dei fenomeni meteorologici o degli artefatti mi sembra secondaria o derivata rispetto alla spiritualizzazione degli animali: l'animale è il prototipo extra-umano dell'Altro, che intrattiene relazioni privilegiate con altre figure prototipiche dell'alterità, come gli affini²⁶. Questa ideologia dei cacciatori è anche e soprattutto l'ideologia degli sciamani, in quanto sono questi ultimi ad amministrare le relazioni tra gli umani e la componente spirituale degli extra-umani e perché sono solo loro a essere in grado di assumere il punto di vista di tali esseri e, soprattutto, di tornare indietro per raccontarlo. Se il multiculturalismo occidentale comporta il relativismo come politica pubblica, lo sciamanesimo amerindio prospettivista comporta invece il multinaturalismo come politica cosmica.

Animismo

La mia visione del «prospettivismo» non può che richiamare alla mente la nozione di «animismo» riproposta recentemente da Descola²⁷ per

24 Cfr. J.P. Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*, cit., pp. 231-232; e J. C. Crocker, *Vital Souls*, cit., pp. 17-25.

25 L'importanza della relazione caccia-sciamanesimo con il mondo animale, nelle società la cui economia si basa sull'orticoltura (e sulla pesca più che sulla caccia), pone problemi interessanti per la storia culturale dell'Amazzonia (cfr. E. Viveiros de Castro, «Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle», cit., pp. 77-104).

26 Cfr. Philippe Erikson, «De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en amazonie amérindienne», in «Techn. Cult.», n. 9, 1984, pp. 110-112; P. Descola, *La nature domestique*, cit., pp. 317-330; K. Århem, «The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», cit., pp. 185-204. Segnaliamo poi che nelle culture dell'Amazzonia occidentale, e specialmente in quelle che fanno ampio uso di allucinogeni, la personificazione delle piante sembra essere almeno tanto importante quanto quella degli animali.

27 Cfr. P. Descola, «Societies of Nature and the Nature of Society», in Adam Kuper (a cura di), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londra e New York 1992, pp. 107-126.

indicare una modalità di articolazione delle serie naturali e sociali simmetrica e inversa al totemismo. Affermando che tutte le concettualizzazioni relative ai non umani si riferiscono sempre alla sfera sociale, Descola distingue tre modi di oggettivazione della natura: il totemismo, in cui le differenze tra le specie naturali sono utilizzate per organizzare logicamente l'ordine interno della società – ossia la relazione tra natura e cultura è metaforica e segnata dalla discontinuità (sia all'interno della serie sia tra le serie); l'animismo, in cui «le categorie elementari della vita sociale» organizzano le relazioni *tra* umani e specie naturali, definendo così una continuità di tipo socio-morfico tra natura e cultura fondata sull'attribuzione di «disposizioni umane e di caratteristiche sociali agli esseri naturali»; e il naturalismo, tipico delle cosmologie occidentali, che presuppone una dualità ontologica tra la natura, ambito della necessità, e la cultura, ambito della spontaneità, in cui natura e cultura sono aree separate da una discontinuità metonimica. Il “modo animista” è tipico delle società in cui gli animali sono «il centro strategico dell'oggettivazione della natura e della sua socializzazione»²⁸, come avviene tra le popolazioni indigene dell'America, presso le quali regna incontrastato sulle morfologie sociali prive di un'elaborata segmentazione interna. Tale modo è comunque riscontrabile anche combinato o coesistente con il totemismo, che prevede la segmentazione – ne è un esempio il dualismo *aroe/bope* dei Bororo²⁹.

Queste idee costituiscono parte di un modello di “ecologia simbolica” che è in fase di elaborazione e che non posso qui discutere tanto ampiamente quanto meriterebbe³⁰. Commento solamente il contrasto tra animi-

28 *Ibidem*, p. 115.

29 Oppure, potremmo aggiungere, il caso degli Ojibwa, dove la coesistenza dei sistemi di *totem* e *manido* (C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., pp. 25-33) serviva come matrice per una generale opposizione tra totemismo e sacrificio (*Id.*, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 295-302) e può essere direttamente interpretata all'interno di una distinzione tra totemismo e animismo.

30 L'analisi di Descola si iscrive nel percorso di molti critici che si oppongono al primato conferito alla metafora e alla logica totemico-classificatoria nella concezione levi-straussiana del pensiero selvaggio. Restando in campo americanista ricordiamo, ad es., il rifiuto della metafora da parte di Overing (cfr. J. Overing, «There Is No End of Evil», cit.) a favore di un “letteralismo” relativista che sembra appoggiarsi sulla nozione di credenza; la teoria della «sineddoche» dialettica, concepita come anteriore e superiore all'analogia metaforica, proposta da Turner (cfr. Terence Turner, «“We Are Parrots, Twins Are Birds”: Play of Tropes as Operational Structure», in James Fernandez (a cura di), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, University Press, Stanford 1991), autore che, come altri specialisti (Anthony Seeger, «Corporação e corporalidade: ideologias de concepção e descendência», in A. Seeger (a cura di), *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, Editora Campus Ltda, Rio de Janeiro 1980, pp. 127-132; J. C. Crocker, *Vital Souls*, cit.), si sforza di andare oltre il dualismo natura-cultura jê-bororo per mezzo di un'opposizione estatica, privata e discreta; o quella, ripresa da Viveiros de Castro (in E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit.) del contrasto fra totemismo e sacrificio alla luce del concetto deleuziano di divenire, che cerca di dar conto dell'aspetto centrale dei processi di

simo e naturalismo, ma da un'angolatura un po' differente rispetto all'originale. (Il totemismo mi sembra un fenomeno eterogeneo, classificatorio piuttosto che cosmologico: non è tanto un sistema di *relazioni* tra natura e cultura, come nel caso degli altri due modi, quanto un sistema di *correlazioni* puramente logiche e differenziali).

L'animismo può essere definito come un'ontologia che postula il carattere sociale delle relazioni tra le serie umane e non umane: anche lo spazio tra natura e società è sociale. Il naturalismo è invece fondato sull'assioma opposto: le relazioni tra società e natura sono naturali. Per meglio dire, se nel modo animista la distinzione “natura/cultura” è interna al mondo sociale, essendo gli umani e gli animali immersi nel medesimo medium socio-cosmico (e, in tal senso, la “natura” è parte di una socialità onnicomprensiva), nell'ontologia naturalista la distinzione “natura/cultura” è interna alla natura (e, in tal senso, la società umana è un fenomeno naturale fra altri). L'animismo ha la “società” come polo non differenziato, il naturalismo la “natura”: questi poli funzionano, rispettivamente e per contrapposizione, come dimensione universale di ciascuna modalità. Così, l'animismo e il naturalismo sono strutture gerarchiche e metonimiche (aspetto questo che li distingue dal totemismo – struttura metaforica ed equipotente).

Nella nostra ontologia naturalista, l'interfaccia natura/società è naturale: gli umani sono organismi come gli altri, corpi-oggetti in interazione “ecologica” con altri corpi e altre forze, tutti quanti governati dalle leggi della biologia e della fisica; le “forze produttive” applicano forze naturali. Le relazioni sociali, ossia le relazioni contrattuali o istituite tra soggetti, possono esistere solo all'interno della società umana. Ma – e questo è il problema del naturalismo – in che misura queste relazioni sono non-naturali? Data l'universalità della natura, lo status del mondo umano e sociale è instabile e, come mostra la storia del pensiero occidentale, oscilla perpetuamente tra monismo naturalistico (di cui la “sociobiologia” è una delle incarnazioni attuali) e dualismo ontologico natura/cultura (di cui il “culturalismo” è l'espressione contemporanea). Ciononostante, l'affermarsi di questo dualismo e dei suoi correlati (corpo/spirito, ragion pura/ragion pratica, ecc.) non fa che rafforzare la qualità di riferimento ultimo propria della nozione di natura, rivelandosi in tal modo come il discendente diretto dell'opposizione tra natura e sovra-natura. La Cultura è il nome moderno dello Spirito, derivato dalla distinzione tra *Naturwissenschaften*

predazione ontologica nella cosmologia Tupi, così come del carattere direttamente sociale (e non specularmente classificatorio) dell'interazione degli ordini umani ed extra-umani.

e *Geisteswissenschaften*; a meno che non sia il nome del compromesso, esso stesso instabile, tra Natura e Grazia. Rispetto all'animismo, invece, sarei tentato di affermare che l'instabilità si situa al polo opposto: in questo caso il problema è come amministrare il mescolarsi di umanità e animalità che costituisce gli animali, e non, come vale per noi, la combinazione di cultura e natura che caratterizza gli umani; il punto è differenziare una "natura" a partire dal socio-morfismo universale.

Detto questo, si può davvero definire l'animismo come una proiezione di differenze e di qualità interne al mondo umano su mondi non umani, come un modello "socio-centrico" in cui le categorie e le relazioni sociali servono a mappare l'universo³¹? Questa interpretazione analogica è esplicita in alcuni commenti alla teoria: «Se i sistemi totemici modellano la società sulla natura, allora i sistemi animisti modellano la natura sulla società»³². Il problema qui, ovviamente, è evitare ogni indesiderabile prossimità con il senso tradizionale di "animismo" o con la riduzione delle "classificazioni primitive" a emanazioni della morfologia sociale³³; ma, allo stesso tempo, il problema è oltrepassare altre caratterizzazioni classiche della relazione tra società e natura, come quella proposta da Radcliffe-Brown³⁴.

Ingold ha mostrato come gli schemi di proiezione analogica o di rimodellamento sociale della natura sfuggano al riduzionismo naturalista solo per cadere in un dualismo natura/cultura che, stabilendo una distinzione tra una natura "realmente naturale" e una natura "culturalmente costruita", si rivela essere una tipica antinomia cosmologica esposta al regresso all'infinito³⁵. La nozione di modello o di metafora presuppone una distinzione preliminare tra un ambito in cui le relazioni sociali sono costitutive

e letterali e un altro in cui sono rappresentazionali e metaforiche. In altri termini, l'idea che gli umani e gli animali siano legati da una socialità comune dipende, in modo contraddittorio, da una discontinuità ontologica precedente. Interpretato come socialità umana proiettata sul mondo non umano, l'"animismo" non sarebbe altro che la metafora di una metonimia e resterebbe prigioniero di una lettura "totemica" o classificatoria.

Tra le questioni che restano da risolvere c'è pertanto quella di comprendere se l'animismo possa essere descritto come un uso figurativo di categorie che appartengono all'ambito sociale-umano per concettualizzare l'ambito dei non umani e le loro relazioni con quello. Ciò porta a domandarsi fino a che punto il "prospettivismo", che è una specie di corollario etno-epistemologico dell'"animismo", esprima realmente un antropomorfismo analogico, ossia di fatto un antropocentrismo. Che cosa intendiamo quando diciamo che gli animali sono persone? A questa vanno aggiunte altre questioni: se l'animismo dipende dall'attribuzione agli animali di facoltà cognitive e sensoriali umane e della stessa forma di soggettività e se gli animali sono "essenzialmente" umani, allora in che cosa consiste la differenza tra umani e animali? Se gli animali sono persone, perché non ci vedono come persone? Perché, insomma, il prospettivismo? E inoltre ci si dovrebbe anche chiedere se la nozione di forme corporee contingenti (i "vestimenti") possa davvero essere descritta nei termini di un'opposizione fra apparenza ed essenza³⁶.

Infine, se l'animismo è un modo di soggettivare la natura tale per cui il dualismo natura/cultura non regge più, come dovremmo considerare le frequenti indicazioni circa la centralità di questa opposizione nelle cosmologie sudamericane? Stiamo affrontando un'altra "illusione totemica", se non addirittura una proiezione del nostro dualismo occidentale? È possibile fare un uso sinottico dei concetti di natura e di cultura, un uso per il quale queste nozioni altro non sarebbero che "etichette generiche"³⁷, alle quali Lévi-Strauss avrebbe fatto ricorso per poter organizzare i molteplici contrasti semantici delle mitologie americane, contrasti irriducibili a una sola, enorme, dicotomia?

31 P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and society*, cit.

32 K. Århem, «The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», cit., p. 185.

33 P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and society*, cit., p. 97.

34 Cfr. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, «The Sociological Theory of Totemism», in A.R. Radcliffe-Brown (a cura di), *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge e Kegan Paul, Londra 1952, pp. 130-131 che, tra altri argomenti interessanti, distingue i *processi di personificazione* delle specie e dei fenomeni naturali (che «permett[ono] di pensare la natura come se fosse una società di persone, così da farne un ordine sociale o morale»), come quelli degli Eskimo e degli abitanti delle isole Andaman, dai *sistemi di classificazione* delle specie naturali, come quelli che si trovano in Australia e che compongono un «sistema di solidarietà sociali» tra uomo e natura – ciò richiama, ovviamente, la distinzione di Descola tra animismo e totemismo, come pure il contrasto di *manido/totem* esplorato da Lévi-Strauss.

35 Cfr. Tim Ingold, «Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution», in «Cult. Dyn.», n. 4, 1991, pp. 355-378; *Id.*, «Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente», in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I. Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli 2014, pp. 89-127.

36 P. Descola, *La nature domestique*, cit., p. 120; K. Århem, «The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», cit., p. 122; P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262; S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148.

37 Cfr. P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and society*, cit.

Etnocentrismo

In un celebre saggio, Lévi-Strauss ha osservato che per i selvaggi l'umanità finisce ai confini del gruppo, una nozione che si esprimeva in modo esemplare nel diffuso auto-etnonimo che significa "umani veri", il quale, a sua volta, implicava una definizione degli stranieri come in qualche modo appartenenti all'ambito extra-umano. Pertanto, l'etnocentrismo non sarebbe un privilegio dell'Occidente, ma un'attitudine ideologica naturale, inerente alle collettività umane. Lévi-Strauss illustra la reciprocità universale di questa attitudine con un aneddoto:

Nelle Grandi Antille, qualche anno dopo la scoperta dell'America, mentre gli Spagnoli inviavano commissioni d'inquisizione per indagare se i nativi avessero o no un'anima, questi stessi nativi erano impegnati ad annegare i bianchi che avevano catturato al fine di scoprire, dopo lunghe osservazioni, se i cadaveri fossero o no soggetti a putrefazione³⁸.

Da ciò Lévi-Strauss deriva la famosa morale: «Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie». Alcuni anni più tardi riprese questo aneddoto delle Antille, ma questa volta per sottolineare l'asimmetria delle prospettive: nelle loro ricerche sull'umanità dell'Altro i bianchi usavano le scienze sociali, gli indiani le scienze naturali; ma mentre i primi deducevano che gli indiani erano animali, i secondi si accontentavano di metter in dubbio la divinità dei bianchi. A parità d'ignoranza, conclude Lévi-Strauss, il secondo atteggiamento è più degno degli esseri umani.

Questo aneddoto rivela, come vedremo, anche qualcosa di più. Per ora registriamo che nulla ci permette di concludere che gli indiani imputassero ai bianchi una potenziale divinità: potevano altrettanto bene esprimere, con quei mezzi, il loro desiderio di sapere se i bianchi fossero spiriti maligni, anziché dèi. Sia come sia, il punto principale è semplice: gli indiani, al pari degli invasori europei, considerano incarnazione dell'umanità soltanto il gruppo a cui appartengono; gli stranieri sono dall'altro lato del confine che separa gli umani dagli animali e dagli spiriti, la cultura dalla natura e dal sovra-naturale. Quale matrice e condizione di possibilità dell'etnocentrismo, l'opposizione natura/cultura sembra essere un universale dell'appercezione sociale.

Al tempo in cui Lévi-Strauss scriveva queste righe, la strategia per

rivendicare la piena umanità dei selvaggi consisteva nel dimostrare che operavano distinzioni identiche alle nostre: la prova che fossero veri umani era che stimavano di essere gli unici veri umani. Come noi, distinguevano la cultura dalla natura e credevano che *Naturvölker* fossero sempre gli altri. L'universalità della distinzione culturale tra Natura e Cultura testimoniava l'universalità della cultura come natura umana. Riassumendo, la risposta alla questione degli inquisitori del XVI secolo era positiva: i selvaggi hanno davvero l'anima.

Ora, però, la prospettiva è cambiata. I selvaggi non sono più etnocentrici, quanto piuttosto cosmocentrici; invece di dover provare che sono umani perché distinguono se stessi dagli animali, siamo *noi* a dover riconoscere quanto *poco* umani siamo *noi* per aver opposto gli umani agli animali in un modo che loro non hanno mai fatto: per loro, natura e cultura sono parte del medesimo campo sociocosmico. Non solo gli amerindi si terrebbero alla larga dalla Grande Divisione cartesiana che separa l'umanità dall'animalità, ma la loro concezione sociale del cosmo (e cosmica della società) anticiperebbe le lezioni fondamentali dell'ecologia, che noi soltanto adesso siamo in grado di assimilare³⁹. In passato, era degno di nota il rifiuto dei nativi a concedere predicati di umanità ad altri uomini; adesso importa che estendano tali predicati molto oltre la frontiera della loro stessa specie, in una dimostrazione di sapienza "ecosofica"⁴⁰ che dovremmo emulare fin dove ci è consentito dai limiti del nostro oggettivismo⁴¹. In precedenza, è stato necessario combattere l'assimilazione del pensiero selvaggio all'animismo narcisista, stadio infantile del naturalismo, mostrando che il totemismo accettava la distinzione cognitiva tra umano e natura; oggi, il neo-animismo si rivela come riconoscimento della mescolanza universale di soggetti e oggetti, di umani e non umani. Contro la *hybris* moderna, gli "ibridi" primitivi e non-moderni⁴².

39 G. Reichel-Dolmatoff, «Cosmology as Ecological Analysis: a View from the Rain Forest», in «Man (N. S.)», n. 12, 1976, pp. 307-318.

40 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.

41 Lévi-Strauss illustra quest'ultimo atteggiamento in uno splendido paragrafo del suo omaggio a Rousseau: «Si è cominciato con il recidere l'uomo dalla natura, e con il costituirlo a regno sovrano; si è così creduto di cancellare il suo carattere più irrecusabile, ovverosia che egli è in primo luogo un essere vivente. E, non vedendo questa proprietà comune, si è dato campo libero a tutti gli abusi. Mai meglio che al termine degli ultimi quattro secoli della sua storia, l'uomo occidentale è in grado di capire che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, accordando all'una tutto ciò che toglieva all'altra, apriva un circolo vizioso e che la stessa frontiera, costantemente spostata indietro, sarebbe servita a escludere dagli uomini altri uomini, e a rivendicare, a beneficio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanismo corrotto per aver desunto dall'amor proprio il suo principio e la sua nozione» (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, trad. it. di S. Moravia, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 77).

42 Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, trad. it. di

38 C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, trad. it. di S. Arecco, P. Caruso e P. Levi, Einaudi, Torino 1967, p. 384.

Due antinomie, quindi, che sono nei fatti soltanto una: o gli amerindi sono etnocentricamente avari nell'estensione del loro concetto di umanità e oppongono "totemicamente" natura e cultura; oppure essi sono cosmocentrici e animisti e non professano una tale distinzione, costruendo così modelli di tolleranza relativista e postulando una molteplicità di punti di vista sul mondo. In sintesi: o ripiegamento su di sé o "apertura all'altro"⁴³.

Credo che la soluzione a queste antinomie non consista nel privilegiare una posizione rispetto all'altra, ad esempio sostenendo che la versione più recente sia quella corretta e relegando l'altra nella profonda oscurità della pre-post-modernità. Piuttosto, il punto è mostrare che tanto la "tesi" quanto l'"antitesi" sono vere (entrambe corrispondono a solide intuizioni etnografiche), ma captano gli stessi fenomeni da angolature differenti; come pure il punto è mostrare che entrambe sono false, poiché si riferiscono a una concettualizzazione sostantivale delle categorie di Natura e Cultura (per affermarle o per negarle) che non è applicabile alle cosmologie amerindie.

La prima questione da considerare è che i termini amerindi, che sono solitamente tradotti con "essere umano" e che figurano nelle loro auto-designazioni etnocentriche, non denotano l'umanità come una specie naturale; si riferiscono piuttosto alla condizione sociale della persona e funzionano (pragmaticamente quando non sintatticamente) non tanto come nomi ma come pronomi – soprattutto quando sono modificati da intensificatori del tipo "in realtà" o "veramente", che indicano la *posizione* del soggetto: sono segnali enunciativi, non nomi. Lungi dal manifestare la riduzione semantica di un nome comune a un nome proprio (in cui "persone" diventa il nome della tribù), questi termini vanno nella direzione opposta, dal sostantivo al prospettivo (in cui "persone" diventa un pronome collettivo "noi persone/noialtri"). Per questa ragione, le categorie indigene di identità collettiva manifestano quell'enorme variabilità di contesto che caratterizza i pronomi, i quali indicano per contrasto i parenti immediati dell'Ego, tutti gli umani o anche tutti gli esseri dotati di coscienza; la loro coagulazione come etnonimi sembra essere in larga parte un artefatto delle interazioni con gli etnografi. Non è un caso, allora, che la maggioranza degli etnonimi amerindi entrati in letteratura non siano auto-designazioni, bensì nomi (spesso peggiorativi) attribuiti da

G. Lagomarsino e C. Milani, Elèuthera, Milano 2009.

43 C. Lévi-Strauss, *Storia di Lince: il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, trad. it. di S. Atzeni, Einaudi, Torino 1993.

altri gruppi: l'oggettivazione etnonimica è principalmente applicata agli altri, non a coloro che sono nella posizione del soggetto. Gli etnonimi sono nomi di terze persone, appartengono alla categoria degli "essi", non alla categoria del "noi"⁴⁴. Questo, tra l'altro, è coerente con la diffusa tendenza a evitare l'auto-designazione a livello degli onomastici personali: i nomi non sono proferiti dal portatore, né in sua presenza; nominare è esternalizzare, separare (da) il soggetto.

Anche i riferimenti a se stessi in quanto "persone" significano appunto "persona", non "membro della specie umana", e sono pronomi personali che registrano il punto di vista del soggetto che parla, non nomi propri. Dire, quindi, che gli animali e gli spiriti sono gente è dire che essi sono persone ed è attribuire ai non umani la capacità di intenzionalità consapevole e di azione che definisce la posizione del soggetto. Tali capacità vengono oggettivate come "anima" o "spirito", di cui tali non umani sono dotati. Tutto ciò che possiede un'anima è un soggetto e tutto ciò che ha un'anima è capace di adottare un punto di vista. Le "anime" amerindie, siano esse umane o animali, sono perciò categorie prospettive, deittici cosmologici, la cui analisi richiede non tanto una psicologia animista o un'ontologia sostanzialista, quanto piuttosto una teoria dei segni o una pragmatica epistemologica⁴⁵.

Ogni essere a cui è attribuito un punto di vista è soggetto, spirito; o meglio, ovunque ci sia un punto di vista, là c'è una posizione di soggetto. Mentre la nostra cosmologia costruttivista può essere riassunta nella formula saussuriana: *il punto di vista crea l'oggetto* – essendo il soggetto

44 Una trasformazione del rifiuto dell'auto-oggettivazione onomastica si trova nei casi o nei momenti in cui il collettivo-soggetto si considera come parte di una pluralità di collettivi analoghi e il termine auto-referenziale significa "gli altri": esso viene usato, allora, soprattutto per identificare i collettivi dai quali il soggetto si esclude. L'alternativa alla soggettivazione pronominale è un'auto-oggettivazione altrettanto relazionale, dove "io" può significare solo "l'altro dell'altro": cfr. il vocabolo *achuar* degli Achuar o il vocabolo *nawa* fra i Pano (Anne Christine Taylor, «L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro», in «Journal de la Société des Américanistes», n. 71, 1985, p. 168). La logica dell'auto-etnonimia amerindia esigerebbe uno studio specifico. Per altri esempi rivelatori cfr. A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit., pp. 49-51; E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 64-65. Per una splendida analisi di un caso nordamericano paragonabile a quelli amazzonici, cfr. R. McDonnell, «Symbolic Orientations and Systematic Turmoil», cit., pp. 41-43.

45 Cfr. E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit.; A.C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», in «L'Homme», n. 33/2-4, 1992, pp. 429-447. Ecco cosa scrive Taylor sul concetto jivaro di *wakan*, anima: «"Wakan" è essenzialmente autocosciente [...], una rappresentazione della riflessività [...] *wakan* è quindi comune a molte entità, e non è in alcun modo un attributo esclusivamente umano: ci sono tanti *wakan* quante cose alle quali si può, contestualmente, attribuire la riflessività» (A.C. Taylor, «Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro», in «Man (N. S.)», n. 28, 1993, p. 660).

la condizione originaria, fissa, da cui il punto di vista scaturisce –, il prospettivismo amerindio procede secondo il principio per cui *il punto di vista crea il soggetto*; qualunque cosa sia attivata o “agita” da un punto di vista sarà un soggetto⁴⁶. Questo è il motivo per cui termini come *wari*⁴⁷, *dene*⁴⁸ o *masa*⁴⁹ significano “persone”, ma possono essere usati per – e quindi usati da – classi molto diverse di esseri. Se usati dagli umani, denotano gli esseri umani; se usati dai pecari, dalle scimmie urlatrici o dai castori, si auto-riferiscono ai pecari, alle scimmie urlatrici e ai castori.

E c'è di più. Non solo questi non umani posizionati nella prospettiva del soggetto “chiamano” se stessi “persone”, ma, come spiegano gli sciamani, *vedono* se stessi anatomicamente e culturalmente come umani. La spiritualizzazione simbolica degli animali implicherebbe dunque la loro immaginaria ominizzazione e culturalizzazione: il carattere antropocentrico del pensiero indigeno sembrerebbe dunque indiscutibile. Tuttavia, io credo che si tratti di qualcosa di totalmente differente. Qualsiasi essere occupi il punto di vista di riferimento, trovandosi nella posizione del soggetto, percepisce se stesso sotto un'apparenza umana. La forma corporea umana e la cultura umana – gli schemi di percezione e azione “incorporati” [*embodied*] in disposizioni specifiche – sono attributi pronominali dello stesso tipo delle auto-designazioni discusse sopra. Sono schematismi riflessivi o appercettivi attraverso cui tutti i soggetti apprendono se stessi, e non predicati letterali e costitutivi della specie umana proiettati metaforicamente sui non umani. Tali “attributi” sono immanenti al punto di vista e si muovono con esso⁵⁰. Gli umani, naturalmente, godono delle stesse prerogative e, come indica l'ingannevole tautologia in epigrafe, “vedono se stessi come tali”. Ciò porta a dire che *la Cultura è la Natura del Soggetto*; è la forma nella quale ogni soggetto esperisce la propria natura. L'animismo non è una proiezione figurata dell'umano sull'animale, ma la reale equivalenza delle relazioni che gli umani e gli animali hanno ciascuno rispetto a se stesso⁵¹. Se, come abbiamo osservato, la condizione

46 «Tale è la fondazione del prospettivismo. Essa non esprime una dipendenza a un soggetto predefinito; al contrario, chiunque acceda al punto di vista sarà un soggetto» (G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 27).

47 A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit.

48 R. McDonnell, «Symbolic Orientations and Systematic Turmoil», cit., pp. 39-56.

49 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.

50 R. Brightman, *Grateful Prey*, cit., p. 47.

51 In questo passaggio l'autore articola efficacemente *animismo e prospettivismo*. Pecari, salmoni e giaguari vedono se stessi così come gli umani (gli appartenenti alla specie *Homo sapiens*) vedono se stessi, e cioè come “umani” – in ciò consta l'animismo. Essi però ci appaiono rispettivamente come pecari, salmoni e giaguari, mentre “noi *sapiens*” appaiono loro come

comune di umani e animali è l'umanità e non l'animalità, ciò è perché “umanità” è il nome della forma generale del Soggetto.

Multinaturalismo

Questo allontanamento dall'antropomorfismo⁵² analogico ci condanna dunque al relativismo? Questa cosmologia dei punti di vista multipli non implica infatti che «ogni prospettiva è egualmente valida e vera» e che «non esiste alcuna rappresentazione corretta e vera del mondo»⁵³?

Questa è la questione: la teoria prospettivista amerindia afferma davvero una molteplicità di *rappresentazioni* dello stesso mondo? È sufficiente considerare l'evidenza etnografica per accorgersi che vale l'opposto: tutti gli esseri vedono (“rappresentano”) il mondo nello stesso modo – ciò che cambia è il mondo che essi vedono. 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, ossia 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”. Ma le cose *che* essi vedono sono senz'altro differenti: quello che per noi è sangue, è birra di manioca per il giaguaro; quello che per le anime dei morti è una salma putrefatta, per noi è manioca fermentata; quello che noi vediamo come una pozzanghera fangosa, i tapiri lo vedono come una grande casa cerimoniale.

Il relativismo (multi)culturalista presuppone una diversità di rappresentazioni parziali e soggettive, ciascuna delle quali cerca di afferrare

spiriti predatori nel caso dei salmoni e dei pecari (che sono nostre prede) e come prede nel caso dei giaguari (che predano la nostra specie) – e questo è il prospettivismo.[N.d.T.]

52 Così commenta Viveiros de Castro alla nota 11 della traduzione inglese: «L'attribuzione di consapevolezza e di intenzionalità di tipo umano (per non dire della forma corporea o delle abitudini culturali umane) a esseri non umani è stata indifferentemente denominata “antropocentrismo” o “antropomorfismo”. Tuttavia, queste due etichette possono essere usate per denotare prospettive cosmologiche radicalmente opposte. L'evoluzionismo popolare occidentale è molto antropocentrico, ma non particolarmente antropomorfo. Dall'altra parte, l'“animismo primitivo” può essere caratterizzato come antropomorfo, ma è decisamente non antropocentrico: se parecchi altri esseri oltre agli umani sono “umani”, allora noi umani non siamo un gruppo speciale» [N.d.T.].

53 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit., p. 124.

una natura esterna e unificata, che rimane indifferente a quelle stesse rappresentazioni. Il pensiero amerindio propone l'opposto: un'unità fenomenologica o rappresentazionale che è puramente pronominale indifferentemente applicata a una diversità radicale e oggettiva. Una singola "cultura" e "nature" multiple – il prospettivismo è un multinaturalismo *dal momento che la prospettiva non è una rappresentazione*.

Una prospettiva non è una rappresentazione perché le rappresentazioni sono una proprietà dello spirito, *mentre il punto di vista è situato nel corpo*. La capacità di adottare un punto di vista è indubbiamente un potere dell'anima e i non umani sono soggetti nella misura in cui hanno (o sono) spirito; ma le differenze tra punti di vista (e un punto di vista non è altro che una differenza: grandezza di Deleuze) non si trovano nell'anima, poiché questa è formalmente identica in tutte le specie e può solo vedere le stesse cose ovunque. La differenza è data dalla specificità dei corpi. Questo permette di trovare risposte ai nostri interrogativi: se i non umani sono persone e sono dotati di anime, allora che cosa li distingue dagli umani? E perché, essendo persone, essi non ci vedono come persone?

Gli animali vedono nel nostro *stesso* modo cose *differenti* perché i loro corpi sono differenti dai nostri. Non mi sto riferendo a differenze fisiologiche – quanto a questo gli amerindi riconoscono un'uniformità basilare dei corpi –, ma piuttosto ad affetti, affezioni⁵⁴ o capacità che rendono il corpo di ogni specie unico: cosa mangia, come comunica, dove vive, se è gregario o solitario, e così via. La morfologia, la forma visibile del corpo, è un segno potente di queste differenze di affezioni, sebbene essa possa rivelarsi ingannevole in quanto un'apparenza umana potrebbe, ad esempio, nascondere un'affezione-giaguaro. Così quello che chiamo "corpo" non è sinonimo di sostanza distintiva o di morfologia fissa; è un assemblaggio di affezioni o di modi di essere che costituisce un *habitus*. Tra la soggettività formale delle anime e la materialità sostanziale degli organismi c'è un piano intermedio che è occupato dal corpo quale fascio di affetti e capacità e che è all'origine delle prospettive.

La differenza tra corpi, tuttavia, è percepibile solo da un punto di vista *esterno*, da un prossimo, poiché per se stesso ogni tipo di essere ha la

54 Per la sottile distinzione tra "affezione" (*affectio*) e "affetto" (*affectus*) rimandiamo a G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2007. In modo molto generale, si intende con "affetto" 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; si intende, invece, con "affezione" la composizione di corpi, attraverso la quale si innescano delle alterazioni da parte di un corpo sull'altro. Ogni corpo, nei termini di Viveiros de Castro, che attinge al pensiero deleuziano, è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, ossia dal suo potere di essere affetto [N.d.T.].

medesima forma (la generica forma di un essere umano): i corpi sono il modo in cui l'alterità è appresa in quanto tale. In condizioni normali noi non vediamo gli animali come persone, e viceversa, perché i nostri rispettivi corpi (e le prospettive che permettono) sono differenti. Così se la "cultura" è una prospettiva riflessiva del soggetto, oggettivata attraverso il concetto di anima, si può dire che la "natura" sia il punto di vista del soggetto su altri corpi-affezioni; se la Cultura è la natura del Soggetto, allora *la Natura è la forma dell'Altro come corpo*, cioè come l'oggetto per un soggetto. La cultura assume la forma autoreferenziale del pronome personale "io"; la natura è per eccellenza la forma della "non-persona" o dell'oggetto, indicata dal pronome impersonale "esso"⁵⁵.

Se, agli occhi degli amerindi, il corpo fa la differenza, allora è facile capire perché, nell'aneddoto riportato da Lévi-Strauss, i metodi per investigare l'umanità degli altri impiegati dagli spagnoli e dagli abitanti delle Antille mostrino una asimmetria simile. Per gli europei la questione era decidere se gli altri possedessero un'anima; per gli indiani lo scopo era scoprire che tipo di corpo avessero gli altri. Per gli europei il grande segno diacritico, il marcatore della differenza nella prospettiva, è l'anima (gli indiani sono uomini o animali?); per gli indiani è il corpo (gli europei sono umani o spiriti?). Gli europei non hanno mai dubitato che gli indiani avessero dei corpi; gli indiani non hanno mai dubitato che gli europei avessero delle anime (anche gli animali e gli spiriti le possiedono). Quello che gli indiani volevano sapere era se i corpi di quelle "anime" fossero capaci delle stesse affezioni dei loro – se avessero corpi di umani o corpi di spiriti, incorruttibili e proteiformi. Insomma: l'etnocentrismo europeo consisteva nel dubitare che gli altri corpi avessero la loro stessa anima; l'etnocentrismo amerindio nel dubitare che le altre anime avessero i loro stessi corpi.

Come ha sottolineato Ingold⁵⁶, lo status degli umani nel pensiero occidentale è essenzialmente ambiguo: da un lato, il genere umano [*human-kind*] è una specie animale tra le altre e l'animalità è un ambito che include gli umani; dall'altro, l'umanità [*humanity*] è una condizione morale che esclude gli animali. Questi due stati co-esistono nella nozione problematica e disgiuntiva di "natura umana". In altri termini, la nostra cosmologia postula una continuità fisica e una discontinuità metafisica (o

55 Émile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M.V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 256.

56 Cfr. T. Ingold, «Humanity and Animality», in T. Ingold (a cura di), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity Culture and Social Life*, Routledge, Londra 1994; *Id.* «Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente», cit., pp. 89-127.

soprannaturale, passando dal greco al latino) tra umani e animali. La prima fa dell'uomo un oggetto per le scienze naturali, la seconda un oggetto per le scienze della cultura. Lo spirito è il grande differenziatore occidentale: ci innalza sopra gli animali e sopra la materia in generale, distingue le culture, rende ogni persona unica di fronte ai suoi simili. Il corpo, per contro, è il grande integratore: ci collega al resto dei viventi, uniti da un sostrato universale (DNA, chimica del carbonio) che, a sua volta, ci connette con la natura ultima di tutti i corpi materiali⁵⁷. Al contrario, gli amerindi postulano tra gli esseri del cosmo una continuità metafisica e una discontinuità fisica: la prima deriva dall'animismo, la seconda dal prospettivismo: lo spirito o anima (non una sostanza immateriale, ma una forma riflessiva) integra, mentre il corpo (non un organismo materiale, ma un sistema di affezioni attive) differenzia.

I molti corpi dello spirito

L'idea che il corpo, nelle cosmologie amazzoniche, appaia come il grande differenziatore – ossia come ciò che unisce esseri dello stesso tipo nella misura in cui li differenzia dagli altri – ci permette di riconsiderare sotto una nuova luce alcune delle problematiche classiche dell'etnologia della regione.

In tal modo, l'ormai antico tema dell'importanza della corporalità nelle società amazzoniche acquisisce un fondamento cosmologico. Ad esempio, diventa possibile comprendere meglio il motivo per cui le categorie di identità – individuale, collettiva, etnica o cosmologica – siano così frequentemente espresse attraverso idiomi corporei e, in particolare, attraverso pratiche alimentari e decorazioni del corpo. L'importanza simbolica universale del cibo e dei regimi alimentari – dal mitologico “il crudo e il cotto” di Lévi-Strauss all'idea dei Piro che quel che li rende letteralmente diversi dai bianchi è il loro “cibo legittimo”⁵⁸; dalle restrizioni alimentari che definiscono i “gruppi di sostanza” nel Brasile centrale⁵⁹ alla fonda-

57 La controprova della singolarità dello spirito nella nostra cosmologia sta nel fatto che quando cerchiamo di universalizzarla siamo obbligati – ora che la sovrannatura è fuori fuoco – a identificarla con la struttura e la funzione del cervello. Lo spirito non può essere universale (naturale) quanto il corpo.

58 Cfr. P. Gow, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford 1991.

59 A. Seeger, «Corporação e corporalidade: ideologias de concepção e descendência», cit., pp. 127-132.

mentale classificazione degli esseri in base al loro regime alimentare⁶⁰; dalla produttività ontologica della commensalità, della somiglianza della dieta e della condizione relativa di preda-oggetto e predatore-soggetto⁶¹ all'onnipresenza del cannibalismo come orizzonte “predicativo” di tutte le relazioni con l'altro, siano esse matrimoniali, alimentari o bellicose⁶² – dimostra che l'insieme di abitudini e di processi che costituisce i corpi è precisamente il sito da cui emergono identità e differenza.

Lo stesso vale per l'intenso uso semiotico del corpo nella definizione delle identità personali e nella circolazione dei valori sociali⁶³. La connessione tra tale sovradeterminazione del corpo (in particolare della sua superficie visibile) e il ricorso limitato nel *socius* amazzonico a oggetti capaci di dare sostegno alle relazioni – una situazione, cioè, in cui lo scambio sociale non è mediato da oggettificazioni materiali, come quelle caratteristiche delle economie del dono e delle merci – sono stati accortamente individuati da Turner, che ha mostrato che il corpo umano deve apparire come il prototipo dell'oggetto sociale. Tuttavia, l'enfasi amerindia sulla costruzione sociale del corpo non può essere intesa come la “culturalizzazione” di un sostrato naturale, ma come la produzione di un corpo distintamente umano, nel senso di naturalmente umano. Un tale processo sembra esprimere non tanto il desiderio di “de-animalizzare” il corpo attraverso l'imposizione di segni culturali, quanto piuttosto di *particolarizzare un corpo ancora troppo generico*, differenziandolo dai corpi di altre collettività umane, come pure da quelli di altre specie. In quanto sito della differenziazione delle prospettive, il corpo deve essere differenziato al più alto grado al fine di esprimerne completamente la prospettiva.

Il corpo umano può essere visto come il luogo del confronto tra umanità e animalità, ma non perché sia per natura essenzialmente animale e necessiti di essere velato e controllato dalla cultura⁶⁴. Il corpo è lo strumento espressivo fondamentale del soggetto e al tempo stesso l'oggetto per eccellenza, quello che si presenta allo sguardo dell'altro. Non è per caso, quindi, che la massima oggettivazione sociale dei corpi, la loro massima particolarizzazione espressa nella decorazione e nell'esibizione

60 G. Baer, *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*, cit., p. 88.

61 Cfr. A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit.

62 Cfr. E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amzônico», cit., pp. 149-210.

63 Cfr. George Mentore, «Tempering the Social Self: Body Adornment, Vital Substance, and Knowledge Among the Waiwai», in «Journal of Archaeology and Anthropology», n. 9, 1993, pp. 22-34; T. Turner, «Social Body and the Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo», in «Cultural Anthropology» n. 10, vol. 2, 1995, pp. 143-170.

64 P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262.

rituale, è al tempo stesso il momento di massima animalizzazione⁶⁵, quando i corpi sono ricoperti di piume, colori, disegni, maschere e altre protesi animali. L'uomo ritualmente vestito da animale è la controparte dell'animale sovra-naturalmente nudo. Il primo, trasformato in animale, rivela al proprio sguardo la peculiarità "naturale" del suo corpo; il secondo, libero dalla sua forma esteriore e rivelando se stesso come umano, mostra la somiglianza "sovrannaturale" degli spiriti. Il modello di spirito è lo spirito umano, ma il modello di corpo sono i corpi degli animali; se dal punto di vista del soggetto la cultura assume la forma generica dell'"io" e la natura quella dell'"esso", allora l'oggettivazione del soggetto richiede una singolarizzazione dei corpi – la quale naturalizza la cultura, ossia la incarna –, mentre la soggettivazione dell'oggetto implica la comunicazione degli spiriti – la quale culturalizza la natura, ossia la sovra-naturalizza. Messa in questi termini, la distinzione amerindia di Natura/Cultura, prima che sia dissolta nel nome di una comune socialità umana-animale animista, deve essere riletta alla luce del prospettivismo somatico.

È importante notare che i corpi amerindi non sono pensati come dati, ma come costruiti. Da qui l'enfasi sui metodi per la fabbricazione continua del corpo⁶⁶; la nozione di parentela come processo di assimilazione attiva di individui⁶⁷ attraverso la condivisione di sostanze corporee, sessuali e alimentari – e non come eredità passiva di qualche essenza sostanziale; la teoria della memoria che la iscrive nella "carne"⁶⁸ e, più in generale, la teoria che situa la conoscenza nel corpo⁶⁹. La *Bildung* amerindia accade nel corpo più che nello spirito; non c'è nessun cambiamento "spirituale" che non sia una trasformazione corporea, una ridefinizione delle sue affezioni e capacità. Inoltre, mentre la distinzione tra corpo e anima è ovviamente pertinente a queste cosmologie, essa non può essere interpretata come

65 I. Goldman, *The Mouth of Heaves*, cit., p. 178; T. Turner, «We Are Parrots, Twins Are Birds»: Play of Tropes as Operational Structure», cit.; *Id.*, «Social Body and the Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo», cit., pp. 143-170.

66 Cfr. E. Viveiros de Castro, «A fabricação do corpo na sociedades Xinguanas», in João Pacheco de Oliveira Filho (a cura di), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, UFRJ/Editora Marco Zero, Rio de Janeiro 1987.

67 P. Gow, «The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy», in «Man», n. 24, vol. 4, 1989, pp. 567-582; *Id.*, *Of mixed Blood: Kinship ad History in Peruvian Amazonia*, cit.

68 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit. pp. 201-207.

69 Ken Kensinger, *How Real People Ought to Live: The Cashinawa of Eastern Peru*, Waveland Press, Prospect Heights 1995; Cecilia McCallum, «Il corpo che conosce: dall'epistemologia Cashinawa a un'antropologia medica delle Terre basse», in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, cit., pp. 91-127.

discontinuità ontologica⁷⁰. Come fasci di affetti e come siti di prospettiva, piuttosto che organismi materiali, i corpi hanno un'anima, proprio come, d'altronde, le anime e gli spiriti hanno un corpo. La concezione duale (o plurale) dell'anima umana, molto diffusa nell'Amazzonia indigena, distingue tra l'anima (o le anime) del corpo, registro reificato della storia di un individuo e luogo della memoria e degli affetti, e il "vero spirito", pura singolarità soggettiva, formale, segno astratto di una persona⁷¹. D'altra parte, le anime dei morti e gli spiriti che abitano l'universo non sono entità immateriali, ma a loro volta tipi di corpi, dotati di proprietà – affezioni – *sui generis*. La distinzione amerindia tra corpo e anima non è una distinzione sostantiva, ma qualcosa che pare rimandare a una "epistemologia ontologizzata"⁷². Corpo e anima, proprio come natura e cultura, non corrispondono a sostantivi, a entità auto-sussistenti o a provincie ontologiche, quanto piuttosto a pronomi o prospettive fenomenologiche.

Il carattere performativo, piuttosto che dato, del corpo, in una concezione che richiede a questo di differenziarsi "culturalmente" al fine di essere "naturalmente" differente, ha un'ovvia connessione con la metamorfosi interspecifica, possibilità suggerita dalle cosmologie amerindie. Questo modo di pensare, che considera i corpi grandi differenziatori e al tempo stesso ne afferma la trasformabilità, non deve sorprenderci. La nostra cosmologia presuppone una singolare diversità degli spiriti, ma non per questo dichiara impossibile la comunicazione (sebbene il solipsismo sia un problema costante), né nega le trasformazioni spirituali indotte da processi come l'istruzione, l'educazione e la conversione religiosa. In realtà, è proprio perché gli spiriti sono differenti che la conversione diventa necessaria (gli europei volevano sapere se gli indiani avevano le anime al fine di modificarle). La metamorfosi del corpo è la controparte amerindia del tema europeo della conversione spirituale⁷³. Allo stesso modo, se il

70 Graham Townsley, «Song Paths: the Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge», in «L'Homme», n. 33, 1993, pp. 454-455.

71 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 201-214; C. McCallum, «Il corpo che conosce: dall'epistemologia Cashinawa a un'antropologia medica delle Terre basse», cit.

72 A.C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», cit., pp. 444-445.

73 La rarità di esempi inequivocabili di possessione spiritica nel complesso dello sciamanesimo amerindio può derivare dalla prevalenza del tema complementare delle metamorfosi corporee. Il problema classico della catechesi e della conversione religiosa degli amerindi potrebbe essere meglio compreso da questa prospettiva: le concezioni indigene di "acculturazione" privilegiano l'incorporazione e l'incarnazione delle pratiche corporee occidentali (alimentazione e vestiario, soprattutto) piuttosto che l'assimilazione spirituale (linguistica, religiosa, ecc.). Diventare bianco significa assumere un corpo da bianco; lo spirito interessa poco, perché differisce solo nel segno delle affezioni corporee distintive: ricordiamo l'aneddoto di Lévi-Strauss.

solipsismo è il fantasma che minaccia continuamente la nostra cosmologia – traducendo la nostra paura di non riconoscerci nei nostri “simili” perché non sono come noi, data la singolarità potenzialmente assoluta degli spiriti –, la possibilità della metamorfosi esprime la paura opposta, quella di non essere più capaci di distinguere tra umani e animali e, in particolare, la paura di vedere l’umano in agguato nel corpo dell’animale che si mangia⁷⁴. Da qui l’importanza di cui si è detto del complesso di proibizioni e precauzioni alimentari connesse alla potenza spirituale degli animali. Il fantasma del cannibalismo è l’equivalente amerindio del problema del solipsismo: mentre quest’ultimo sorge dall’incertezza sul fatto che la naturale somiglianza dei corpi garantisca una reale comunanza di spirito, il primo sospetta che la somiglianza delle anime possa prevalere sulle reali differenze del corpo e che tutti gli animali che sono mangiati possano, a dispetto degli sforzi sciamanici di de-soggettivizzarli, restare umani. Questo, naturalmente, non ci impedisce di avere tra di noi solipsisti più o meno radicali, come i relativisti, né che le varie società amerindie siano intenzionalmente, e più o meno letteralmente, cannibaliche⁷⁵.

La nozione di metamorfosi è direttamente connessa alla già menzionata dottrina del “vestimento” animale. Come possiamo riconciliare l’idea che il corpo sia il sito della differenziazione di prospettive con il tema dell’apparenza e dell’essenza che viene sempre evocato nell’interpretazione dell’animismo e del prospettivismo⁷⁶? Qui mi sembra che si incorra in un errore importante, quello di considerare l’“apparenza” corporea come inerte e falsa, mentre l’“essenza” spirituale sarebbe attiva e reale⁷⁷.

74 Così commenta l’autore alla nota 15 della versione inglese: «Il problema tradizionale dell’epistemologia occidentale convenzionale è come connettere e universalizzare (le sostanze individuali sono date, le relazioni devono essere costruite); in Amazonia il problema è come separare e particularizzare (le relazioni sono date, le sostanze devono essere definite). Cfr. su questo contrasto R. Brightman, *Grateful Prey*, cit., pp. 177-185 e A. Fienup-Riordan, *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup’ik Eskimo Oral Tradition*, cit., pp. 46-50) – entrambi ispirati dalle idee sull’“innato” e il “costruito” di Roy Wagner, «Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: a Semiotic Critique of Ecological Perspective», in Tim Bayliss-Smith e Richard Feachem (a cura di), *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*, Academic Press, Londra 1977». [N.d.T.].

75 Cfr. E. Viveiros de Castro, *From the Enemy’s Point of View*, cit., pp. 290-293; *Id.*, «Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle», cit., pp. 98-102; Simon Harrison, *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*, University Press, Manchester 1993, p. 121; Carlos Fausto, *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental*, Università di Rio de Janeiro 1997.

76 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit., p. 122; P. Descola, *La nature domestique*, cit., p. 120; S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148; P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262.

77 Cfr. le decisive osservazioni in I. Goldman, *The Mouth of Heaves*, cit., pp. 123-125 e 200.

Sostengo che niente è più lontano dal pensiero dei nativi quando parlano dei corpi in termini di “vestimento”. *Non è tanto il corpo a essere un vestimento; piuttosto, il vestimento è un corpo*. Siamo di fronte a società che inscrivono significati efficaci sulla pelle e che usano maschere animali (o che, al limite, ne conoscono il principio) dotate del potere di trasformare metafisicamente le identità di coloro che le indossano, se usate in un contesto rituale appropriato. Indossare una maschera-vestimento non significa tanto nascondere un’essenza umana dietro un’apparenza animale, quanto piuttosto attivare i poteri di un corpo differente⁷⁸. Gli abiti animali che gli sciamani indossano per attraversare il cosmo non sono travestimenti, ma strumenti: sono simili all’attrezzatura subacquea, o alle tute spaziali, e non alle maschere di carnevale. L’intenzione, quando si indossa una muta, è di essere in grado di funzionare come un pesce, di respirare sott’acqua, non di nascondersi sotto una strana copertura. Allo stesso modo i “vestimenti” che, tra gli animali, coprono un’“essenza” interiore di tipo umano, non sono meri travestimenti, ma il loro equipaggiamento distintivo, dotato delle affezioni e delle capacità che definiscono ciascun animale⁷⁹. È vero che le apparenze possono essere ingannevoli, ma questo caso capita di rado. Ho l’impressione che nelle narrazioni amerindie sul tema del “vestimento” animale l’interesse risieda più in cosa questi vestiti fanno che in quel che nascondono⁸⁰. Inoltre, tra un essere e la sua apparenza c’è il suo corpo, che è più di un’apparenza: questi stessi racconti mostrano come le apparenze siano sempre “smascherate” da un comportamento del corpo a esse incoerente. In breve, non c’è dubbio che i corpi siano scartabili e scambiabili e che “dietro” di loro giacciono soggettività che sono formalmente identiche a quelle umane. Ma l’idea non assomiglia alla nostra opposizione tra apparenza ed essenza; significa, semplicemente, che l’oggettiva permutabilità dei corpi si basa sull’equivalenza

78 P. Gow (comunicazione personale) mi dice che i Piro concepiscono l’atto di indossare abiti come un modo di *animare il vestito*. Come da noi, l’accento cadrebbe meno sul fatto di coprire il corpo che sul gesto di riempire il vestito, di attivarlo. Detto altrimenti, indossare un vestito modifica meno il vestito che il corpo che lo indossa.

79 Cees Koelewijn e Peter Rivière, *Oral Literature of the Trio Indians of Surinam*, Foris, Dordrecht 1987.

80 Rivière presenta un mito interessante, nel quale è chiaro che il vestito è meno una forma che una funzione. Un suocero-giaguaro offre al proprio genero umano i vestiti di un gattopardo. Racconta il mito: «Il giaguaro disponeva di differenti fogge di vestito. Vestiti per prendere un *anta*-tapiro, vestiti per catturare una *quexada*-cinghiale [...], vestiti per catturare una *cutia*-porcellino d’India. Tutti questi vestiti erano più o meno differenti e tutti avevano artigli». Ora, i giaguari non cambiano foggia per cacciare prede di taglia differente; semplicemente, modulano il loro comportamento. I vestiti di questo mito sono adatti alla loro funzione specifica e mantengono della forma giaguaro solo gli artigli, strumento della loro funzione, poiché sono il solo elemento importante. (P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262).

soggettiva delle anime.

Un altro tema classico nell'etnologia sudamericana, che potrebbe essere interpretato entro questa cornice concettuale, è quello della discontinuità sociologica tra i vivi e i morti⁸¹. La distinzione fondamentale tra i vivi e i morti è data proprio dal corpo e non dallo spirito; la morte è una catastrofe corporea che ha la meglio come differenziatore sulla comune "animazione" dei vivi e dei morti. Le cosmologie amerindie accordano altrettanto, se non maggiore, interesse al modo in cui i morti vedono la realtà rispetto al modo in cui la vedono gli animali e, nello stesso modo, ne sottolineano le differenze radicali rispetto al mondo dei viventi. Per essere precisi, essendo definitivamente separati dai corpi, i morti non sono umani. Come spiriti definiti dalla loro disgiunzione da un corpo umano, i morti sono logicamente attratti dai corpi degli animali; questo è il motivo per cui morire significa trasformarsi in animale⁸², come pure trasformarsi in altre figure di alterità corporea, come affini⁸³ o nemici. In tal modo, se l'animismo afferma una continuità soggettiva e sociale tra umani e animali, il suo complemento somatico, il prospettivismo, stabilisce una discontinuità oggettiva egualmente sociale tra umani vivi e umani morti. (Le religioni basate sul culto degli antenati sembrano postulare l'inverso: l'identità spirituale oltrepassa le barriere corporee della morte, i vivi e i morti sono simili nella misura in cui manifestano lo stesso spirito. Avremmo di conseguenza da un lato l'ancestralità sovraumana e la possessione spirituale, dall'altro l'animalizzazione dei morti e la metamorfosi corporea).

Avendo esaminato le componenti che differenziano il prospettivismo amerindio, mi rimane da attribuire una "funzione" cosmologica all'unità trans-specifica dello spirito. A questo punto, credo, posso arrischiarmi a offrire una definizione relazionale della categoria di "sovra-natura", oggi caduta in discredito, ma la cui pertinenza mi sembra indubbia⁸⁴.

81 M. Carneiro de Cunha, *Os mortos e os outros*, Hucitec, San Paolo 1978.

82 Cfr. Donald Pollock, *Personhood and Illness Among the Culina of Western Brazil*, University of Rochester, Rochester 1985, p. 95; Steve Schwartzman, *The Panara of the Xingu National Park*, University of Chicago, Chicago 1988, p. 268; T. Turner, «Social Body and the Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo», cit., p. 152; A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit., pp. 247-255.

83 In antropologia si definiscono *affini* i parenti acquisiti, ossia gli individui che intrattengono fra di loro relazioni formatesi tramite il matrimonio [N.d.T.].

84 Cfr. A. C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», cit., p. 445; e P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and Society*, cit. Le critiche di questi autori contro la nozione di "sovra-natura" sono legittime, ma alla condizione di applicarle ugualmente alle nozioni di "cultura" e di "natura", tanto occidentali e reificatrici quanto la precedente; e se è possibile dare a quest'ultima un senso puramente sinottico, come chiede e fa Descola, non vedo perché non potremmo fare altrettanto con la prima. Dall'altra parte, la rilettura pragmatico-comunicativa del mondo degli spiriti, proposta da Taylor per gli Achuar,

A prescindere dal suo impiego per individuare gli ambiti cosmografici del tipo "iperurano" o per definire un terzo tipo di esseri intenzionali che esistono nelle cosmologie indigene e che non sono né umani né animali (mi riferisco agli "spiriti"), la nozione di sovra-natura può servire a designare un contesto relazionale specifico e una particolare qualità fenomenologica, che è tanto distinta dalle relazioni inter-soggettive che definiscono il mondo sociale quanto dalle relazioni "inter-oggettive" con i corpi degli animali.

Proseguendo l'analogia con la serie pronominale⁸⁵, possiamo vedere che tra l'"io" riflessivo della cultura (il generatore dei concetti di anima o spirito) e l'"esso" impersonale della natura (marcatore della relazione con l'alterità somatica) c'è una posizione straordinaria, quella del "tu", la *seconda persona*, o l'altro preso come altro soggetto, il cui punto di vista è l'eco latente di quello dell'"io". Credo che questo concetto sia d'aiuto nel determinare il contesto sovra-naturale. Contesto anormale nel quale il soggetto è catturato da un altro punto di vista cosmologicamente dominante e in cui egli è il "tu" di una prospettiva non umana, la *Sovranatura è la forma dell'Altro come Soggetto* che implica un'oggettivazione dell'io umano come un "tu" per questo Altro. La tipica situazione "sovra-naturale" nel mondo amerindio è l'incontro nella foresta tra un uomo – sempre solo – e un essere che è *visto* inizialmente soltanto come un animale o una persona e che poi si rivela spirito o persona morta e *parla* all'uomo⁸⁶. Questi incontri possono essere letali per l'interlocutore che, sopraffatto dalla soggettività non umana, passa dall'altro lato, trasformandosi in un essere della stessa specie del "locutore": morto, spirito o animale. 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. La forma canonica di questi incontri sovra-naturali consiste nello scoprire improvvisamente che l'altro è "umano", cioè che *esso* è l'umano, ciò che automaticamente deumanizza e aliena l'interlocutore e lo trasforma in preda, ossia in animale. Soltanto gli sciamani, esseri multinaturali per definizione e per funzione, sono in grado di transitare nelle varie prospettive, di chiamare ed essere chiamati "tu" dalle soggettività extra-umane senza perdere la loro condizione di soggetti⁸⁷.

equivale a una definizione di "sovra-natura" dello stesso genere di quella che propongo per "cultura", "natura" e ora anche per "sovra-natura".

85 É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit.

86 Le dinamiche di questa comunicazione sono ben analizzate in A. C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», cit., pp. 429-447.

87 Come abbiamo osservato, buona parte del lavoro sciamanico consiste nella de-soggettiviz-

Vorrei concludere osservando che il prospettivismo amerindio ha una via di fuga, per così dire, 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, come è infatti esplicitamente affermato da alcune culture amazzoniche⁸⁸. Via di fuga universale del prospettivismo cosmologico, i miti parlano di uno stato dell'essere dove i corpi e i nomi, le anime e le affezioni, l'io e l'altro si compenetrano, immersi nello stesso contesto pre-soggettivo e pre-oggettivo – un contesto la cui fine è precisamente ciò che la mitologia si propone di raccontare.

Traduzione di Alice Caramella, Davide Serpico e Alessia Solerio, rivista da Benedetta Piazzesi e Massimo Filippi

zazione degli animali, ossia nel trasformarli in corpi puri, naturali, capaci di essere consumati senza pericolo. Al contrario, ciò che definisce gli spiriti è proprio il fatto che *non sono commestibili*; questo li trasforma nei *mangiatori* per eccellenza, ossia in esseri antropofagi. È chiaro allora perché gli spiriti si manifestino di preferenza nelle forme dei grandi predatori, perché la selvaggina veda gli umani come spiriti e perché gli animali considerati non commestibili siano assimilati agli spiriti (cfr. E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos do pensamento yawalpiti (Alto Xingu): classificações e transformações», cit., pp. 1-41). Le scale di commestibilità degli indigeni amazzonici dovrebbero quindi includere gli spiriti come loro polo negativo (cfr. S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazo-niens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148).

88 David Guss, *To Weave and to Sing: Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*, University of California Press, Berkeley 1989, p. 52.