

**L'antropologo sciamanizzante.
Sciamesimo e statuto del discorso antropologico
in Eduardo Viveiros de Castro**

Maririta Guerbo (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne -
Università degli Studi Roma Tre)
maririta.guerbo@univ-paris1.fr

*Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 21/11/2019 - Accettato:
09/02/2020*

*English title: The shamanizing anthropologist. Shamanism and the theoretical
foundation of the anthropological discourse in Eduardo Viveiros de Castro*

Abstract: The starting point of this paper is the statement of Eduardo Viveiros de Castro about Perspectivism and Shamanism in Amazonia: according to the author, both are practices of Immanence. We intend to separate and discuss the meaning and the theoretical context of this twofold assertion. Regarding the first term, Perspectivism, we question its pertinence as a practice of Immanence. Contrarily, it is at the intersection of Structuralism and the Deleuzian concept of Becoming that Shamanism helps us think the problem of Immanence. Lastly, we argue that Viveiros de Castro himself pretends to practice a sort of “*shamanizing anthropology*”: his discourse doesn't aim to represent Alterity, but to make it experienceable.

Keywords: Ontological Turn, Structuralism, Perspectivism, Shamanism, Becoming.

Sommario: 1. Quante pratiche dell'immanenza?; 2. Un solo piano di immanenza, tanti mondi preclusi; 3. Il signore del rischio: incorporazione, muta e metamorfosi; 4. Struttura e/o divenire: due pensieri incompatibili?; 5. L'antropologo *sciamanizzante*.

1. *Quante pratiche dell'immanenza?*

Appena prima di cominciare un'intensa opera di riappropriazione del concetto di divenire così come viene definito da Gilles Deleuze e Félix Guattari nel piano 1730 – *Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile...* di *Mille Plateaux*, Eduardo Viveiros de Castro dichiara:

Lo sciamanesimo amazzonico, così come il prospettivismo che gli fa da sfondo, è effettivamente una pratica dell'immanenza.¹

Cosa sta facendo qui l'antropologo brasiliano? Strategicamente, egli sta parlando la stessa lingua di un ipotetico lettore più avvezzo ai concetti deleuziani che a quelli dell'antropologia strutturalista, lettore di cui Viveiros de Castro avrà più che mai bisogno nel capitolo che segue. Tuttavia, per prendere sul serio questa proposta di pratica di immanenza non possiamo limitarci a testare lo sciamanesimo amerindio sul banco di prova di *Mille plateaux*. Se è vero che Viveiros de Castro ha scelto di far appello ad uno strutturalismo in divenire, ibrido mostruoso con corpo levi-straussiano e filosoficamente bicefalo, allora, l'originalità della proposta implicherà l'allargamento della giuria a discapito dell'imputato: sono chiamati a intervenire (e eventualmente a demolire) sia gli antropologi sia i filosofi.

Ma procediamo con ordine. Va da subito sottolineato che la tesi da testare è esplicitamente duplice: 1) lo sciamanesimo amazzonico è una pratica di immanenza 2) il sistema di relazioni tra umani e non-umani all'interno del quale lo sciamano viene riconosciuto e opera, ribattezzato dall'antropologo "prospettivismo", lo è del pari. Nel mio contributo cercherò di dimostrare non solo che queste due tesi devono essere disgiunte, ma anche che ne nascondono una terza, più fondamentale: 3) il discorso dell'antropologo sul prospettivismo si pone ugualmente come pratica d'immanenza, proprio perché questo stesso discorso non è esterno al sistema di relazioni che descrive (discorso *su*), ma è propriamente interno al prospettivismo (discorso *nel*). È lo statuto del discorso antropologico che cambia radicalmente con Viveiros de Castro e le asserzioni sui nativi finiscono per involuppare anche chi le formula.

In un primo momento tenterò di chiarire i termini e di contestualizzare le due tesi di *Metafisiche cannibali*, al fine di metterne in evidenza la portata filosofica: cosa ci permette di pensare la pratica dello sciamanesimo amazzonico rispetto al problema filosofico dell'immanenza? I testi dell'antropologo brasiliano ci permettono, per così dire, di "riempire" di esperienze concrete questo concetto specialistico e spesso *jargonant*, ovvero di esplicitarlo innanzitutto come la norma che una serie di pratiche precise, nella fattispecie sciamaniche, sembra rispettare. Nell'ultima parte del mio contributo cercherò di dimostrare che lo statuto stesso del discorso di Viveiros de Castro, una volta esplicitato, non può non condurci al paradosso di un antropologo *sciamanizzante*². Al lettore lascio l'ultima parola in merito alla fecondità di un tale paradosso.

¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009, p. 128; tr. it. *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 138.

² Verbo coniato da Ernesto de Martino per Hitler in E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale*, « Società », IX, 3, 1953, pp. 313-342. Non ce ne voglia Viveiros de Castro...

2. *Un solo piano di immanenza, tanti mondi preclusi*

La teorizzazione del prospettivismo si inserisce all'interno del dibattito intorno al collasso della "grande partizione"³ tra natura e cultura, o meglio, come precisa Philippe Descola, l'opposizione tra *una* natura e *molte* culture: il nostro paradigma naturalista ci porta in effetti a opporre ad una natura universale, oggetto di studio delle scienze dure, una molteplicità di culture, oggetto di studio delle scienze umane.

Viveiros de Castro oppone alle quattro ontologie di Descola una sola opposizione, potremmo dire una nuova grande partizione, quella tra naturalismo multiculturalista all'occidentale di cui sopra e il prospettivismo multinaturalista amerindio, la cui posizione si potrebbe schematizzare in *molte* nature e *una* cultura. Non intendo riassumere esaustivamente la posizione teorica nota come prospettivismo cosmologico: altri se ne sono già occupati.⁴ Riprenderò solamente quegli elementi del prospettivismo che, da una parte, ci permettono di comprendere a pieno il ruolo occupato dallo sciamano e che, dall'altra, sarebbero suscettibili di elevare lo stesso prospettivismo a pratica dell'immanenza.

Viveiros de Castro esordisce con l'affermazione di Lévi-Strauss secondo la quale il mito amerindio narra del processo di speciazione a partire da uno stato di sostanziale indifferenziazione dell'umano dal non-umano⁵: l'antropologo brasiliano precisa inoltre che "la condizione originale comune agli umani e agli animali non è l'animalità, ma piuttosto l'umanità".⁶ Umanità che deve essere qui intesa come una condizione, quella di "persona" o "soggetto" e non come il fatto di essere il membro di una specie, secondo la distinzione tra *humanity* e *humankind* istituita da Tim Ingold.⁷ Per comprendere al meglio la qualità dell'agire sciamanico, teniamo presente sin da ora che questo stato d'indifferenziazione originario non è relegato al solo tempo mitico, ma riaffiora come rischio perenne anche una volta conclusosi

³ Dal titolo della prima raccolta di testi appartenenti alla cosiddetta svolta ontologica, S. Consigliere (ed.), *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*, Kainos, Napoli 2014.

⁴ Rimando pertanto agli studi, alle traduzioni e alle curatele che hanno permesso al pubblico italiano di avvicinarsi all'opera di Viveiros de Castro e più in generale alle posizioni dell'*ontological turn*. Oltre alla prima (*ivi*), anche la seconda raccolta di S. Consigliere (ed.), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kainos, Napoli 2014; A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano-Udine 2018; R. Brigati, V. Gamberi (ed.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

⁵ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 193.

⁶ E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Departement of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*; tr. it. *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 42.

⁷ T. Ingold, *The animal in the study of humanity*, in T. Ingold (ed.), *What is an animal?*, Routledge, London 1994, pp. 84-99 e dello stesso autore *Humanity and Animality*, in T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, London 1994, pp. 14-32.

il processo di speciazione, momento che dà avvio ad un tempo che potremmo qualificare come storico.

Tornando alla comune condizione di *humanity*, la domanda sorgerà spontanea nel lettore, in che modo l'allargamento di tale condizione ai non-umani prevede come suo corollario la posizione multinaturalista, ovvero la moltiplicazione dei mondi naturali? Ciò che cambia non è semplicemente il tipo di accesso, più immediato, più intuitivo della totalità degli esseri viventi allo stesso mondo?

L'umanità è definita da Viveiros de Castro come una capacità spirituale, quella "di occupare un certo punto di vista".⁸ Se la differenziazione tra le varie specie si instaura sulla base delle affezioni, dei comportamenti, dei modi di essere propri a ciascun *corpo* specie-specifico, tutti gli esseri viventi, essendo dotati di un punto di vista, condividono la possibilità, umana, di far cultura. Così facendo, il prospettivismo amerindio ribalterebbe l'opposizione tra una e una sola natura universale e differenti culture particolari: tutte le specie vedono il reale *nello stesso modo*, ovvero come mondo culturale, allo stesso tempo però ciascuna specie vede *un mondo differente*. L'esempio amato dall'antropologo brasiliano è quello del sangue del tapiro che per il giaguaro è birra di manioca.

Tuttavia, anche ammesso questo primo postulato, cosa ci impedisce di assegnare alla visione del mondo amerindia una posizione pacatamente relativista? Ad un'accresciuta molteplicità di posizioni soggettive corrisponderebbe semplicemente un'accresciuta molteplicità di rappresentazioni dello *stesso* mondo: *per* il giaguaro, il sangue del tapiro è *come* birra di manioca. Per rispondere adeguatamente all'argomento relativista, è necessario chiarire fin da ora la portata del debito contratto da Viveiros de Castro con la filosofia deleuziana, riconoscendo allo stesso tempo all'antropologo l'originalità *bricoleuse* di cui dà prova la sua interpretazione del concetto deleuziano di punto di vista, combinato a quello di corpo come assemblaggio di affezioni.

Ne *La Piega*, Deleuze definisce il prospettivismo come un "relativismo, ma non quel tipo di relativismo che crediamo. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione".⁹ Deleuze sta negando la posizione secondo la quale la qualità dell'oggetto risulta dall'incontro tra l'oggetto reale o "verità della variazione" e il punto di vista soggettivo. Per ritornare al nostro esempio amerindio, la differenza sangue / birra di manioca non è posta dal punto di vista del giaguaro che si incontra con l'oggetto sangue del tapiro. Per semplificare, potremmo dire che al punto di vista è accordata una sorta di priorità cronologica sugli altri termini coinvolti: prima della relazione da esso stabilita non c'è nessun oggetto reale, nessuna verità della variazione oggettiva e dunque nessuna rappresentazione che potremmo qualificare di "soggettiva". Il prospettivismo è risolutamente anti-kantiano: è il punto di vista a precedere logicamente e il giaguaro e la birra di

⁸E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 40.

⁹G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988, p. 27; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 32.

manioca o, nelle parole di Deleuze, il punto di vista è “la condizione della verità della variazione”. Bisogna riconoscere a Viveiros de Castro il merito di aver reso palpabile questa concezione non relativista di punto di vista con l'esempio di una relazione che definisce essenzialmente e non accidentalmente i suoi termini, quella filiale.¹⁰ A rigore bisognerebbe dire che il sangue del tapiro è la birra di manioca *del* giaguaro e non che lo è *per* il giaguaro, nello stesso modo in cui nessuno direbbe che sono figlia *di* mia madre *per* mia madre, dal solo punto di vista di mia madre; al contrario, lo sono per tutti, oggettivamente, realmente e proprio perché questa relazione non è *sogettiva*, ma *sogettivizza*, individualizza i termini che lega. *Per il prospettivismo amerindio il reale è dunque relazionale.*

Ciò che è in gioco nel concetto deleuziano di punto di vista o prospettiva è un salto metodologico fondamentale: quello da un piano di problematiche epistemologiche al piano delle questioni ontologiche.¹¹

Come abbiamo visto però le prospettive non si equivalgono: se il reale è relazionale, i reali sono tanti quanti le relazioni differenziali che li determinano. Ora, a determinare come tale la differenza prospettica sangue/birra di manioca è l'insieme di affezioni che caratterizzano il corpo dell'uomo rispetto a quello del giaguaro: ciascuna prospettiva è definita dalle affezioni proprie a ciascun corpo specie-specifico.¹² Ma se l'accesso a ciascun mondo è dato dal corpo del giaguaro o del tapiro o ancora da quello immateriale dello spirito, allora questo accesso risulta parimenti bloccato alle altre specie.

Se il *continuum* culturale tra umani e non-umani ci aveva riportati ad un piano orizzontale delle relazioni tra viventi, abolendo il carattere trascendente dell'umano rispetto al piano delle cose naturali, al contempo, l'asserzione multinaturalista erge su un tale piano delle barriere tra ogni specie: barriere invalicabili perché ontologiche e non semplicemente epistemiche. Ai nostri occhi, il mondo del giaguaro non è solamente *incredibile*, ma diventa pure *impossibile*. Per me umano, il giaguaro esiste unicamente come corpo diverso dal mio: sia la sua *humanity* sia il mondo culturale di cui essa è condizione mi sono preclusi. E quel che è peggio è che la chiusura non è dovuta tanto ad una mia ristrettezza di vedute, ad una certa mancanza d'immaginazione contingente, ma è ineluttabilmente inscritta nel mio corpo, dal sistema di affetti che mi caratterizzano fisiologicamente come parte della *humankind*.

Deleuze e Guattari ci insegnano che il piano d'immanenza è attraversato da differenze che si compongono e scompongono, al contrario, una volta elevato a postulato ontologico, il prospettivismo non finisce per reificare le differenze spe-

¹⁰ E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, cit., p. 96.

¹¹ “Nel concetto di prospettiva c'è più di quanto appare superficialmente [...] ciò che è in gioco qui è la relazione tra le diverse prospettive ontologiche, non epistemologiche”, *ivi*, p. 64.

¹² “Una prospettiva non è una rappresentazione perché le rappresentazioni sono una proprietà dello spirito, mentre il punto di vista è situato nel corpo”, E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in S. Consigliere (ed.), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, cit., p. 38. Si tratta della ripresa letterale dell'affermazione deleuziana che fa da epigrafe all'articolo citato di Viveiros de Castro: “Il punto di vista si trova nel corpo, scrive Leibniz”. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, cit., p. 16; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 19.

cie-specifiche? E il piano d'immanenza culturale non finisce per frantumarsi in un caleidoscopio di mondi impenetrabili, determinati unicamente dalle rigidità fisiologiche di ciascun corpo specie-specifico? Da notare tuttavia che il problema dell'immanenza si pone al prospettivismo (del *native* e dell'antropologo) come la necessità di spiegare alcune pratiche. La questione dell'interscambiabilità delle prospettive deve allora essere trattata a partire dalle pratiche che la risolvono: l'incorporazione, la muta, la metamorfosi.

3. *Il signore del rischio: incorporazione, muta e metamorfosi*

Per il prospettivismo amerindio, incorporazione, muta e metamorfosi sono delle pratiche attraverso le quali mondi specie-specifici differenti entrano in contatto: la prima pratica prevede di ingerire e così facendo assimilare al proprio il punto di vista dell'altro; la seconda consiste nel cambiare pelle, finendo per sostare nel punto di vista al quale la nuova pelle permette di accedere; la terza pratica infine è quella propriamente sciamanica. Si tratta di una sorta di muta *reversibile*: la metamorfosi prevede di mettere in pratica sistematicamente una muta, ma anche di riuscire a tornare indietro al proprio reale di partenza.

Ma procediamo per gradi. Il mondo del giaguaro o del tapiro è ontologicamente diverso dal mio: non vediamo le cose in maniera differente, vediamo delle cose differenti. Questa tesi implica un corollario etico-politico fondamentale: normalmente, in quanto umana, io non riconosco nel tapiro la stessa *humanity* che esprimo arrogandomi i diritti del pronome personale *io*¹³; al contrario, percepisco il tapiro come un corpo nel senso più povero del termine ovvero come "apparenza corporea variabile" o ancora come natura, nel senso in cui "la natura è la forma della terza persona, in verità della non-persona o dell'oggetto, indicata dal pronome impersonale *esso*. Questa la situazione della *doxa* amerindia. Al contrario, dissipare le differenze intra-specifiche significa riconoscere al multi-naturalismo il ruolo di paradigma ontologico: riuscire a dare del *tu* al giaguaro. Come afferma Viveiros de Castro, dare del "tu" implica un trattamento particolare della differenza specie-specifica: dando del tu al giaguaro gli riconosciamo la sua condizione di *humanity*, lo trattiamo come soggetto e non come corpo.

Tuttavia, il riconoscimento dell'altro come portatore di una prospettiva non ha niente a che fare con una forma di *politesse* cosmica, al contrario, un tale riconoscimento passa per una serie di situazioni incontrollabili e talmente rischiose da giustificare lo sciamanesimo come istituzione culturale protettiva. E questo per una ragione fondamentale: non c'è nessuna conversione *spirituale* dello sguardo, il riconoscimento del Tu nell'Esso implica *letteralmente* il fatto

¹³ Fondamentale nell'opera di Viveiros de Castro l'analogia con l'insieme dei pronomi descritto da Benveniste nella sua discussione sui soggetti di enunciazione. È Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 251-266; tr. it. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971, pp. 301-319.

di mettersi nei panni del giaguaro, ovvero d'indossarne il corpo specie-specifico. Per questo ho coniato il termine di *muta*: per indicare la fase iniziale della metamorfosi, quella del cambiamento di corpo, fase nella quale come vedremo non si può sostare all'infinito.

Dal canto suo, lo stadio della *doxa* garantisce di tener ferma, di reificare certo, ma anche di stabilizzare, la relazione differenziale primaria tra specie, quella predatore/predato e i termini della pratica che attualizza il rapporto del soggetto all'oggetto, l'incorporazione o più semplicemente l'ingestione dell'oggetto preda. "Esso" è sempre, in quanto preda, incorporabile (tapiro); in quanto predatore, incorporatore (giaguaro).

Al contrario, mettersi nei panni del giaguaro può provocare dei problemi di sfasatura del campo prospettico e dunque delle nostre pratiche d'incorporazione.

Mentre viveva con i Kamayurá, Umoro uccise due abitanti del villaggio, e qualche tempo dopo morì. I dottori brasiliani conclusero che la sua morte era stata la conseguenza di un attacco epilettico. I Kaiapó erano di un altro avviso, come ci si poteva aspettare. [...] *La storia che Umoro uccise due persone è vera, eccetto che lo fece senza sapere cosa stesse facendo, a causa di una sigaretta che lo sciamano gli diede mentre stava avendo una crisi epilettica. Peggiorò e non riconobbe nessuno: pensava di star uccidendo degli animali.*¹⁴

Viveiros de Castro accosta molto efficacemente la storia di Umoro con quella dell'infanticidio di Agave ne *Le Baccanti* di Euripide. Se la prospettiva è situata nel corpo, cambiare prospettiva implica di essere soggiogati e condotti dagli affetti che determinano il corpo in cui si è mutati: nel caso di Umoro, vedere gli umani come – si badi bene questo come non ha nulla di metaforico – delle prede animali; nel caso di Agave, vedere nel figlio Penteo, ammantato nella pelle di un cerbiatto e dunque mutato, una bestia selvatica da predare. Ancora efficace per pensare questa esperienza di *deumanizzazione*¹⁵, mi pare il concetto demartiniiano di crisi della presenza e i possibili esiti catastrofici ai quali la perdita della presenza può dare luogo.¹⁶ La comunicazione con un'altra prospettiva può avere come conseguenza la perdita delle proprie frontiere individuali. Il passaggio al limite *par excellence* è quello che avviene scambiandosi di prospettiva con gli spiriti: il prezzo da pagare in tal caso è la morte.

Fondamentale si rivela allora la capacità di dire ancora "io". A tal proposito, Viveiros de Castro riporta il metodo di protezione degli Achuar Jívaro: davanti ad uno spirito, specie predatrice per eccellenza in quanto non incorporabile, bisogna saper asserire il proprio punto di vista. La formula Achuar «"Anch'io sono una persona" significa: sono io la vera persona qui». Deformando la lettera

¹⁴ E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., pp. 130-131.

¹⁵ E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, cit., p. 49.

¹⁶ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magicismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, tutto il capitolo due *Il dramma storico del mondo magico*, ma in particolare pp. 70-81.

del testo demartiniano, potremmo dire che gli Achuar Jívaro danno prova di un certo *cosmocentrismo critico*.

Prese le misure del rischio letale insito nella comunicazione tra mondi, possiamo finalmente introdurre chi di questo rischio ha fatto, per così dire, il suo mestiere:

Gli sciamani, esseri multinaturali per definizione e per funzione, sono capaci di transitare nelle varie prospettive, di chiamare ed essere chiamati “tu” dalle soggettività extra-umane senza perdere la loro condizione di soggetti.¹⁷

Lo sciamano pratica una forma di attraversamento dei limiti del corpo specie-specifico: questa la sua prima abilità, assieme alla capacità di tornare indietro e, dopo aver assicurato il dialogo intra-specifico, di riuscire a distinguere le prospettive e a rimettere a fuoco quella propria alla nostra specie. L’esperienza mentale che consiste nel pensare l’interscambiabilità delle prospettive si realizza dunque nella pratica sciamanica della metamorfosi.

Ma lo sciamano non pratica un’interscambiabilità arbitraria: come spiega bene Deleuze nelle lezioni su Spinoza tenute a Vincennes, è necessario saper riconoscere la portata e il valore delle interazioni che avvengono tra i corpi, ovvero saper rispondere alla domanda che chiede se e in che misura la connessione tra diversi affetti può essere feconda o letale, creatrice o distruttrice.¹⁸ Padrone di una tale *ars* degli affetti, lo sciamano potrà quindi dare del tu al giaguaro o allo spirito, ma potrà anche decidere di togliere il saluto al tapiro, scegliendo così di trattarlo come una preda, un neutro “esso”. Una tale disqualifica è vitale: togliendo al tapiro lo statuto di persona, lo sciamano permette a sé stesso e agli altri membri della collettività amerindia un’incorporazione della preda scevra dai caratteristici effetti collaterali dell’esperienza post-cannibalica.

Come si può evincere da quest’ultima precisazione, il prospettivismo amerindio si basa in realtà sulla negazione del principio di uguaglianza prospettica presunto invece dalla mitologia amerindia: principio avente nella comune condizione di *humanity* la sua garanzia portante. L’insieme di tecniche attuate dallo sciamano e in misura minore dal resto della comunità sono parte integrante del prospettivismo come visione del reale: proprio tali tecniche mirano, lo ricordiamo, a rendere possibile l’articolazione di una gerarchia tra le prospettive specie-specifiche, precisamente attraverso l’affermazione o la negazione del loro statuto di punto di vista. Il dialogo con i grandi predatori, l’azione contro le prede. La vita della specie umana nella foresta è assicurata proprio da una tale diplomazia cosmica.

Ma ritorniamo ai nostri propositi introduttivi: alla prima delle due tesi di *Metafisiche cannibali* esposte all’inizio del nostro contributo rispondiamo che no, il

¹⁷ E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, cit., p. 49. e, con gli stessi identici termini, E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 137.

¹⁸ G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 55.

prospettivismo non è di per sé una pratica d'immanenza. Proprio nella misura in cui va considerato come pratica avente valore strategico, ovvero come messa in forma umana del sistema delle relazioni che legano e dividono le differenti specie, il riconoscimento multinaturalista è secondario rispetto alla gerarchizzazione dei differenti mondi. Ciò che è in gioco è la continuazione della vita *umana* nella foresta.¹⁹ Certo, come dice Viveiros de Castro, l'immanenza non deve essere confusa con l'uguaglianza tra i punti di vista²⁰, e bisogna concedergli che la gerarchia tra le specie e i loro mondi non è fissa: anzi, è proprio dello sciamano il poter rompere la gerarchia naturale prede/predatori. Eppure, l'attualizzazione di una nuova gerarchia rimane pur sempre funzionale ad una situazione pratica specifica che la collettività umana si impegna, grazie al multinaturalismo di cui fa prova lo sciamano, a risolvere.

Ecco allora la nostra prima tesi: il prospettivismo per come lo ha esposto Viveiros de Castro è un possibile piano sul quale chi è capace di metamorfosi può costruire una pratica d'immanenza, ma non lo è in sé e per sé perché non tutti i suoi elementi sono capaci della stessa mobilità. Anzi, alcuni elementi del piano sono condannati alla più totale immobilità.

4. *Struttura e/o divenire: due pensieri incompatibili?*

Nel paragrafo precedente abbiamo definito la pratica della metamorfosi distinguendola, prima, dalla pratica escludente dell'incorporazione, poi, dal rischio letale a cui l'esperienza della muta può esporre. Il titolo di questo paragrafo si interroga sulla possibilità di *pensare* in termini prettamente teorici, la metamorfosi dello sciamano come pratica d'immanenza. Abbiamo visto come le tecniche sciamaniche realizzino innanzitutto degli obbiettivi umani d'interesse collettivo, attraverso una gerarchizzazione delle diverse prospettive, che passa anche per l'esclusione di determinate specie (in particolare le prede da incorporare durante il pasto) dalla categoria di soggetti. In questo paragrafo interrogheremo più da vicino lo statuto del divenire implicato nella metamorfosi dello sciamano: se le gerarchizzazioni alle quali la metamorfosi dà luogo sono indiscutibili, il processo soggettivo che rende possibile questa conversione prospettica può essere ridotto a una serie di prevedibili effetti collettivi? Rispondere significa impegnarsi a testare l'eventuale complementarità della teoria del divenire di *Mille plateaux* con l'antropologia strutturalista.

Ma riprendiamo il filo del nostro ragionamento. La piena comprensione antropologica dello sciamanesimo trasversale passa per il confronto con le cate-

¹⁹ Segnalo che una critica alla tenuta dell'argomento di Viveiros de Castro secondo il quale "il prospettivismo è antropomorfo ma non antropocentrico" viene avanzata da R. Brigati nel ricco contributo che ci propone alla fine della raccolta curata con V. Gamberi, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., pp. 337-338.

²⁰ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 128; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 138.

gorie lévi-straussiane di totemismo e di sacrificio: grazie ai due grandi classici lévi-straussiani del 1962²¹, il totemismo cessa di essere una semplice istituzione e diventa un sistema di classificazione, o meglio il modo di organizzare gli oggetti e le relazioni reali proprio alla *pensée sauvage*. Viveiros de Castro si propone allora di prolungare il gesto di Lévi-Strauss, applicandolo all'istituzione del sacrificio.²² Ricordiamo schematicamente le due caratteristiche fondamentali che per Lévi-Strauss oppongono totemismo e sacrificio: 1) il totemismo postula una correlazione isomorfa tra due serie di differenze, quella tra specie naturali (animali) e gruppi sociali (umani); il sacrificio invece presuppone l'esistenza di una sola serie nella quale si effettuano delle mediazioni tra termini differenti (polarizzati attorno alle due categorie di umano e divino) 2) nel totemismo, la correlazione isomorfa tra specie naturali e gruppi sociali è formale, mentre durante il sacrificio la mediazione tra esseri umani e divinità è reale, effettiva.

Ora, il problema è che, se la linguistica strutturale permette a Lévi-Strauss di pensare la correlazione isomorfa tra due serie differenziali, non gli permette invece di pensare le identificazioni continue e reali che il sacrificio mette all'opera. L'operatore totemico funziona infatti nello stesso modo del fonema in linguistica: è in sé vuoto di significato, ma acquista tutto il suo senso nel momento in cui entra in una relazione di opposizione (o relazione differenziale) con altri elementi come lui. Al contrario, nell'istituzione del sacrificio, nessun termine si oppone agli altri, nella misura in cui i termini si confondono continuamente gli uni con gli altri. È per questa ragione che il sacrificio appare a Lévi-Strauss come "*le règne de la continuité*"²³: ogni elemento che entra nella relazione sacrificale non vale in quanto individuale, ma nemmeno in quanto differenziale, dal momento che è sempre suscettibile di trasformarsi in un altro elemento. Se il principio fondante dell'analisi strutturale è che un singolo elemento non è mai significativo, ma lo diventa quando è messo stabilmente in relazione con un altro elemento, la relazione sacrificale non può non apparire a Lévi-Strauss come oscura e inutile ai fini dell'analisi antropologica. Inoltre, all'antropologo francese sembra impossibile prendere sul serio la mediazione reale che fa funzionare il sacrificio, ovvero pensarla come parte di una logica diversa da quella della semplice identificazione simbolica tra i due termini.

Al contrario, è per pensare la logica del sacrificio che Viveiros de Castro convoca la filosofia del divenire di Deleuze e Guattari: la mediazione non formale, né metaforica né identificatrice, è quella metamorfica. Il lettore ci avrà di certo anticipato: lo sciamano è l'operatore sacrificale, colui che, attraverso la metamorfosi, media tra due termini incommensurabili, ma facenti parte dello stesso *continuum*, la serie della *humanity* postulata dal mito come condizione culturale co-

²¹ Sto facendo riferimento a *Le totémisme aujourd'hui* e *La pensée sauvage*. C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2008, pp. 449-551 e pp. 553-872 ; tr. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1991 e *Il pensiero selvaggio*, Saggiatore, Milano 2003.

²² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 119; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 129-130.

²³ C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, cit., p. 797; tr. it. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 245.

mune a tutte le specie. Bisogna però tenere presente un punto che l'antropologo brasiliano non precisa adeguatamente: se la differenza sangue/birra di manioca è *logicamente* interna all'unica serie sacrificale, lo sciamano, in quanto operatore sacrificale, non sosta *praticamente* in tale serie. La serie sacrificale esiste solo in *ordo idearum*, è unica solo da un punto di vista nominalista. È bene precisarlo perché non esiste davvero un piano dove le differenze inter-specifiche che determinano il multi-naturalismo sono perfettamente equivalenti, semplicemente uguali a zero. Nemmeno il piano mitico è scevro di differenze inter-specifiche²⁴: il mito presenta solamente alcune isole di indiscernibilità, di incontro e scambio tra mondi interspecifici, che fanno *presupporre* l'esistenza di un *continuum* indifferenziato.²⁵ Non bisogna postulare né un'uguaglianza di partenza (mito ancestrale) né un appiattimento d'arrivo (rito sciamanico): questo perché l'alpha e l'omega del piano prospettico è proprio la metamorfosi e la differenza di potenziale che la rende possibile.

È proprio per questo che nessuna metamorfosi realizza pacificamente l'uguaglianza tra due o più punti di vista: lo sciamanismo trasversale non è orizzontale; per ritornare al nostro esempio, il punto di vista inclusivo dello sciamano non rende nulla la differenza tra il giaguaro e l'umano, non azzera quello che Viveiros de Castro denomina "il potenziale differenziale intra-specifico". Ma lo sciamanesimo trasversale non è nemmeno verticale: lo sciamano non veste i panni del sacerdote, dell'interprete di un ipotetico punto di vista dei punti di vista, quello di Dio. A tal proposito, il prospettivismo sembra essere coerentemente anti-rappresentativo: difatti, non prevede una forma di rappresentazione di grado superiore a partire dalla quale diverrebbe possibile trattare ciascun mondo come un oggetto accessibile e confrontabile con gli altri mondi specie-specifici.

Se la serie sacrificale permette all'antropologia post-strutturale di porre il problema di una mediazione reale tra le differenze, una tale mediazione non annulla la differenza ma per così dire la mette in pratica. Come dice Viveiros de Castro, parafrasando Deleuze, divenire-giaguaro non significa diventare un giaguaro. L'attraversamento delle frontiere ontologiche non implica la cancellazione di tali frontiere: è compito nostro aggiungere che questo è logicamente l'unico modo per non stabilire semplicemente delle *nuove* frontiere. Da notare poi come la logica dell'operatore totemico non è stata semplicemente scalzata da quella sacrificale: le due sono poste come complementari. I divenire si possono stabilire solo all'interno di un campo abitato da differenze specie-specifiche che divergono e le cui combinazioni sono potenzialmente infinite. Lo sciamano incarna una tale

²⁴ "Nel mito, ogni specie di essere appare agli altri come appare a sé stessa (cioè come essere umano), mentre agisce nei confronti degli altri come se mostrasse già la propria natura distintiva e definitiva (come animale, pianta, o spirito)". E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 41.

²⁵ "Vorrei concludere osservando che il prospettivismo amerindio ha un punto 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". E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, cit., p. 49. Il corsivo è mio.

divergenza, ma per incarnarla ha bisogno che la divergenza non scompaia completamente. Il totemismo definisce le divergenze formali, classificandole secondo un metodo differenziale; il sacrificio pone delle mediazioni reali: in definitiva, per essere pensate correttamente le due dimensioni devono essere tenute assieme.²⁶

Ma allora cosa *fa* lo sciamano, se, come dicono Deleuze e Guattari, “una corrispondenza di rapporti non fa un divenire”?²⁷ La risposta viene sempre da loro: lo sciamano si allea con il giaguaro. Posta la complementarità dei due paradigmi opposti da Lévi-Strauss, quello totemico e quello sacrificale, la relazione *stabilita* dallo sciamano è quella di *alleanza o affinità*: ovvero, una relazione che eccede quella intra-specifica della filiazione, ma anche quella dell’identificazione, creando delle relazioni in eccesso, una nuova serie di differenze assolutamente innaturali o contro-naturali. Uno sciamano ha sempre un animale tutelare: ma la relazione che li lega non è la stessa che lega totem e gruppo sociale, non è quella della correlazione formale. Lo sciamano vede con gli occhi del suo animale tutelare: nello stesso modo in cui per vedere come un gatto bisognerebbe speri-mentarsi, provando a togliere il rosso, l’arancione, il marrone dal nostro spettro visivo. Il vampiro e la strega quando si trasformano non diventano semplicemente pipistrelli o gatti neri, al contrario stabiliscono grazie a una deformazione dei loro corpi specie-specifici, un’*alleanza* con un’altra specie. Il punto di vista dello sciamano non è dunque il risultato di un’addizione, non equivale a quello dell’essere umano più qualcos’altro: è una prospettiva differente, innaturale o contro-naturale, poiché come dice Viveiros de Castro lo sciamano *confonde le specie*²⁸, attualizzando quegli stessi sprazzi di indiscernibilità a cui il mito dà un accesso narrativo: e che cos’è poi il rito se non la messa in scena di ciò che di più significativo narra il mito? È per una tale capacità d’ibridazione che lo sciamano può tornare indietro e non rimanere bloccato nella muta, perché è costitutivamente a metà strada tra l’uomo e il giaguaro: questo suo sostare nella zona di indiscernibilità tra due specie gli permette di accedere al piano multinaturale dove ogni specie è soggetto; come dicono Deleuze e Guattari, “le partecipazioni, le nozze contro natura, sono la vera Natura che attraversa i regni”.²⁹

Abbiamo già visto che Viveiros de Castro definisce lo sciamanesimo nei termini di una diplomazia interspecifica. A questa sua affermazione potremmo tutta-

²⁶ “Fedele al mio *habitus* strutturalista persisto tuttavia nel pensare che la somiglianza sia un tipo di differenza; soprattutto, considero l’identità o la « medesimezza » come la negazione stessa della connessione”. E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 79.

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. 290; tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi Editore, Roma 2003, p. 296.

²⁸ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 136; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 144. Ho leggermente modificato la tr. it. « mescola delle specie »; « confonde le specie » mi sembra meglio esprimere l’elemento di *ruse*, di astuzia proprio allo sciamano quando perverte i rigidi confini specie-specifici, “confondendo le acque” della *doxa* amerindia, di una natura apparentemente immutabile.

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 295; tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 301.

via controbattere con la stessa obiezione con la quale si concludeva il paragrafo precedente: una tale diplomazia non è assieme stabilita e gestita da un'unica specie, la nostra? Prova ne sarebbe il fatto che gli sciamani sono umani. Ma le cose non stanno così: nel mondo amerindio, l'*agency* che fa dello sciamano un essere assolutamente singolare, è condivisa con altri membri parimenti singolari di altre specie. Gli esseri umani li riconoscono da alcune possibili deformazioni dei loro corpi specie-specifici: uno sciamano, uno scoiattolo albino, un albero piegato dal vento sono allora legati da una forma fondamentale di solidarietà e considerati degli intermediari privilegiati dei rapporti tra umani e non-umani.³⁰

5. *L'antropologo sciamanizzante*

Tutto il decimo capitolo di *Métaphysiques cannibales* sullo sciamanesimo trasversale è un grande omaggio al decimo piano di *Mille Plateaux*, 1730 – *Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile...* Mi pare tuttavia che vada privilegiata una lettura più attenta alle trasformazioni operate dall'antropologo brasiliano sul corpus lévi-straussiano che all'uso a volte mimetico del lessico deleuziano: o meglio, si tratta di pensare l'uso di *Mille Plateaux* esclusivamente in *funzione* dell'impulso post-strutturalista che Viveiros de Castro vuole dare all'antropologia.³¹ A questo proposito, la teoria del divenire è propriamente funzionale a trasformare lo strutturalismo non tanto in una teoria della pratica³², ma in una pratica *tout court*. Più radicalmente, la mia tesi è la seguente: *Viveiros de Castro intende trasformare l'antropologia in una pratica sciamanica*. Gli antropologi sono i nostri sciamani, a patto di intendere il ruolo di quest'ultimi secondo la definizione riportata precedentemente, quella di "esseri multinaturali per definizione e per funzione, [...] capaci di transitare nelle varie prospettive".

Abbiamo visto come la teoria del divenire renda spiegabile la relazione sacrificale, l'angolo morto dello strutturalismo lévi-straussiano: il problema in tale relazione consiste nel fatto che i termini si confondono, si trasformano l'uno nell'altro. I divenire deleuziani rendono allora ragione di queste trasformazioni reali; e lo sciamano le mette realmente in pratica. Ora, nello stesso modo in cui per Lévi-Strauss l'antropologo doveva ripercorrere le classificazioni totemiche

³⁰ "Cette communion des singuliers qui transcende les catégories peut être appelée *trassingularité*" Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 2019, p. 81. In questa bella etnografia dello sciamanesimo siberiano, Charles Stépanoff si confronta a più riprese con Viveiros de Castro: in particolare, l'antropologo francese afferma che in alcune società l'esplorazione dei mondi delle altre specie non è appannaggio dei soli sciamani, non è "confiscata" per usare le sue parole da degli specialisti, ma appartiene a tutti i membri della comunità. Ivi, pp. 416-418.

³¹ P. Charbonnier, *L'Anti-Narcisse de Viveiros de Castro*, La vie des idées (rivista on line del *Collège de France*), <https://laviedesidees.fr/L-Anti-Narcisse-de-Viveiros-de.html>.

³² P. Maniglier, *Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique*, Revue de Métaphysique et de Morale, n°1/2005, pp. 89-108.

della *pensée sauvage*, per Viveiros de Castro l'antropologo deve ripercorrere le metamorfosi interne al multinaturalismo. Ma la modalità di questi due percorsi, di questi due "inseguimenti" è radicalmente diversa. La corrispondenza tra la serie naturale e quella sociale è isomorfa: pertanto, per ripercorrerla fedelmente sarà sufficiente attuare un'analisi formale. La stessa cosa non può dirsi invece per le trasformazioni sacrificali.

Lo abbiamo già visto assieme con l'incorporazione, la muta e la metamorfosi: le relazioni che determinano le pratiche di interscambiabilità delle prospettive sono reali. *Ergo* se l'antropologo vuole ripercorre fedelmente tali relazioni deve divenire-*native*. L'interpretato prende allora il posto dell'interpretante, o meglio scompaiono entrambi, per le stesse ragioni per le quali divenire-giaguaro non significa per un uomo divenire un giaguaro. Coerentemente con alcuni elementi del prospettivismo che abbiamo ripercorso nella prima parte del contributo, un tale divenire permette al discorso antropologico di Viveiros de Castro di uscire dal cerchio della rappresentazione.³³ Il discorso antropologico non deve più rappresentare il mondo indigeno, perché così facendo continuerebbe kantianamente ad applicare le stesse categorie, le sue categorie, a del materiale empirico sempre nuovo. Come dice protretticamente l'antropologo, *non si tratta più né di spiegare né di interpretare, ma bisogna moltiplicare, sperimentare*.³⁴

L'anti-Narciso ha allora il compito di illustrare la tesi secondo cui tutte le teorie antropologiche non banali sono *versioni* di pratiche di conoscenza indigene; queste teorie si pongono, in questo modo, in forte continuità strutturale con le prammatiche intellettuali dei collettivi che si trovano storicamente in "posizione d'oggetto" nei confronti della disciplina.³⁵

Su questo punto Lévi-Strauss è il vero e proprio precursore: scegliendo di adottare per l'antropologia lo stesso metodo di classificazione del pensiero selvaggio, è infatti riuscito a porsi "in continuità strutturale con le prammatiche intellettuali" delle popolazioni prese ad oggetto dei suoi studi. Ma una volta accettato il postulato anti-rappresentativo dell'incommensurabilità tra i punti di vista, Viveiros de Castro, deve riconoscere al *native* un'alterità assoluta: un'alterità che egli pensa nei termini del suo prospettivismo amerindio, ovvero in termini *ontologici*.³⁶ Non

³³ "Il dispositivo anti-rappresentativo per eccellenza di *Mille piani*, quello che blocca il lavoro della rappresentazione, è il concetto di divenire". E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 133; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 142.

³⁴ E. Viveiros de Castro, *O nativo relativo*, « Mana », 8, 1, aprile 2002; trad. it. *Il nativo relativo*, in R. Brigati, V. Gamberi (ed.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., pp. 127-128.

³⁵ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 6; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 30.

³⁶ Sulle valenze politiche di un tale gesto teorico si veda il manifesto di E. Viveiros de Castro, M. Holbraad, M. A. Pedersen, *The Politics of Ontology*, January 13, 2014, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Inoltre, rinvio il lettore alla polemica, antropologicamente e filosoficamente feconda, che oppone l'antropologo David Graeber a Viveiros de Castro, in particolare D. Graeber, *Radical alterity is just another way of saying "reality"*. *A reply to Eduardo Viveiros de Castro*, "HAU. Journal of Ethnographic Theory", 2015, 5 (2), p. 34.

tratterò in questa sede il problema, o meglio “la voragine” disciplinare che questa posizione apre³⁷: ci basti considerare il paradosso secondo il quale il mondo amerindio è pensato dall'antropologo brasiliano negli stessi termini di autonomia ontologica del mondo proiettato da un punto di vista specie-specifico, poiché entrambi sarebbero in definitiva debitori della concezione deleuziana dell'alterità.³⁸

Ora, *se i divenire dello sciamano rendono possibile la comunicazione tra mondi altri, le sperimentazioni dell'antropologo devono consistere in dei divenire*. Come per lo sciamano non si tratta semplicemente di rendere intelligibile, di attualizzare il punto di vista del giaguaro, ma piuttosto di dare corpo ad una nuova relazione, e dunque ad un mondo in eccesso rispetto alla totalità dei mondi naturali; per l'antropologo si tratterà allo stesso modo di moltiplicare i mondi culturali: è l'ibrido innaturale tra teoria e pratica, tra filosofia e etnografia che dovrebbe permettere all'antropologo di non riportare l'Altro al Sé. Per queste ragioni, possiamo affermare che Viveiros de Castro “sciamanizza”. Un'obiezione sorge tuttavia spontanea: l'antropologia sciamanizzante non finisce logicamente per confutare il prospettivismo? Il *native* non è il mio Altro, ma il mio Stesso, dal momento che possediamo lo stesso corpo specie-specifico; negare questa posizione implica l'affermazione di multiculturalismo. A quest'ultimo proposito, lo sciamano occupa il ruolo del *mediatore naturale*, proprio perché riesce a gestire le relazioni tra umani e non-umani; ma l'antropologo non finisce allora per occupare semplicemente il ruolo del *mediatore culturale*, per rivestire il quale non sembra aver bisogno di nessuna metamorfosi o sperimentazione? Lasceremo queste obiezioni prive di risposta, come ne abbiamo taciute altre.

Ci basti lasciare aperte per il lettore le aporie e le contraddizioni disciplinari di una teoria “innaturale” o “contro-natura” anche perché radicalmente multidisciplinare o meglio anti-disciplinare. Se la metamorfosi passa sempre per l'ibridazione tra le specie, l'esercizio di una tale pratica, applicata a delle barriere disciplinari sempre più trascendenti, non può non essere riconosciuta all'opera dell'antropologo sciamanizzante Eduardo Viveiros de Castro.

³⁷ Si tratta del problema fondamentale dell'incommensurabilità tra le culture, su questo punto si veda A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, pp. 228-237.

³⁸ “L'Altro deleuziano è il concetto stesso di punto di vista [...] Per caratterizzarlo, ricordiamo nuovamente l'Altro deleuziano. Altro è l'espressione di un mondo possibile” E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 166-168; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 169-171. Aggiungiamo che l'uso metodologico e l'uso descrittivo che l'antropologo brasiliano fa del concetto deleuziano di *Autru* meritano di essere distinti e, solo in un secondo momento, di essere chiariti ulteriormente rispetto alle dichiarazioni di Viveiros de Castro. Il bel congresso organizzato a Pisa da Fabio Dei e da Luigigiovanni Quarta il 16 e 17 dicembre 2019 mi ha dato la possibilità di discutere in maniera proficua una prima formulazione di questo problema.