

**«Penser autrement»,
ovvero l'impresa filosofica di un antropologo**
Luigigiovanni Quarta (Università di Pisa)
luigigiovanni.quarta@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 15/09/2019 - Accettato: 20/05/2020

English title: «*Penser autrement*». *The philosophical endeavour of an anthropologist*

Abstract: In the theoretical works of Eduardo Viveiros de Castro I would to stress two main aspects: we find a philosophical position that transfigure the anthropological matter derived from the fieldwork and, on the other hand, we may identify an anthropological position that nourish a long tradition of philosophical reflections. In other words, I would to suggest that in his intellectual challenge we rediscover the entire debate about ontology and epistemology. Against the hermeneutics tradition of anthropology and against the platonic and cartesian philosophy, the concept of immanence leads the brasilian anthropologue to change perspective on philosophical interpretation and onthological dimension of social facts. But I also would to suppose that the same perspective might be the origin of anthropology's death.

Keywords: Perspectivism; Myth; Ernesto de Martino; Eduardo Viveiros de Castro; Hermeneutics.

Sommario: 1. Premessa; 2. Gli antropologi e l'altro: un problema vecchio quanto l'antropologia; 3. Eduardo Viveiros de Castro: ciò che non basta; 4. Il mito è immanenza; 5. Conclusioni: l'attentato all'antropologia.

1. *Premessa*

Nelle prime pagine di *Métaphisiques cannibales*, il testo di Eduardo Viveiros de Castro forse maggiormente noto al pubblico specialistico e non, l'autore pone chiaramente quale sia l'intento della sua impresa teorica, intento che può riassumersi nei termini di un totale rinnovamento del metodo e delle finalità dell'antropologia. Scrive Viveiros de Castro:

Una nuova antropologia del concetto [...] che contro-effettua un nuovo concetto di antropologia, attraverso il quale la descrizione delle condizioni di autodeterminazione ontologica dei gruppi studiati prevale in modo assoluto sulla riduzione del pensiero umano (o non umano) a un dispositivo di riconoscimento: classificazione, predicazione, giudizio, rappresentazione... L'antropologia come "ontografia comparativa" [...] – questo è il vero punto di vista dell'immanenza.¹

All'interno di queste poche righe è contenuto tanto il feroce attacco che l'antropologo brasiliano ha mosso, in tutte le sue opere, contro l'impianto storicamente sedimentato – e in particolare contro la tradizione ermeneutica – dell'antropologia occidentale quanto la proposta di rinnovamento della stessa disciplina che, utilizzando un lessico deleuziano, dovrebbe trasfigurarsi in un'antropologia del concetto garantita dal situarsi su un piano di pura immanenza.

Non è compito di questo saggio quello di addentrarsi nella correttezza dell'uso del lessico e delle categorie deleuziane nell'opera di Viveiros de Castro. Piuttosto, assumendo il piano di immanenza² come punto concettuale di svolta da introdurre nell'analisi dei contesti "altri", si tratta di indagare *in primis* la consistenza interna del modello proposto e, conseguentemente, le ricadute puramente epistemologiche che un modello di questo tipo comporta all'interno di una disciplina. Se la ricerca e il testo che ne deriva sono un'indagine – nel senso letterario dell'opera poliziesca –, si tratterà di svelare se sia stato effettivamente compiuto un delitto e, eventualmente, chi ne sia il colpevole. Per dare un'anticipazione che spero non danneggi la *suspence*, in questo caso un delitto c'è e l'assassino non è il maggiordomo: è l'antropologo. Che poi questo assassinio possa effettivamente produrre conseguenze positive se ne discuterà solo alla fine.

2. *Gli antropologi e l'altro: un problema vecchio quanto l'antropologia*

L'accusa di un pensiero colonizzatore occidentale, che fagocita il soggetto della sua interlocuzione – l'indigeno – e lo riduce a un semplice oggetto di conoscenza, privandolo del suo proprio statuto conoscitivo, è un tema indissociabile dallo sviluppo stesso dell'antropologia e certamente Viveiros de Castro non è stato il primo ad affrontare la questione. Vale la pena provare a segnalare un possibile panorama di riferimenti, con esiti differenti da quelli raggiunti dall'antropologo brasiliano, per disegnare i contorni di una questione che ha accompagnato tutto il sapere antropologico quasi dai suoi albori.

Pur con toni molto più pacati e decisamente meno de-colonizzatori, già Edward Evans-Pritchard si poneva la domanda. Certo, in termini puramente

¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Press Universitaire de France, Paris 2016, p. 7.

² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de minuit, Paris 1991/2005; G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in Id., *Deux régimes de fous*, Les Editions de minuit, Paris 2003, pp. 359-363. Vedi anche, C. D'Aurizio, *L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo*, infra.

epistemici, disinteressandosi della storicità dei soggetti che davano corpo al suo sapere. Ma in alcune pagine intense della sua etnografia sulla stregoneria Zande³ l'antropologo britannico avanzava, sebbene non esplicitamente, un dubbio: descrivendo una notte passata tra gli Azande raccontava di aver osservato una sfera luminosa che si muoveva, sicura, attraverso il villaggio. La sua esperienza coincideva precisamente con la descrizione che gli Azande gli avevano fatto della stregoneria. Aveva forse assistito a un attacco stregonesco? Detto in altri termini: la stregoneria, analizzata in quel testo come dispositivo funzionale di una comunità, era qualcosa *di più* di un "semplice" espediente culturale?

In tempi più recenti – a partire almeno dalla fase di decolonizzazione e con la pubblicazione dei diari privati di Bronislaw Malinowski, fondatore della moderna antropologia culturale⁴ – gli antropologi sono stati obbligati a porsi una domanda squisitamente epistemologica su alcune problematiche metodologiche del proprio lavoro. Sul senso ultimo dell'antropologia: il nodo essenziale era – resisi conto della dimensione "traduttiva" dell'opera antropologica – riflettere sulle condizioni di possibilità dell'indagine antropologica. È su queste basi che Clifford Geertz avanzava un nuovo concetto "semiotico" di cultura e proponeva un rapporto antropologico molto differente. Il problema era specificatamente ermeneutico, come scriveva lucidamente nel saggio di apertura di *Interpretazione di culture*:

In un posto come il Marocco, ciò che impedisce a quelli di noi che sono cresciuti facendo altri ammiccamenti o badando ad altre pecore, di capire che cosa fanno gli uomini, non è ignorare come operano i processi cognitivi [...] quanto la mancanza di familiarità con l'universo immaginativo entro il quale i loro atti diventano segni. Dato che si è evocato Wittgenstein, si può anche citarlo. [...] «Noi non *capiamo* gli altri. (E non perché non sappiamo cosa si dicono). Non riusciamo a metterci nei loro panni». [...].

Normalmente non è necessario definire in modo tanto sofisticato che l'oggetto dello studio è una cosa e lo studio di esso un'altra cosa [...]. Tuttavia, dato che nello studio della cultura l'analisi penetra nell'oggetto stesso [...] il confine tra la cultura [...] come fatto naturale e la cultura [...] come entità teorica tende a divenire confuso. [...] In breve, gli scritti antropologici sono essi stessi interpretazioni, e per di più di secondo o di terzo ordine. [...] Sono quindi invenzioni, invenzioni nel senso che sono "qualcosa di fabbricato", "qualcosa di confezionato" [...]. Sebbene la cultura esista nella stazione commerciale, nel forte sulla collina o nei pascoli di pecore, l'antropologia esiste nel libro, nell'articolo, nella conferenza, nella mostra al museo o, talvolta, ai giorni nostri, nel film. Rendersi conto di questo significa comprendere che nell'analisi culturale, così come nella pittura, non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo.⁵

³ Cfr. E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

⁴ Cfr. B. Malinowski, *A Diary in the strict sense of the term*, Stanford University Press, Palo Alto 1989.

⁵ C. Geertz, *Verso una teoria interpretativa della cultura*, in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 21-25. Per un'attenta trattazione dell'ermeneutica geertziana, cfr. R. Malighetti, *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, UTET, Torino 2008.

Da qui, l'ovvia domanda geertziana: cosa fa un antropologo? Scrive! In questa opzione teorico-pratica si istituisce un'evidente quanto incolmabile differenza tra l'antropologo e i soggetti del suo incontro etnografico. Una differenza talmente ampia che i soggetti sono immediatamente ricondotti ad agenti di produzione e riproduzione di significati che vanno a comporre quell'esile tela – la cultura, appunto – che costituisce l'orizzonte dello sguardo dell'antropologo. E che questi, alla fine, cercherà di interpretare attraverso un testo. Di mezzo, tra l'antropologo, la cultura indigena e l'etnografia, ci sono le rappresentazioni e i significati, oggetti concettuali ambigui la cui pienezza di senso non può mai essere attinta ma verso la quale ci si muove per approssimazione. Tra noi e gli altri – vicini o lontani che siano – c'è sempre un sottile diaframma che segna il confine dell'alterità: è la cultura, ovvero il campo (la rete) dei significati. L'opzione ermeneutica è dunque un cammino di avvicinamento che non porta mai a “capire” gli altri ma, al più, a poterli “dire” convinti che, alla fine dell'operazione interpretativa, ci sarà sempre un resto, un residuo inattingibile, uno scarto di senso senza il quale non si potrebbe dare né l'istituzione della separazione Io/Altro né l'impresa antropologica. Questo scarto, tuttavia, non crea alcun problema all'antropologo americano. Non è un granello fastidioso nella macchina antropologica ma, anzi, è il punto di partenza e la legittimazione di un'intera operazione metodologica. Come dirà qualche anno più tardi, per fare una buona etnografia della stregoneria non si può essere né strega né geometra. Nel primo caso non si riuscirebbe a mettere in atto quella mossa di lateralizzazione fondamentale per la comprensione interpretativa del fatto culturale – la strega è attraversata da quei significati che dovrebbe poter spiegare, e dunque ne è anche determinata; nel secondo, si sarebbe completamente estranei alle «tonalità peculiari» di quell'orizzonte di significato che è la stregoneria.⁶ L'antropologo è quindi quel soggetto particolare che riesce, accettando una variabile cessione di senso, a intrufolarsi nei significati altrui – a differenza del geometra – senza lasciar-sene pienamente determinare – evitando di divenire una strega.⁷

Operazione molto simile, ma ripensata da una differente prospettiva, è quella di Michel de Certeau che tanto per la storia, quanto per l'antropologia – e sicuramente anche per la teologia – non ha mai smesso di interrogarsi su quale sia la possibilità di intercettare l'altro. Che l'altro sia Dio, un indigeno o una posseduta di Loudun, la domanda sulla possibilità di parlare dell'incontro è il grande quesito di fondo che attraversa i lavori dell'intellettuale francese. E come in Clifford Geertz, anche in Michel de Certeau la scrittura assume un carattere fondativo. La scrittura dice, «produce, preserva, coltiva “verità” non periture, si articola su un

⁶ Id., «Dal punto di vista dei nativi»: sulla natura della comprensione antropologica, in Id., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 73.

⁷ Non distante da questa prospettiva, sebbene ancora più radicale, è quella esposta dagli antropologi della cosiddetta “svolta riflessiva”, che tanto hanno discusso e scritto sul ruolo dell'antropologo come scrittore e sulle aporie insite nel tentativo comprendete nell'incontro etnografico. Cfr. J. Clifford, G.E. Marcus, a cura di, *Scrivere le culture. Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma 2016; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

brusio di parole svanite non appena enunciate, perse dunque per sempre. Una “perdita” irreparabile è la traccia di queste parole nei testi di cui sono l’oggetto. È così che sembra scriversi una relazione con l’altro». ⁸ Il moto che conduce l’uomo all’incontro con l’alterità necessita di una tecnica ambivalente, che accoglie in sé il senso dell’imperituro ma anche quello dell’assenza. La parola indigena non può esistere, per noi, se non attraverso la sua trasfigurazione. De Certeau usa, in modo molto puntuale, questa parola: trasfigurazione. Non c’è traduzione, né semplicemente trasformazione. C’è una rivoluzione del senso, forse, perché la “figura” del pensiero indigeno deve diventare altro da sé per poter superare il suo essere mortale. Ogni incontro con l’altro presuppone questo cambio di figura. È un incontro asimmetrico, in cui non vengono investite le stesse armi e non c’è consenso sul risultato. La ricerca dell’antropologo – o del teologo, o dello storico – è una ricerca che, per raggiungere la sua acme, non può lasciare intatto l’altro ma lo deve accogliere e consumare, dandogli vita in una forma nuova, in una forma che non ha fine. In questo processo trasfigurativo l’altro non esiste più come identico a sé: non è, cioè, l’oggettivamente “altro”. La scrittura antropologica preserva qualcosa che, in fondo, non è la stessa cosa che si è incontrata. Ma – e questa è la grandezza di questa azione ermeneutica – di essa si tenta di restituire il senso profondo, un senso che si radica nella storia e da essa non potrà mai più essere espunto. Un’operazione – si potrà dire – coloniale. Un’operazione, cioè, che non ha rispetto dell’altro utilizzandolo come mezzo per espandere il proprio orizzonte conoscitivo. Michel de Certeau ne è pienamente consapevole ma, altrettanto lucidamente, riconosce nel meccanismo trasfigurativo la condizione di possibilità – l’unica condizione di possibilità – intrinseca nella storia e nell’antropologia. Come nella teologia negativa, l’Altro è sempre totalmente altro e di esso non si dà conoscenza ma solo esperienza. Questa esperienza deve poi attraversare i vincoli di un sapere – quello prodotto dall’analitica e dalla scrittura – che lo renderanno qualcosa di nuovo. L’unico oggetto che, tuttavia, ci è dato contemplare. Il rapporto è dialettico. La voce dell’altro è il reale senza il quale non esisterebbe nessuna possibilità scientifica. E la tecnica dell’antropologo appartiene al mondo delle sue rappresentazioni. Nell’incontro tra queste realtà si genera un sapere circolare che non ha fine e che necessita tanto della voce effimera dell’altro quanto del modello imperituro della storia. Scrive acutamente de Certeau:

Il selvaggio diventa la parola insensata che rapisce il discorso occidentale, ma che, proprio a causa di ciò, fa scrivere indefinitamente la scienza produttrice di senso e di oggetti. Il posto dell’altro, che esso rappresenta, è, dunque, doppiamente “favola”: in quanto frattura metaforica [...] e in quanto oggetto da comprendere [...]. Un dire arresta lo scritto [...] e costringe a estendere la produzione – fa scrivere.⁹

⁸ M. de Certeau, *Etno-grafia. L’oralità, o lo spazio dell’altro: Léry*, in M. de Certeau, *La scrittura dell’altro*, a cura di S. Borutti, U. Fabietti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 32-33.

⁹ Id., *La scrittura dell’altro*, a cura di S. Borutti, U. Fabietti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 63 e sgg. Per un recente e approfondito lavoro su Michel de Certeau, cfr. A. Sobrero, *La macchina antropologica. Michel de Certeau: l’invenzione del quotidiano (prima parte)*, *Lares*,

Un ultimo antropologo che ritengo fondamentale affrontare rispetto al problema del rapporto che l'antropologia ha instaurato con l'alterità è Ernesto de Martino. In particolare, nelle riflessioni avanzate nell'opera postuma *La fine del mondo*.¹⁰ L'argomentazione di de Martino si muove negli interstizi prodotti da due possibili approcci che, fino a quel momento, avevano segnato l'andamento dei lavori antropologici: da una parte, un'impostazione tendenzialmente etnocentrica; dall'altra, una che procedeva verso un relativismo assoluto. In entrambe queste possibilità si nascondono insidie non indifferenti. L'etnocentrismo tende infatti a coprire l'esperienza dell'alterità deformandola completamente e assumendola nei termini categoriali della cultura dell'antropologo. L'altra cultura rischia di scomparire definitivamente, astratta e incasellata in significati culturali che non le appartengono o, peggio, ricondotta in uno spazio puramente epistemologico, all'interno del quale produrre giudizi sulla sua consistenza teorica. La stregoneria è vera o è falsa? La risposta non potrà che essere negativa.¹¹ L'opzione relativista, invece, incorre nel rischio opposto, cioè quello di ipotizzare una necessaria auto-deprivazione, da parte dell'antropologo, per recarsi sul campo scevro da ogni condizionamento aprioristico, evitando così il rischio di deformare l'esperienza etnografica. L'assunto di partenza è una lettura forzata (ed essenzializzata) dei concetti wittgensteiniani di "forma di vita" e "gioco linguistico", ipotizzando che ogni contesto culturale sia una forma di vita a sé stante, organizzata in maniera autonoma, che conferirebbe un significato unico a ogni fatto culturale al suo interno.¹² L'auto-deprivazione, tuttavia, metterebbe l'antropologo nell'imbarazzante condizione di non poter *de facto* muovere analisi alcune, sprovvisto com'è di categorie analitiche. È la condizione che de Martino considera, con una metafora potente, simile a quella del presentarsi di fronte all'alterità nudi come vermi. Entrambi i rischi, tuttavia, nascono da un dato fattuale che è l'inizio di ogni possibilità antropologica: «al centro della ricerca etnografica sta oggi, come ai tempi delle scoperte, l'incontro etnografico».¹³

2, pp. 229-264; Id. La macchina antropologica. Michel de Certeau: l'invenzione del quotidiano (seconda parte), *Lares*, 3, pp. 17-47. Sul rapporto tra oralità e scrittura nell'opera di Michel de Certeau, cfr. L. Quarta, *Parole di suono e parole di carta. Su oralità e scrittura*, in *Cultura, scuola, educazione. La prospettiva antropologica*, a cura di F. Dei, Pacini Editore, Pisa 2018, pp. 117-162.

¹⁰ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002.

¹¹ A questo proposito, risultano illuminanti le critiche mosse da Wittgenstein all'impostazione analitica di Frazer. Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975. Cfr. anche, Id., *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999; Id., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.

¹² Una posizione così radicale la si trova in alcuni autori che, tra gli anni Sessanta e Settanta, sono intervenuti su un dibattito di carattere epistemologico sul concetto e sulle forme della razionalità. In particolare, cfr. P. Winch, *Comprendere una società primitiva*, in *Ragione e forme di vita*, a cura di F. Dei, A. Simonicca, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 124-181. Si veda anche, F. Dei, A. Simonicca, *Introduzione. Razionalità e relativismo in antropologia*, in *Ragione e forme di vita*, a cura di F. Dei, A. Simonicca, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 13-88.

¹³ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 389.

Quest'incontro apre lo spazio del paradosso, come scrivevo poco sopra, perché sembra prestarsi a due sole possibilità: o la riduzione dell'altro al medesimo – dunque, l'etnocentrismo; o la riduzione del medesimo all'altro – dunque un (impossibile) relativismo assoluto. Per riprendere le suggestive immagini geertziane, o il geometra o la strega. Ma qui Ernesto de Martino indica una terza via, che si insinua tra le due del paradosso offrendoci una soluzione che faccia salvi tanto il sapere antropologico quanto l'essenza dell'incontro. Che faccia salvo, cioè, il soggetto nella storia: non più un unico soggetto conoscente, l'antropologo, che oggettiva il soggetto altro ma due soggetti, entrambi profondamente immersi nella storia, ovvero nelle infinite possibilità in cui l'umano può darsi. «L'unico modo di risolvere questo paradosso», scrive de Martino

è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del “proprio” e dell’“alieno”. L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia alinea è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il “proprio” e l’“alieno” sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo dunque, a partire dal quale anche “noi” avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'essere uomo ha avuto l'occidente.¹⁴

In de Martino, allora, lo scandalo dell'incontro etnografico assume le proporzioni di quel fondativo impegno antropologico ben descritto nei termini del *regard éloigné* o del “giro lungo”, formulazioni rispettivamente di Claude Lévi-Strauss e di Clyde Kluckhohn. L'ampliamento dell’“orizzonte storiografico” è, cioè, un esercizio costante, per dirla in termini bourdieusiani, di denaturalizzare ciò che la cultura addomestica nell'ordine del quotidiano, producendo naturalizzazioni di ciò che, nell'esperienza etnografica, si rivela essere una costruzione culturale. In questo cammino ci si riconosce appartenenti alla schiera dell'umano, valorizzando la differenza come una possibilità storicamente situata attraverso la quale l'uomo si dà forma e si costituisce come tale. Ciò che resta delle varie forme dell'umano non è la differenza: al contrario, il riconoscimento nell'incontro della differenza come appartenente a un medesimo movimento di costruzione del sociale è ciò che permette all'antropologo di mettere sé stesso in prospettiva senza eliminare l'alienità del suo altro. In fondo, qualsiasi cultura, anche quella dell'antropologo che scrive “il punto di vista dell'indigeno”, risponde allo stesso

¹⁴ *Ivi.*, p. 391.

imperativo che è quello di trascendere nel valore – cioè, nell'edificazione dell'uomo, nell'ordine culturale – il caos della datità del mondo.

3. *Eduardo Viveiros de Castro: ciò che non basta*

Se, come si è visto, il problema epistemologico che si ingenera nel rapporto tra l'antropologo (e il suo sapere) e il nativo (e il suo discorso) e le pratiche che coinvolgono questo rapporto (scrivere, da una parte, e vivere, dall'altra) sono sempre state un tema al cuore dell'antropologia, nella prospettiva di Eduardo Viveiros de Castro le soluzioni progressivamente avanzate dagli antropologi occidentali risultano, per vari motivi, insufficienti. La prospettiva critica assunta dal brasiliano si può circoscrivere, credo senza tema di eccessive riduzioni, al fatto – in parte inoppugnabile – dell'incapacità antropologica di cogliere “fino in fondo” il discorso indigeno. Cioè, detto altrimenti, il pensiero indigeno che, come scrive acutamente Roberto Brigati in un suo recente saggio dedicato alla svolta ontologica, assume in Viveiros de Castro le proporzioni di un vero sapere filosofico.¹⁵ «Abbiamo qui un'antropologia che [...] rivendica non per sé stessa, ma per i propri oggetti di studio uno *status* filosofico a pieno titolo. Non più “cosmologie”, un termine che di per sé è già una messa a distanza, né tanto meno mitologie [...] ma ontologie, *sistemi* [...] di pensiero. Il pensiero selvaggio è diventato grande e osa chiedere un posto al tavolo di Plotino e di Leibniz». ¹⁶ In questo troviamo il senso dell'intera operazione viveirosdecastriana, cosa che condurrà l'antropologo ad avanzare la necessità, come si è visto all'inizio di questo lavoro, di una trasformazione metodologica essenziale: non più etnografie ma ontografie. Prima di affrontare più da vicino il tema di cosa voglia significare, in questo contesto, parlare di ontografie, cerchiamo di comprendere meglio quali siano i residui di colonialismo intellettuale rinvenuti da Viveiros de Castro nelle grandi soluzioni avanzate dai suoi colleghi nella seconda metà del Novecento.

Come puntualizza Brigati, il centro essenziale di questa impresa intellettuale è quello di eliminare ogni possibilità di “messa a distanza” del pensiero dell'altro, di rimettere al centro della riflessione il fatto che il sapere indigeno è un sapere sistematicamente strutturato, praticato costantemente da soggetti, e non riducibile a un oggetto di analisi del nostro pensiero. Il pensiero indigeno ingaggia nella storia uno scontro con il nostro pensiero, rivaleggiandovi sul piano della metafisica. Non è, allora, qualcosa che va categorizzato, secondo le nostre modalità, per farne oggetto di studio ma, al più, un “sistema” da affrontare, con cui fare i conti. Vale la pena riflettere sulla proposta di Eduardo Viveiros de Castro a partire da una lunga citazione tratta da uno dei suoi testi teorici più sistematici e ap-

¹⁵ Cfr. R. Brigati, *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

¹⁶ *Ivi.*, p. 302.

profonditi, in cui l'autore tenta un superamento definitivo di tutta la tradizione fenomenologica ed ermeneutica, apparentemente consustanziali all'antropologia contemporanea. Egli scrive:

L'idea antropologica di cultura colloca l'antropologo in una posizione di uguaglianza col nativo, implicando che ogni conoscenza antropologica di un'altra cultura è culturalmente mediata. Tale uguaglianza è tuttavia, in prima istanza, semplicemente empirica, o *de facto*: essa indica la comune [...] condizione culturale dell'antropologo e del nativo. La relazione differenziale dei due con le rispettive culture, e perciò con le *reciproche* culture, è tale che l'uguaglianza di fatto non implica un'uguaglianza di diritto, un'uguaglianza sul piano della conoscenza. L'antropologo solitamente ha un vantaggio epistemologico sul nativo. Il discorso del primo non si situa sullo stesso piano del discorso del secondo: il senso stabilito dall'antropologo dipende dal senso del nativo, ma è il primo che detiene il senso di questo senso: è lui che lo spiega e lo interpreta, lo traduce e lo introduce, lo testualizza e contestualizza, lo giustifica e lo significa. La matrice relazionale del discorso antropologico è ilomorfica: il senso dell'antropologo è la forma, quello del nativo la materia. Il discorso del nativo non è detentore del senso del proprio senso. Di fatto, come direbbe Geertz, siamo tutti nativi; ma di diritto, qualcuno è sempre più nativo di qualcun altro. [...] Che cosa accade se rifiutiamo al discorso dell'antropologo il suo vantaggio strategico rispetto a quello del nativo? [...] Traduttore traditore, si usa dire; ma che succede se il traduttore decide di tradire la propria lingua? [...] Se, invece di postulare con indulgenza che siamo tutti nativi, portassimo alle ultime, e debite, conseguenze la scommessa opposta: che cioè siamo tutti "antropologi" [...] – e non già qualcuno più antropologo di altri, ma proprio ognuno a suo modo, il che vuol dire in modi molto diversi?¹⁷

La torsione che viene richiesta all'antropologia è essenziale e la radicalità della relazione tra antropologia e discorso nativo viene condotta alle estreme conseguenze. La presa che l'antropologia ha sul sapere altro è garantita da un movimento di ablazione. L'altro deve essere cancellato nella sua alterità per poter diventare oggetto di un discorso che gli conferisce, certo, un senso; un senso, tuttavia, che non è mai il suo proprio ma che risulta da una sistematica opera di trasmutazione. Un'opera infedele nel duplice senso di restituire una *fictio* inautentica e di non rispettare le "buone" regole di ingaggio di una qualsiasi relazione. Regole che potrebbero essere semplificate in una massima morale: prendere l'altro seriamente. La prospettiva nativa, tuttavia, pone seri problemi alla realizzazione di questa pratica poiché se, come scrive Geertz, l'etnografia è scrittura (dell'antropologo e non del nativo) o, come afferma Viveiros de Castro, essa consiste in una «qualsiasi pratica di senso»¹⁸ (dell'antropologo e non

¹⁷ E. Viveiros de Castro, *Il nativo relativo*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati, V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 109-110. Per un approfondimento più puntuale degli autori e dei temi della cosiddetta "svolta ontologica", e in particolare dell'opera di Eduardo Viveiros de Castro, cfr. A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano 2018.

¹⁸ *Ivi.*, p. 107.

del nativo) lo scarto che si genera tra la pratica antropologica e la pratica nativa genera una frattura insanabile. Nella via segnata da Clifford Geertz, questo scarto aiuta a conferire un senso più profondo, decifrabile attraverso la prassi ermeneutica, ai significati che costituiscono l'ordine del culturale. In quella di de Martino, invece, l'esperienza della differenza, l'esperienza di questo scarto indicibile, apre la possibilità di intravedere la molteplicità che costituisce il fondo comune che è l'umano. Da una parte, siamo nel regno delle rappresentazioni; dall'altra, invece, nell'esistenzialismo fenomenologico. Per Viveiros de Castro entrambe queste visioni del mondo – che, vale la pena sottolinearlo, credo offrano due modalità analiticamente corrette per affrontare il problema dell'alterità – sono deficitarie. Entrambe ridurrebbero al silenzio l'alterità. Nel primo caso il silenzio è prodotto per il tramite del concetto di rappresentazione, imposto a mondi culturali che potrebbero semplicemente fare a meno di questo concetto. Dunque, forza i soggetti altri all'interno di griglie concettuali che le annichiscono. O, almeno, non sono in grado di far parlare questi soggetti che diventano una voce oggettivata che parla una lingua che non è la loro. In più, il concetto di rappresentazione crea una superfetazione di mondi. Il linguaggio, attraverso le rappresentazioni, si insinua come diaframma tra soggetto e mondo e istituisce una separazione originale che è quella del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto. Una separazione che, correttamente, Viveiros de Castro fa risalire alla filosofia platonica e cartesiana, e, aggiungerei, agostiniana. Il mondo delle rappresentazioni ingiunge una separazione – quella che viene comunemente definita *Grand Partage*¹⁹ – non solo epistemologica (una soggettività cognitiva che si costituisce attraverso la sua capacità di “dire” la materia) ma anche ontologica. Il problema non è il dualismo ontologico in sé ma il fatto che esso non possa essere utilizzato come sistema analitico (e ancor prima, metafisico) per dare ragione di altre metafisiche, come quelle native amerindiane di cui si occupa l'antropologo brasiliano.

Nel secondo caso, invece, la valorizzazione della differenza come momento di appercezione della comune umanità data nella sua possibilità di essere “altra” – la differenza parla, in fondo, di un orizzonte morale e culturale condiviso, dell'u-

¹⁹ Riflettendo sulla costruzione e la distribuzione dei contenuti del Museo di Storia Naturale di La Plata, Philippe Descola ci fornisce un'ottima immagine di quale sia il *primum movens* del dispositivo del *Grand Partage*: «Per caricaturale che sembri, questo microcosmo a due piani riflette chiaramente l'ordine delle cose che da almeno due secoli ci governa. Sul basamento maestoso della Natura, con i suoi sottoinsiemi manifesti, le sue leggi inequivocabili e i suoi limiti ben circoscritti, poggia il gran bazar delle culture, la torre di Babele delle lingue e dei costumi, la specificità umana incorporata nell'immensa varietà delle sue manifestazioni contingenti. Certo, sono molti gli spiriti saggi che vedono in questo curioso edificio un'illusione di prospettiva: osservato nel suo aspetto universale, il mondo diventa natura; osservato nei suoi aspetti particolari, diventa storia» (P. Descola, *Oltre la natura e la cultura*, in S. Consigliere, a cura di, *Mondi multipli I*, Kaiak Edizioni, Roma 2014, pp. 39-61, p. 41). Sul concetto di *Grand Partage*, cfr., più diffusamente, P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005. Da un punto di vista più filosofico – e politicamente marcato –, cfr. I. Stengers, *La grande partizione*, in S. Consigliere, a cura di, *Mondi multipli I*, Kaiak Edizioni, Roma 2014, pp. 129-145.

mano, appunto – fa sì, secondo Viveiros de Castro, che proprio la differenza venga così assorbita ed eliminata. Alla fine, la visione demartiniana risulterebbe un tentativo di rendere l'altro un po' meno altro poiché i meccanismi che sono al lavoro in quel contesto sono contingentemente differenti ma universalmente identici. Il culturale – nella sua specifica declinazione del multiculturalismo – è, come per il regno delle rappresentazioni, un tentativo di silenziare l'alterità facendone un esempio di “medesimo”.

La critica di Viveiros de Castro, per quanto ci possa apparire estrema, ha delle buone frecce al proprio arco. Se, nelle linee di ricerca delineate nel paragrafo precedente, si vedeva una certa convergenza su alcuni assiomi di base dell'antropologia – il mondo è uno e i soggetti e gli sguardi che ne fanno esperienza sono differenti; la cultura funziona ovunque nello stesso modo ma i suoi contenuti contingenti sono differenti; il discorso antropologico, ineluttabilmente, deve rinunciare all'interessa del discorso nativo; questo scarto che si crea, non evitabile, è il più produttivo motore di creazione del sapere antropologico; e anche se non lo fosse è uno scarto necessario – l'antropologo brasiliano è proprio in questi assiomi che intravede le mancanze strutturali del discorso antropologico. La quieta accettazione dello scarto e del dualismo ontologico conducono l'antropologia verso un'ipocrisia strutturante: il sapere che si è costruito come modalità di comprensione del discorso degli altri e, per questo tramite, come meccanismo di disvelamento dei processi di naturalizzazione operanti nel mondo culturale dell'antropologo si trova impossibilitata a esaudire questo compito proprio perché, per quegli assiomi di cui sopra, rende il discorso dell'altro un discorso silenzioso, se non proprio insensato.²⁰

Un esempio non molto lontano dalla nostra esperienza può aiutarci a capire meglio lo scollamento che vi è tra le rappresentazioni degli antropologi e i mondi esperiti dai soggetti. Si pensi al rito cattolico dell'eucaristia.²¹ Cosa potrebbe mai dire un antropologo dell'eucaristia? All'interno di un rito estremamente articolato, un oggetto – l'ostia – assume alcune specifiche valenze simboliche che veicolano non solo dei significati specifici che si attivano nel rito ma anche una visione del mondo complessa, fatta di memoria, valori, affetti, emozioni. Una visione morale del mondo. Il problema, tuttavia, è che nella prospettiva tanto dell'officiante quanto di tutti coloro che prendono parte al rito della comunione, la metamorfosi dell'ostia avviene *realmente*. Quel pezzo di pane non lievitato, che è l'ostia, così come il vino nel calice dell'officiante, subisce una trasformazione di essenza che li rende immediatamente imperituri e gloriosi corpo e sangue del

²⁰ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, Press Universitaire de France, Paris 2016, p. 43.

²¹ Anche Valentina Gamberi (cfr. V. Gamberi, *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 13-14) offre nel suo saggio una trattazione del rito eucaristico al fine di mostrare la differenza tra l'approccio ermeneutico o fenomenologico e quello degli autori della svolta ontologica. Sebbene il modo di analizzare questo esempio sia molto simile, in questa sede mi interessa unicamente per mostrare quali aporie, sensatamente indicate da Viveiros de Castro, si producano nell'approccio antropologico classico.

Cristo sacrificatosi per la redenzione del mondo. Nella prospettiva del cattolico praticante non vi è dimensione simbolica ma certezza della transustanziazione.²² Il punto, qui, appare molto chiaro. La pratica discorsiva dell'antropologia è irriducibile alle pratiche quotidiane dei soggetti coinvolti nel rito eucaristico. Si potrebbe quasi arrivare a dire che tra l'una e le altre non vi è una superficie di intersezione. Non che il discorso antropologico sia errato. Semplicemente si pone su un piano meta-pratico talmente tanto lontano da quello delle concrete pratiche degli attori sociali, che vorrebbe comprendere, da non essere più in grado di dire molto delle stesse. Quantomeno, non è in grado di dire qualcosa che sia esprimibile e comprensibile nei termini del cattolico. La sua verità è su un altro ordine di discorso e costruisce il suo senso solo in riferimento alla comunità di destinazione della sua opera: la comunità laica degli scienziati sociali. Crea un senso specifico della pratica eucaristica che, però, non è più il senso praticato da chi ne è attivamente coinvolto. Ciò che si perde, in questo gioco di specchi e interpretazioni, è precisamente il senso dell'altro.

Per tentare di recuperarlo, Eduardo Viveiros de Castro, con una torsione che, nonostante la sua sfiducia nell'epistemologia, ha un sapore prettamente filosofico ed epistemologico, si rivolge all'opera iconoclasta di Gilles Deleuze, provando a ripensare l'antropologia come relazione profonda con l'alterità, con l'*Autruí* deleuziano. Scrive Viveiros de Castro, riflettendo proprio sul concetto di *Autruí*:

«La regola da noi prima invocata di non esplicitarsi troppo significa innanzitutto non esplicitarsi troppo con l'altro, non esplicitare troppo l'altro, mantenere i propri valori impliciti, moltiplicare il nostro mondo popolandolo di tutti gli espressi che non esistono al di fuori delle loro espressioni».²³

La lezione può essere utile per l'antropologia. Mantenere impliciti i valori di Altri non significa celebrare qualche sacro mistero che essi racchiuderebbero. Significa rifiutare di attualizzare i possibili, decidere di mantenerli *indefinitivamente* come possibili, non de-realizzandoli come fantasie dell'altro, né fantasticandoli come attuali per noi. L'esperienza antropologica in questo caso dipende dall'interiorizzazione formale delle "condizioni speciali e artificiali" di cui parla Deleuze: il momento in cui il mondo di altri non esiste al di fuori della propria espressione si trasforma in una condizione esterna, vale a dire interna alla relazione antropologica, la quale realizza tale espressione possibile come virtuale. Se qualcosa spetta di diritto all'antropologia non è di certo l'incarico di *spiegare il mondo di altri*, ma di *moltiplicare il nostro mondo*.²⁴

²² È chiaro, altresì, che l'esempio del rito eucaristico, attraverso la "democratizzazione" del culto e attraverso un processo secolare di storicizzazione dello stesso apre a una molteplicità di interpretazioni possibili. Sono certo che esistano molti cattolici che sarebbero pronti a vedere nell'ostia un simbolo e ragionare sulle proprie pratiche nei termini laici di costruzione culturale. Nondimeno, è innegabile che ve ne sia un'altra parte rilevante che, invece, abbraccerebbe in modo non mediato e naturalizzato l'idea mistica della transustanziazione.

²³ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Press Universitaire de France, Paris 1968, p. 335.

²⁴ E. Viveiros de Castro, *Il nativo relativo*, cit., pp. 131-132.

Uno dei modi attraverso i quali egli pensa non solo di poter sovvertire – di moltiplicare – il mondo antropologico ma anche di far esplodere il dualismo ontologico è proprio quello dell'uso del concetto di piano di immanenza come modello di analisi del mito.

4. *Il mito è immanenza. Conseguenze possibili*

È quasi inutile sottolineare che Viveiros de Castro, come qualsiasi antropologo, non fa a meno del concetto di differenza. Anzi, per certi versi, esso è al cuore della prospettiva di analisi dell'ontologia indigena che egli propone. Ciò che però designa i confini di una metodologia che si vuole radicalmente nuova è il modo in cui questa differenza viene concettualizzata.

Il punto è precisamente definire che ruolo giochi la differenza nella metafisica nativa – nella metafisica amerindiana. Uno degli esempi che egli utilizza quasi sistematicamente nelle sue opere teoriche è quello, ormai noto, del giaguaro. L'uomo che incontra il giaguaro intento a nutrirsi di un tapiro vedrà un grande predatore che beve il sangue di un tapiro. Ma – ed ecco tutto il senso della complessa impresa filosofica anti-intuitiva di Viveiros de Castro – il giaguaro, per sé stesso, in quell'istante non sta bevendo sangue di tapiro ma birra di manioca. Così come la pozza di fango è una casa cerimoniale per il tapiro. E i vermi di un cadavere sono pesci grigliati per un avvoltoio.²⁵

Questo è il punto di vista del mito ma è un punto di vista totalmente reale. Prima, tuttavia, di delineare quali conseguenze implichi questa visione del mito, bisogna fare un rapido (e ingeneroso) riferimento alla teoria del prospettivismo.

I giaguari bevono birra di manioca perché essi sono intimamente umani, così come i tapiri, le anaconda, i morti e molti altri enti che popolano il mondo. L'umanità è l'unico punto di vista che appartiene a ogni essere. Ma allora dove si situa la differenza? La differenza si situa nel corpo – cioè nel mondo – e non nella soggettività. In questa formulazione troviamo l'abisso incolmabile che si verrebbe a generare tra un multiculturalismo (figlio dell'epistemologia e del relativismo occidentale) e il multinaturalismo: nel primo caso, l'idea è di una omogeneità e continuità del mondo fisico che però viene appreso – percepito – secondo varie prospettive, soggettivamente e culturalmente determinate; nel secondo caso, invece, lo sguardo possibile è unico ma i mondi (i corpi) sono differenti. Un unico mondo/molte soggettività costituisce il binomio multiculturalista; un unico soggetto/molti mondi è, invece, il binomio che genera il prospettivismo. Certo, per corpo non va intesa l'unità organico-funzionale; su questa, ci dice l'antropologo brasiliano, non c'è differenza tra l'ontologia occidentale e quella amerindia. Il corpo – e qui riecheggiano, trasfigurate, le lezioni di Gilles Deleuze su Spinoza²⁶ – è «un insieme di modalità e di modi d'essere che costituiscono un *habitus*, un

²⁵ Cfr. Id. *Prospettivismo cosmologico...*, cit.; Id., *Métaphisiques cannibales*, cit..

²⁶ Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, OmbreCorte, Verona 2013.

ethos, un etogramma».²⁷ È cioè un fascio di affezioni, una specifica composizione di parti. Un principio trasformativo e di trasformazione. Lo sguardo del giaguaro è uguale al mio sguardo ma i nostri corpi rispondo a relazioni differenti. Questo fa sì che la possibilità di dire “Io” non sia, come nello schematismo tradizionale, una capacità riflessiva del soggetto umano, ma una proprietà del contesto. Qualsiasi essere possa assumere un punto di vista (una prospettiva) – e gli esseri che lo possono fare sono potenzialmente tutti –, nel momento in cui si trova ad assumere un punto di vista diventa un “Io”, ovvero assume la posizione di soggetto. Questo succede tanto al giaguaro quanto all’essere umano.²⁸ Ne derivano due questioni: un problema di referenzialità e un problema, tutto epistemologico, di proposizionalità.

Cosa significa asserire che il giaguaro, per me, intento nel bere sangue di tapiro sta bevendo, per sé, birra di manioca? Vuol dire che “birra di manioca” e “sangue” hanno il medesimo correlato oggettivo e che la scelta di uno o dell’altro dipende puramente dalla soggettività dell’enunciatore? Evidentemente no, perché saremmo nel vecchio problema di filosofia del linguaggio rispetto alla “stella della sera” e “stella del mattino” che hanno il medesimo correlato oggettivo – ovvero il pianeta Venere. Ciò che propone Viveiros de Castro è pensare al problema della referenzialità come un problema di molteplicità. “Quella specifica cosa” ha al suo interno una virtuale molteplicità ontologica fatta di una coppia birra-di-manioca/sangue. Al di là o al lato dall’ontologia occidentale, nell’ontologia mitica amerindiana non avrebbe senso ragionare dell’essenza di “quella specifica cosa”. Non si dà mai il problema della cosa-in-sé.

Si è nel sangue o nella birra; nessuno beve la bevanda-in-sé. [...] Il problema del prospettivismo amerindiano non è, allora, quello di trovare il referente comune [...] a due rappresentazioni differenti [...] ma, al contrario, di circoscrivere l’equivoco che consisterebbe nell’immaginare che quando il giaguaro dice “birra di manioca” sta facendo riferimento alla nostra stessa cosa, semplicemente perché “vuole dire” la nostra stessa cosa. In altre parole, il prospettivismo suppone un’epistemologia costante e delle ontologie variabili; stesse rappresentazioni, oggetti differenti; unico senso, referenti molteplici.²⁹

²⁷ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., p. 40.

²⁸ Vi sono alcuni corollari necessari all’idea secondo la quale il soggetto sia una funzione pronominale del discorso dipendente dal punto di vista. Innanzitutto, significa ribaltare, come esplicita Viveiros de Castro, l’idea secondo la quale chiunque sia un soggetto ha un punto di vista. Nel mondo dei “pronomi cosmologici” (cfr. E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in *Mondi multipli II*, a cura di S. Consigliere, Kaiak Edizioni, Roma 2014, pp. 19-50) vale l’opposto: chiunque possa assumere un punto di vista è un soggetto. Quindi, potenzialmente, qualsiasi ente è un soggetto. In più, vi sono altri due pronomi che ricoprono un ruolo abbastanza importante. L’acquisizione della posizione di “Esso” nel discorso (mitologico) significa l’immediata trasformazione del soggetto in oggetto. L’“Esso” è il mondo – sempre relazionale, contestuale e dipendente da elementi indessicali – della Natura. Infine, il pronome più importante e più pericoloso: il “Tu”. Essere chiamati in causa da un soggetto attraverso il “Tu” significa essere riconosciuti nella stessa posizione di chi afferma “Tu”. Il rischio di un evento simile è che, colui che ci identifica come il suo “Tu”, sia uno spirito: questo implicherebbe, immediatamente, la nostra morte.

²⁹ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., pp. 40-41.

Il problema della proposizionalità, invece, deve essere assunto come assiomatico. È forse, anzi, un assioma comune a una larga parte dell'antropologia. Tale assunto si può esplicitare nel modo seguente: il nostro modo di fare esperienza del mondo – la nostra epistemologia e ontologia – è in una dimensione inerentemente proposizionale – pensiamo secondo le modalità aristoteliche, il nostro linguaggio è formalizzabile in termini proposizionali, il rapporto del nostro pensiero con il mondo è quello definito nella metafisica platonica e cartesiana; la *pensée sauvage*, invece, è puramente pratica e non proposizionale.³⁰ Le conseguenze dell'incontro di un pensiero proposizionale con uno non-proposizionale, di uno rappresentazionale con uno non-rappresentazionale possono essere molteplici ma, secondo l'antropologo brasiliano, si sono spesso ridotte ad essere un profondo fraintendimento dell'ontologia nativa, costretta ad essere, in qualche misura, "proposizionalizzata". Costretta, cioè, all'interno dell'angusto perimetro dell'epistemologia occidentale.

L'ontologia nativa, invece, è irriducibile all'epistemologia occidentale. E questo per un problema molto specifico: il mito – cioè, l'ontologia nativa – è l'insieme infinito degli eventi che si danno in un piano di immanenza; l'antropologia occidentale, come tutta la nostra *histoire savante*, ha, come propria condizione trascendentale, la trascendenza.

Nella mitologia amerindia, che viene evidentemente considerata, da Viveiros de Castro, come espressione di un'intera ontologia – se non proprio consustanziale alla stessa – tutto ciò che avviene è interno al piano. Non c'è forma di presentismo, già che il presentismo è immediatamente una forma di trascendenza, né c'è un'uscita possibile dal piano. Ogni corpo, come forma del particolare, e ogni anima come forma dell'universale, sono presi in un gioco di divenire assoluto. Il mito mette in scena una storia in cui il cosmo si articola attraverso differenze "intensive", cioè inerenti a ogni personaggio, e non estensive – cioè, già trascendenti – che sono il principio di differenziazione delle specie, cioè "Grandi Divisori". Nel mito tutto si dà nell'evento e nell'istante e al suo interno, come per il caso della referenzialità della birra di manioca e del sangue, non esiste una disgiunzione di rappresentazioni ma una «sovrapposizione di stati eterogenei».³¹ Questo ha un'implicazione molto forte. Innanzitutto, il mondo amerindio è un mondo trasformativo e la possibilità pratica soggiacente all'esistenza di ogni personaggio è la "metamorfosi". Nel mito, il corpo è il vestito (che, peraltro, è una buona approssimazione semantica del termine *habitus*) che può sempre essere

³⁰ Questa schematizzazione Viveiros de Castro la eredita da *La pensée sauvage* di Claude Lévi-Strauss ma se ne trovano tracce profonde anche in autori come Jack Goody e Walter Ong e, più in generale, in tutto il dibattito classico su oralità e scrittura. Dalla parte dell'oralità, cioè del pensiero selvaggio, c'è ancora la figura del *bricoleur*, pensatore concreto; dalla parte del mondo letterato c'è invece il formalismo e il pensiero astratto. Cfr. J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, FrancoAngeli, Milano 1990; W. Ong, *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna 2014.

³¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., p. 32. Per un buon esempio di cosa voglia dire, ontologicamente, trovarsi all'interno di questo piano mitologico di immanenza, cfr. Id., *Prospettivismo comologico*, cit., pp. 128-129.

cambiato. Nell'unicità dell'umano i corpi svelano delle differenze intensive che sono, però, modificabili. Si può costantemente passare da uno stato all'altro, così come, apparentemente fuori dal mito, fa lo sciamano.³² Il corollario è che, in ogni metamorfosi, data l'unicità della forma di soggettività, ciò che cambia è il corpo, cioè il mondo intero. Nei due binomi uomo/giaguaro e birra-di-manioca/sangue il divenire-giaguaro dell'uomo, cioè la metamorfosi di quel fascio di affezione che compone l'uomo come corpo in quello che compone il giaguaro come corpo, implica anche un passaggio di fase delle affezioni del sangue in quelle della birra-di-manioca. La metamorfosi, nel piano di immanenza, implica, quindi, un'infinita trasformatività del mondo. Di più: essa implica la compresenza di tanti mondi possibili. Insomma, dalle potenzialità del corpo secondo l'analisi che Deleuze fa di Spinoza, ci troviamo in un'ontologia leibniziana di compossibili. Tutti i compossibili fanno parte del piano di immanenza. E si manifestano attraverso la metamorfosi che li lascia apparire. In questo piano del divenire assoluto, in questo piano di immanenza, il mito – come già aveva sottolineato Lévi-Strauss – non ci parla della storia, ma di ciò che è prima della storia.

Il mito non è storia perché la metamorfosi non è processo; “non era ancora” processo e “non sarà mai” processo. [...] Il prospettivismo amerindiano conosce allora nel mito un luogo geometrico dove la differenza tra i punti di vista è contemporaneamente annullata ed esacerbata. In questo discorso assoluto, ogni sorta d'essere appare agli altri esseri come esso appare a sé stesso – come umano – mentre esso agisce già manifestando la sua natura distintiva e definitiva di animale, di pianta o di spirito. Punto di fuga universale del prospettivismo, il mito parla di uno stato dell'essere in cui i corpi e i nomi, le anime e le azioni, l'io e l'altro si interpenetrano, immersi in uno stesso contesto preoggettivo o preoggettivo.³³

In altri termini, il piano del mito, che è un piano di pura immanenza, è un piano ortogonale alla storia. È un piano in cui non si danno ancora Soggetto e Oggetto, un campo trascendentale dove il soggetto e l'oggetto, come abbiamo visto, dipendono solo dalla funzione pronominale legata a un punto di vista – alla posizione di “Io” o “Esso” che si genera a partire da un punto di vista. Il Soggetto e l'Oggetto esistono solo come luogo del pronome in un discorso.³⁴ È un piano che taglia il reale e apre prospettive profondamente differenti a quelle che la nostra epistemologia – che forse, parafrasando Michel Foucault che si domandava se la nostra *scientia sexualis* fosse la forma della nostra *ars erotica*, è l'ontologia della nostra contemporaneità – potrebbe immaginare. Un piano tanto lontano

³² Sul tema dell'immanenza e dello sciamanesimo, cfr. M. Guerbo, *L'antropologo sciamanizzante*, *infra*.

³³ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., pp. 32-34.

³⁴ Vale la pena notare che, probabilmente, Eduardo Viveiros de Castro non concorderebbe sull'uso del concetto di “discorso”, che invece desumo da Michel Foucault. Resto tuttavia convinto che, per molti versi, il “discorso”, come piano degli eventi desoggettivati dal quale emerge un sapere senza soggetto, così come il modo in cui il filosofo francese concettualizza l'*episteme*, non siano per nulla lontani dal mondo di immanenza di cui parla il brasiliano.

dalla nostra epistemologia da risultare, come scrivevo più sopra, la condizione di possibilità per avanzare un'ipotesi (molto più filosofica che antropologica) anti-intuitiva: cioè, un modo di pensare diversamente, di pensare altrimenti. E pensare altrimenti significa almeno tre cose: pensare in un altro modo, pensare altre cose in un altro modo, pensare l'altro – relazionarsi con l'altro – in un altro modo. È per questo che, a proposito di parafrasi, Viveiros de Castro, nella conclusione della trattazione del prospettivismo in *Métaphisiques cannibales*, ripropone sarcasticamente l'*Amleto* di Shakespeare: «Ci sono molte più cose in cielo e in terra di quante ne sogni la nostra antropologia»³⁵. L'ontografia, di cui si accennava prima, è precisamente la trasformazione dell'antropologia da una disciplina che “interpreta” – in senso geertziano – le pratiche native (e che secondo Viveiros de Castro diventa un'operazione di tradimento delle stesse) ad una che, invece, ne circoscrive la sistematicità metafisica, le prende fino in fondo sul serio e le interpreta lasciando che, quell'ontologia *Altra*, stravolga l'ontologia di partenza (o, di nuovo, l'epistemologia).

5. Conclusioni. L'attentato all'antropologia

Mi chiedevo, nelle *Premesse*, se, trattando dell'impresa intellettuale di Eduardo Viveiros de Castro, si possa riscontrare un delitto e, eventualmente, chi ne sia l'artefice. Per rispondere a questa domanda, si deve valutare questa impresa secondo due modalità differenti: essa può essere considerata come un ripensamento *filosofico* delle condizioni di produzione del sapere occidentale e del suo rapporto con i sistemi di pensiero non-occidentali oppure può essere considerata come un'operazione *antropologica* a pieno titolo, volta a stravolgere l'epistemologia delle scienze sociali, da una parte, e contemporaneamente a proporre un'etnografia nuova di un mondo “lontano”. Che la si interpreti in un modo o nell'altro, ai fini della scoperta del delitto, fa una grande differenza.

Nel primo caso, ovviamente, non si dà reato. In fondo, la storia filosofica dell'occidente, almeno fino all'instaurazione canonizzata del positivismo, da una parte, e dell'illuminismo, dall'altra, è stato un continuo incontro e scontro di metafisiche alternative. Parmenide ed Eraclito, Aristotele e Plotino, Spinoza e Cartesio, solo per fare i primi esempi che mi vengono in mente. Per circa due-mila anni, il nostro sapere si è andato formando attraverso il confronto serrato tra ipotesi sull'essere e sul mondo affatto incommensurabili. Viveiros de Castro, allora, con i suoi lavori sulle metafisiche native e sul prospettivismo ha semplicemente risvegliato la coscienza della possibilità, inerente all'umano, di incontrare l'ipotesi di una strutturazione dell'essere radicalmente altra. Per dirla ancora con Brigati, ha fatto sedere, riconoscendone la profonda dignità filosofica e la sua

³⁵ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., p. 29.

sistematicità, il pensiero indigeno al tavolo delle grandi metafisiche occidentali.³⁶ *Penser autrement* significherebbe, quindi, seguire – e credo a ragione – la via di una filosofia empirica che sia un modello aperto di confronto con mondi filosofici alternativi.

Se, invece, si opta per considerare l'impresa viveirosdecastriana come propriamente antropologica, i problemi aumentano e, temo, ci si trova di fronte (quantomeno) a un tentato omicidio.

La premessa necessaria è riconoscere all'antropologo brasiliano che il suo lavoro, proprio per quel giro "lunguissimo" cui ci obbliga, è un assentimento sincero e devozionale al demone dell'antropologia. Se gli antropologi di inizio secolo scorso si erano a lungo interrogati sulla razionalità indigena, arrivando pazientemente a decostruire la pretesa naturalità (e superiorità?) del modello occidentale, quello che fa Eduardo Viveiros de Castro è condurci al cuore di una metafisica e di un'ontologia differente, facendola rivaleggiare con la nostra, fino a obbligarci a riconoscere quanti e quali processi le hanno dato forma, rendendocela un'evidenza naturale. Resta tuttavia un problema profondamente metodologico. Un'antropologia che si trasformi in un'ontografia è un'antropologia che svanisce nell'attimo stesso della sua metamorfosi. Se è vero che il Novecento è stato il grande secolo dell'epistemologia, esso lo è stato a ragione poiché, a partire dal criticismo kantiano, ha rimesso al centro proprio la dimensione trascendentale del sapere: quali siano, cioè, le condizioni di legittimità di un sistema organico di pratiche e concetti, quale, ad esempio, l'antropologia. Un'antropologia che si dissolva nel piano ontologico dell'alterità è un'antropologia impotente. Si potrebbe dire che, come il relativismo spinto fino alle estreme conseguenze non può che condannarci alla tautologia silenziosa "tutto è relativo", il tentativo di Viveiros de Castro è talmente tanto radicale nel forzare gli assunti antropologici fino alle estreme conseguenze che il risultato non può che essere – mi pare – la scomparsa stessa dell'antropologia.

E a poco possono valere i tentativi propositivi dell'antropologo brasiliano che, in modo molto vago, prova a indicarci una via, ovvero quella di far sì che l'antropologia, nel tradurre il pensiero altro, tradisca il proprio linguaggio e non quello dell'altro. Il mondo dell'epistemologia, il mondo dell'antropologia, è un mondo – volendola vedere nei termini viveirosdecastriani – di trascendenza e in esso non è facile trovare uno spazio per l'immanenza, a meno di non essere pronti a compiere quel delitto che sarebbe la fine dell'antropologia.

Sosterrei tuttavia che, all'intersezione tra le varie implicazioni filosofiche ed epistemologiche dell'impresa intellettuale fin qui esposta, si apre un cammino. Un cammino appena accennato, ancora immerso in una nebbia densa non semplice da fendere. Un cammino che, probabilmente, non porterà a molto ma che, nel tracciare una possibile strada differente, ci riporta al dettato demarti-

³⁶ Cfr. R. Brigati, *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, cit., p. 302.

niano: ci indica, insomma, come ampliare il nostro orizzonte – filosofico, antropologico, culturale, morale, politico. Come estendere ulteriormente i nostri concetti e le nostre pratiche. Come espandere la nostra metodologia, in particolare la nostra pratica traduttiva. È da questo crocevia che, credo, si debba ripartire. Da una nuova possibilità – questa sì immanente al mondo dell'Altro – di tradurre le pratiche e i saperi nativi (dove, per nativo, non intendo mai puramente “esotico”).

L'equivoco è una categoria trascendentale, una dimensione costitutiva del progetto di traduzione culturale proprio della disciplina. Essa [è] una condizione di possibilità del discorso antropologico [...]. Tradurre vuol dire installarsi nello spazio dell'equivoco, e abitarlo. Non per disfarlo [...] ma, al contrario, [...] per aprire e allargare lo spazio che non immaginavamo esistere tra “lingue” in contatto [...]. Tradurre vuol dire presumere che ci sia da sempre e per sempre un equivoco: è comunicare attraverso la differenza, invece di custodire l'Altro sotto silenzio presumendo una univocità originale e una ridondanza ultima – una somiglianza essenziale – tra ciò che egli è e ciò che noi “stavamo dicendo su di lui”.³⁷

³⁷ *Ivi*, p. 57.