

Saggi

II

Eduardo Viveiros de Castro

Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove

Quattro lezioni tenute presso il
Department of Social Anthropology, Cambridge University
febbraio-marzo 1998

A cura di Roberto Brigati
Postfazione di Roy Wagner

Quodlibet



Titoli originali

Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere.
Four lectures given in the Department of Social Anthropology,
Cambridge University, February-March 1998

© 2012 Hau London/Manchester
Traduzione di Valentina Gamberi

Roy Wagner,

Facts force you to believe in them;
perspectives encourage you to believe out of them.
An introduction to Viveiros de Castro's magisterial essay

© 2012 Hau London/Manchester
Traduzione di Roberto Brigati

© 2019 Quodlibet srl
Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23
www.quodlibet.it

ISBN 978-88-229-0287-0

Indice

| | |
|----|---|
| 7 | Introduzione In Amazonia e altrove, ovvero a cosa serve l'antropologia secondo Viveiros de Castro di Roberto Brigati |
| | Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove |
| 27 | Nota al testo |
| 31 | I. Cosmologie: prospettivismo |
| 33 | Prospettivismo in Amazonia e altrove |
| 35 | Prospettivismo nella letteratura: alcuni esempi |
| 39 | Il contesto etnografico |
| 46 | Il contesto teorico |
| 47 | Cosmologia |
| 54 | Cognizione |
| 57 | Parole |
| 57 | Soggetto ed oggetto |
| 58 | Corpo ed anima |
| 60 | Prospettiva |
| 65 | Animale |
| 69 | 2. Cultura: l'animale universale |
| 70 | L'animismo, o la tesi della proiezione |
| 75 | I problemi relativi alla proiezione |
| 80 | L'etnocentrismo, o la tesi del rifiuto |
| 84 | Il soggetto come tale: dal sostanziale al prospettico |

- 91 3. Natura: il mondo come affezione e prospettiva
 92 L'oggetto come tale: perché una prospettiva non è una
 rappresentazione
 105 Gli animali cartesiani e le macchine di Turing:
 dall'assenza di mente all'assenza di corpo
 107 Il soggetto come oggetto: dal solipsismo al cannibalismo
- 117 4. Super-natura: sotto lo sguardo dell'altro
 119 Salvare le apparenze
 125 L'altro lato: esiste il dualismo ontologico?
 130 La morte di Umoro
 132 Metamorfosi
 135 L'oggetto come soggetto: anch'io sono una persona
 138 Conclusione: ontologie, dalla semplicità alla corposa
- 143 Postfazione
 I fatti costringono a credere *in* essi; le prospettive
 invitano a credere *a partire da* esse
 di Roy Wagner
- 179 Riferimenti bibliografici
 199 Indice dei nomi

Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove

I.

Cosmologie: prospettivismo

L'antropologo teorico può legittimamente negare l'intuizione teorica dei suoi soggetti?

Irving Goldman, *The Mouth of Heaven* (1975)

Il tema di queste lezioni è quell'aspetto del pensiero amerindio che è stato definito come «qualità prospettica» (Århem 1993) o «relatività prospettica» (Gray 1996): la concezione, comune a molti popoli del continente, secondo cui il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umane e non-umane, che colgono la realtà da diversi punti di vista. Cercherò di persuadervi che quest'idea non può ridursi al nostro attuale concetto di relativismo (Lima 1995; 1996), a cui, sulle prime, sembra rimandare. Infatti, esso si interseca, se così possiamo esprimerci, ad angolo retto con la dualità relativismo/universalismo. Tale irriducibilità del prospettivismo amerindio ai termini del nostro dibattito epistemologico pone in dubbio la robustezza e trasferibilità delle partizioni ontologiche che tali termini presuppongono. Nello specifico, come molti antropologi hanno concluso (anche se per altre ragioni), la classica distinzione tra natura e cultura non può essere usata per descrivere domini interni alle cosmologie non occidentali senza prima passare al vaglio di una rigorosa critica etnografica. Tale critica, in questo caso, implica una dissociazione e redistribuzione dei predicati sussunti all'interno dei due assetti paradigmatici che tradizionalmente si oppongono tra loro sotto le etichette di «Natura» e «Cultura»: universale e particolare, oggettivo e soggettivo, fisico e sociale, fatto e valore, dato e istituito, necessità e spontaneità, immanenza e trascendenza, corpo e mente, animalità e umanità, tra i molti altri¹.

¹ Ognuna di queste coppie di predicati gioca un ruolo nell'opposizione sincretica principale tra natura e cultura, ma la loro importanza relativa nella nostra tradizione è variata.

Questo rimpasto etnograficamente fondato dei nostri schemi concettuali mi porta a suggerire l'espressione «multi-naturalismo» per determinare uno dei tratti contrastivi del pensiero amerindio in relazione alle moderne cosmologie «multi-culturaliste». Mentre tali cosmologie si basano sull'implicazione reciproca tra unità della natura e molteplicità delle culture – la prima garantita dall'universalità oggettiva di corpo e sostanza, le seconde generate dalla particolarità di spirito e significato –, la concezione amerindia presupporrebbe un'unità spirituale ed una diversità corporale². Qui, la cultura o il soggetto sarebbero la forma dell'universale, mentre la natura o l'oggetto costituirebbero la forma del particolare.

Quest'inversione, forse troppo asimmetrica per poter essere più di una finzione speculativa³, deve svilupparsi attraverso un'analisi delle categorie cosmologiche amerindie che ci permetta di determinare i contesti che noi chiamiamo «natura» e «cultura». La dissociazione e redistribuzione dei predicati sussunti da tali categorie, perciò, non è sufficiente: queste ultime devono essere analogamente de-sostanziate, in quanto, nel pensiero amerindio, non è semplicemente che le categorie di natura e cultura abbiano altri contenuti rispetto alle loro controparti occidentali, ma hanno anche uno status differente. Esse non sono semplicemente province ontologiche, ma piuttosto si riferiscono a prospettive intercambiabili e a contesti relazionali e di posizione; in breve, a punti di vista.

Ci sono state alcune inversioni maggiori nel rispettivo appaiamento dei predicati. In tal senso, come Nietzsche puntualizzò in qualche suo testo, nel mondo moderno natura è necessità, cultura libertà; nella Grecia classica, invece, natura era libertà (*physis* è ciò che cresce *sponte sua*), mentre cultura era la regola e la necessità (*nomos*, «legge»).

² Quest'idea non è per nulla nuova – è stata variamente accennata da diversi americanisti, come scoprii dopo aver redatto la prima versione della mia trattazione. Goldman, nella sua brillante revisione dei materiali kwakiutl di Boas, così delinea il contrasto: «Il materialismo scientifico postula la consustanzialità della materia, le religioni primitive quella della vita e del potere della vita» (1975, p. 22; cfr. anche pp. 182, 183, 200, 207). Ancora più aderente alla mia argomentazione, come diventerà più chiaro, è questo commento recentemente pubblicato di Andrew Gray sui concetti arakmbut (Amazzonia peruviana) di corpo ed anima: «La proprietà fisica del corpo separa una persona dalle altre, mentre l'anima è una sostanza dinamica, invisibile che cerca costantemente il contatto con l'esterno [...]. L'effetto è un totale contrasto con la visione occidentale dell'anima come l'aspetto unico ed essenziale di una persona perché, per gli Arakmbut, mentre il corpo dà una forma distinta alla persona, il *nokiren* [anima] comunica nei sogni con gli altri – non soltanto umani, ma anche altre specie animali e spiriti» (Gray 1997, p. 120). Le presenti lezioni sono uno sforzo su larga scala per far emergere tutte le conseguenze di osservazioni come queste, connettendole al tema del prospettivismo.

³ Tali finzioni hanno i propri usi, come argomenta e dimostra Strathern (1988).

Chiaramente, quindi, penso che la distinzione tra natura e cultura debba essere posta a critica, ma non allo scopo di raggiungere la conclusione che tale opposizione non esista. Ci sono già innumerevoli cose che non esistono. La fiorente industria delle critiche al carattere occidentalizzante di tutti i dualismi ha richiesto l'abbandono della nostra eredità concettualmente dicotomica, ma finora le alternative non hanno oltrepassato lo stadio di decostruzioni puramente fantasticate⁴. Preferirei piuttosto raggiungere una prospettiva sulle nostre opposizioni, opponendole alle distinzioni realmente operanti nelle cosmologie prospettiche amerindie.

Prospettivismo in Amazonia e altrove

Lo stimolo iniziale per le presenti riflessioni ha coinciso con i numerosi riferimenti nell'etnografia amazzonica alla teoria indigena secondo la quale il modo in cui gli umani percepiscono gli animali ed altre soggettività che abitano il mondo – dèi, spiriti, defunti, abitanti di altri livelli cosmici, fenomeni meteorologici, piante, talvolta addirittura oggetti ed artefatti – differisce profondamente dal modo in cui tali esseri vedono gli umani e sé stessi.

Tipicamente, in condizioni normali, gli umani vedono gli umani come umani e gli animali come animali; per quanto riguarda gli spiriti, vedere questi esseri usualmente invisibili è un sicuro segno che le «condizioni» non sono normali. Gli animali (predatori) e gli spiriti, tuttavia, vedono gli umani come animali (come prede), allo stesso modo in cui gli animali (come prede) vedono gli umani come spiriti o animali (predatori). Per lo stesso motivo, gli animali e gli spiriti vedono sé stessi come umani: si percepiscono come (o diventano) esseri antropomorfi quando sono nelle proprie case o villaggi ed esperiscono le proprie abitudini e caratteristiche nella forma di cultura: vedono il proprio cibo come cibo per umani (i giaguari vedono il sangue come birra di manioca, gli avvoltoi vedono i vermi all'interno della carne marcescente come pesci grigliati ecc.), i pro-

⁴ [Qui l'autore adotta un gioco di parole: *wishful unthinking*, quindi l'operazione inversa al «*wishful thinking*», l'illusione che qualcosa vi sia solamente perché lo si desidera (N.d.T.).]

pri attributi corporei (pelliccia, penne, artigli, becchi) come decorazioni corporee o strumenti culturali, vedono i propri sistemi sociali organizzati allo stesso modo in cui lo sono le istituzioni umane (con capi, sciamani, cerimonie, metà esogamiche ecc.). Questo «vedere come» si riferisce letteralmente a percetti e non analogicamente a concetti, anche se in alcuni casi l'enfasi si colloca più sugli aspetti categoriali che su quelli sensoriali dei fenomeni; ad ogni modo, gli sciamani, i maestri dello schematismo cosmico (Taussig 1987, pp. 462-463), che si dedicano a comunicare ed amministrare queste prospettive incrociate, sono sempre a disposizione nel rendere i concetti tangibili e le istituzioni intelligibili.

Insomma, gli animali sono persone, o vedono sé stessi come persone. Tale nozione è potenzialmente sempre associata all'idea che la forma manifesta di ogni specie sia un mero involucro (un «vestito») che nasconde una forma internamente umana, di solito visibile solamente agli occhi di specie particolari o di certi esseri trans-specifici come gli sciamani. Questa forma interna è l'anima o lo spirito dell'animale: un'intenzionalità o una soggettività formalmente identica alla conoscenza umana, materializzabile, possiamo dire, in uno schema corporeo umano che si nasconde dietro ad una maschera animale.

Al primo sguardo, quindi, avremmo una distinzione tra un'essenza antropomorfa di un tipo spirituale, comune agli esseri animati, ed un'apparenza corporea variabile, caratteristica di ciascuna specie individuale ma che invece di essere un attributo fisso è un vestito sostituibile e rimovibile. Questa nozione di vestito è una delle espressioni privilegiate della metamorfosi – spiriti, defunti e sciamani che assumono forma animale, bestie che si trasformano in altre bestie, umani che sono inconsapevolmente trasformati in animali – un processo onnipresente nel «mondo altamente trasformativo» (Rivière 1994) proposto dalle ontologie amazzoniche⁵.

Questo prospettivismo e trasformismo cosmologico è visibile in varie etnografie sudamericane, ma in generale esso è soltanto l'og-

⁵ Questa nozione del corpo come vestito si può trovare presso i Makuna (Århem 1993), gli Yagua (Chaumeil 1983, pp. 125-127), i Piro (Gow, comunicazione personale), i Trio (Rivière 1994), e le società dell'alto bacino dello Xingu (Gregor 1977, p. 322). La nozione è molto probabilmente pan-americana, avendo una considerevole resa simbolica per esempio nelle cosmologie della costa nordoccidentale (cfr. Goldman 1975 e Boelscher 1989), se non di ancor più ampia distribuzione. Torno su questo punto nella Lezione 4.

getto di brevi commenti, e sembra essere elaborato in modo piuttosto irregolare. In Sudamerica, le cosmologie dell'area Vaupés sono da questo punto di vista altamente sviluppate (cfr. Århem 1993; 1996; Reichel-Dolmatoff 1985; Hugh-Jones 1996), ma altre società amazzoniche danno altrettanta enfasi al tema, come i Wari' della Rondônia (Vilaça 1992) e gli Yudjá del Medio Xingu (Lima 1995). Esso può anche trovarsi, e forse con ancor maggiore valore generativo, nell'estremo nord del Nordamerica e in Asia, così come tra alcune popolazioni di cacciatori-raccoglitori di altre parti del mondo⁶. Al di fuori di queste aree, il tema del prospettivismo sembra essere assente o in embrione. Un'eccezione potrebbe essere rappresentata dai Kaluli degli Altopiani del Sud della Papua Nuova Guinea, che hanno una cosmologia piuttosto simile, da questo punto di vista, a quelle amerindie. Schieffelin (1976, cap. 5) e Sahlins (1996, p. 403) mi hanno suggerito questo parallelo. È interessante che Wagner (1977, p. 404) abbia definito la cosmologia Kaluli «bizzarra» – lo è sicuramente per gli standard melanesiani, poiché potrebbe con facilità risiedere in Amazonia⁷.

PROSPETTIVISMO NELLA LETTERATURA: ALCUNI ESEMPI

Le note e citazioni qui di seguito sono un campione aleatorio dei resoconti etnografici sul nostro tema (altri riferimenti saranno forniti mano a mano che l'argomentazione si dipana).

- (1) Pierre Grenand (1980, pp. 41-42), sui Wayāpi della Guiana francese:
 Un uomo che cade nel mondo sotterraneo è visto dai suoi abitanti, che sono bradipi giganti, come un cercoletto. «Per gli umani, gli animali sono animali; per gli animali [che sono umani per loro stessi,

⁶ Si veda, per esempio, Saladin d'Anglure (1990) e Fienup-Riordan (1994) sugli Eskimo; Nelson (1983) e McDonnell (1984) sui Koyukon e i Kaska; Tanner (1979), Hallowell (1960), Scott (1989) e Brightman (1993) sugli Ojibwa e Cree; Goldman (1975) sui Kwakiutl; Guédon (1984a; 1984b) sugli Tsimshian; Boelscher (1989) sugli Haida. Cfr. anche i notevoli studi di Howell (1984; 1996) sui Chewong della Malaysia, e di Hamayon (1990) sulla Siberia.

⁷ Vanno segnalati, tuttavia, i lavori di Wagner sulle nozioni melanesiane dell'«innato», che hanno fatto luce anche sui materiali amerindi (Brightman 1993, pp. 177-185; Fienup-Riordan 1994, pp. 46-50). Ciò fa pensare che il «prospettivismo» dell'America nativa sia possibile anche in Melanesia, benché la possibilità sia attualizzata solo (?) presso i Kaluli.

presumibilmente], gli umani sono animali»; ma per il Sole e la Luna, sia gli umani che gli animali sono animali (gli umani sono scimmie).

- (2) Fabíola Jara (1996, pp. 68-74) sugli Akuryió del Suriname: gli avvoltoi vanno «a pescare» sulla terra; i vermi sulla carne in putrefazione sono i loro pesci. Per gli spiriti che vivono sul fondo del fiume, i pesci sono animali della foresta; gli animali di terra sono visti da loro come pesci. La «banana» del tapiro è un frutto non commestibile della foresta; il terreno della foresta è l'amaca dei tapiri; nel villaggio dei tapiri, identico a quello umano, vi è la «manioca» (le foglie di cui si cibano i tapiri) ecc. Questi miti Akuryió, come molti altri rimandi al prospettivismo animale (per es., Hallowell 1960; Lévi-Strauss 1985, p. 151), possono essere letti come lezioni di storia naturale, che danno un dettagliato resoconto degli «etnogrammi» di specie differenti. Il motivo dei parallelismi umano-animale suggerisce, inoltre, che gli amerindi concepiscano una sorta di schema astratto, pan-specifico che include gli umani: la cultura è la natura umana, come la natura animale è cultura. Tuttavia, il prospettivismo non può ridursi a – anche se potrebbe essere derivato da – una sorta di etologia analogica generalizzata (con più di un briciolo di verità occidentale-scientifica, fra l'altro); esso si applica ad altri esseri al di là degli animali, come i defunti, gli spiriti, le razze ctonie e celesti, le piante, gli artefatti e così via, ed ha spesso importanti connotazioni cosmografiche, come si può notare ai punti 3, 5 e 8 qui di seguito. In molti casi, inoltre, il tema non ha riferimenti naturalistici ovvi, come nel lungo mito Matsiguenga analizzato da Renard-Casevitz (1991, pp. 16-27).

- (3) Gerald Weiss (1972, p. 170) sui Campa del Perù:

E qual è la natura dell'universo in cui i Campa si trovano? Esso è un mondo di apparenze; per esempio, ciò che per noi è terra solida è cielo arioso per gli esseri che abitano gli strati sotto di noi, e quello che per noi è cielo arioso è terra solida per coloro i quali abitano gli strati al di sopra. È un mondo di apparenze relative, dove diversi tipi di esseri vedono le stesse cose in modo diverso; perciò gli occhi umani possono vedere normalmente gli spiriti buoni soltanto nella forma di lampi luminosi o di uccelli mentre, viceversa, vedono sé stessi nella loro vera forma umana, e similmente agli occhi dei giaguari gli esseri umani sembrano pècari da cacciare.

(4) Aparecida Vilaça (1998, p. 4) sui Wari' della Rondônia (Brasile):

L'umanità si definisce dal possesso di uno spirito o anima. Gli animali dotati di uno spirito sono considerati come «persone», «umani». Essi hanno un corpo umano che gli sciamani possono vedere; vivono in case, bevono birra di mais e mangiano il proprio cibo arrostito o bollito. Tutti gli animali «umani» hanno la cultura, la stessa cultura dei Wari'. Questa è la ragione per cui cacciano, uccidono nemici, usano il fuoco per preparare il cibo, coltivano il mais ecc. Questo, tuttavia, è il modo in cui loro [gli animali] vedono le cose. I Wari' sanno che il giaguaro uccide la propria preda con i denti e gli artigli, e la mangia cruda. Tuttavia, per il giaguaro o, meglio, dal punto di vista del giaguaro (condiviso dagli sciamani ma non dal resto dei Wari'), la sua preda si uccide con le frecce come fanno i Wari'; esso porta la preda a casa, la consegna alla moglie e le dice di cucinarla.

(5) Marie-Françoise Guédon (1984a, p. 142), sugli Tsimshiam (Costa Nordoccidentale):

Ci sono storie di esseri umani trasformati in salmoni, o lumache, o capre di montagna e che vivono una vita simile a quella umana coi salmoni, le lumache, o le capre di montagna [...] e guardano agli umani come noi guardiamo agli esseri soprannaturali, i *naxnoq* [...]. Così, siamo per l'animale quello che i poteri dello spirito sono per noi. Per esempio, consideriamo un cacciatore che colpisce un leone marino; dal punto di vista dei leoni marini, che vivono in case con le loro famiglie somiglianti a quelle umane, il leone che è stato raggiunto dalla freccia si ammala; così, esso necessita di uno sciamano, uno sciamano-leone marino per curarlo dallo spirito freccia di un *naxnoq*, il quale è il cacciatore umano.

(6) Robert Brightman (1993, pp. 44-47), sui Rock Cree (Canada).

Commentando un mito che disgiunge i comportamenti e le percezioni dei ghiottoni da quelli dei lupi, l'autore tratteggia un ritratto lapidario del prospettivismo:

Queste scene sono tipiche di temi epistemologici che risuonano in altri miti, nei sogni, e nelle riflessioni dei Cree sulla qualità delle loro percezioni durante la veglia. Esseri o sé di due diverse specie o tipi possono avere percezioni e comprensioni radicalmente differenti degli stessi eventi a quali entrambi partecipano. Più precisamente, gli individui o sé di una specie o tipo percepiscono individui di altre specie come diversi da loro nelle sembianze e nelle pratiche. L'esperienza che ciascun «sé» ha dell'«altro» può essere, tuttavia, radicalmente diversa dall'esperienza che l'«altro» ha delle proprie sembianze e pratiche. Inoltre, i sé di diverse specie o tipi possono percepire sé stessi in termini simili o identici: come utilizzatori di fuoco, parola ed oggetti fabbricati [...]. I Cree speculano che gli animali odierni, in qualunque modo appaiano agli umani, percepiscano sé stessi come par-

tecipanti delle stesse apparenze e comportamenti che i Cree comprendono di possedere loro stessi.

Si veda anche l'eccezionale monografia di Brightman (1993, pp. 163-185), alla quale faccio qui meno riferimento di quanto con tutta evidenza meriterebbe (devo ancora darle una lettura più ravvicinata).

- (7) Al di fuori delle Americhe: Signe Howell (1996, pp. 139), sui Chewong della Malaysia:

Un largo numero di miti concerne relazioni di inganno tra diverse specie di personaggi. Ci sono perciò storie in cui personaggi umani appaiono in veste animale, e storie in cui animali, piante o spiriti appaiono in veste umana. Una complicazione ulteriore è che i personaggi non-umani possono apparire in corpi umani quando sono «a casa», nella «propria terra», esprimendo in tal modo l'uguaglianza fondamentale tra tutte le specie di personaggi.

La monografia di Howell (1984) sui Chewong è uno studio pionieristico della cosmologia prospettivista notevolmente evocativo dei temi amerindi.

- (8) Le *Mitologiche*, certamente, includono abbondante materiale rilevante per il nostro tema. Tuttavia è in *La vasaia gelosa* che Lévi-Strauss lo affronta più a fondo. Il tema si presenta qui in connessione con la nozione del «mondo al contrario», il mondo visto dagli abitanti di altri livelli cosmici (1985, pp. 134-142; 149-152): per i nani ctonii dai capelli rossi e senza ano che si nutrono dell'odore del cibo, le vespe sono indiani nemici, le lepri sono giaguari; il loro giorno o estate è la nostra notte o inverno e viceversa. (Lévi-Strauss considera i nani ctonii, presenti in molte mitologie amerindie, come una traduzione spaziale della fauna arborea). Nella mitologia degli Arapaho, gli gnomi parlano lo stesso linguaggio degli umani, ma con il significato delle parole sistematicamente invertito, un tema che riappare nell'idea dei Chinook (1985, p. 152) che il linguaggio dei morti sta a quello dei vivi come il linguaggio figurato sta a quello letterale. (Si compari ciò con il «linguaggio contorto» usato dagli sciamani yaminahua quando hanno a che fare con il mondo degli spiriti; cfr. Townsley 1993). Più in generale, Lévi-Strauss nota la connessione tra i temi prospettici e gli universi multi-stratificati così comuni nell'America nativa, ed identifica la «reciprocità di prospettive» come una caratteristica dei miti amerindi: «la reciprocità di prospettive in cui

ho individuato il carattere peculiare del pensiero mitico» (1985, p. 268, tr. it. p. 187)⁸.

- (9) L'esplorazione più acuta di una cosmologia prospettivista si può trovare nella tesi di Tânia S. Lima (1995; 1996) sugli Yudjá (Juruna) dell'Amazzonia orientale. La ricchezza e complessità delle analisi di Lima rendono qualsiasi sommaria menzione dei suoi dati inappropriata. Posso solo fare riferimento al suo lavoro per il lettore; esso è uno delle mie maggiori fonti d'ispirazione, anche se le mie estrapolazioni non incontrerebbero necessariamente la sua approvazione⁹.

Il contesto etnografico

Alcune osservazioni generali sono necessarie. In primo luogo, solitamente il prospettivismo non riguarda tutte le specie animali (oltre ad includere altri variegati esseri), o non le riguarda negli stessi termini. L'enfasi sembra posta su quelle specie che impersonano un ruolo chiave o pragmatico come i grandi predatori, i rivali e nemici degli esseri umani, e le principali specie da preda per gli umani: una delle dimensioni centrali, forse anche quella fondamentale, delle inversioni prospettiche fa riferimento alle condizioni relative e relazionali del predatore e della preda (Vilaça 1992, pp. 49-51; Århem 1993, pp. 11-12; vedi anche Howell 1996, p. 133).

⁸ Il tema del prospettivismo è assente nella *Storia di Lince*, ma possiamo trovare molti riferimenti (Lévi-Strauss 1991, pp. 97-100, 113-116, 127, 131, 216) alla muta della pelle o muta dei vestiti come metamorfosi inter-specifiche, e ai matrimoni umani-animali come derivanti dalla natura «duplice» degli animali mitici (in parte umani, in parte bestie). Lungi da me l'aver completato il mio sondaggio del materiale amerindio concernente il prospettivismo; tra le altre referenze amazzoniche interessanti non utilizzate in queste lezioni, si veda Journet (1995, pp. 193-194) (Curripaco); Nimuendaju (1952, pp. 113, 117-118) (Tukuna); Gallois (1984-85, p. 188) (Wayâpi); Osborn (1990, p. 151) (U'wa).

⁹ Le nozioni di «prospettiva» e «punto di vista» giocano un ruolo centrale in alcuni dei miei lavori precedenti, ma in quella sede il principale interesse era costituito dalle dinamiche intra-umane (Viveiros de Castro 1992, pp. 64-66, 68, 343 n. 16, 344 n. 22, 248-252, 256-259; si veda anche Viveiros de Castro 1996a, 1998). La tesi di Vilaça (1992), e specialmente quella di Lima (1995), mi dimostrarono che era possibile generalizzare queste nozioni sia nei termini di estensione che di comprensione, e mi fecero analizzare il materiale etnografico più approfonditamente.

La condizione di persona e la «prospettività» – la capacità di occupare un punto di vista – è quindi una questione di grado e/o contesto (Hugh-Jones 1996; Gray 1996, pp. 141-144; vedi anche Howell 1996, p. 136), piuttosto che una proprietà assoluta e diacritica di alcune specie e non di altre. Alcuni esseri non umani manifestano quest'attributo in una maniera più consequenziale di altri; di fatto, alcuni di loro hanno poteri agentivi di gran lunga superiori agli umani e in questo senso sono «più persone» di quest'ultimi (Hallowell 1960, p. 69). D'altro canto, la questione dello stato di persona del non-umano ha una dimensione essenzialmente *a posteriori*: la possibilità che un tipo piuttosto insignificante di essere si trasformi in un agente prosopomorfo capace di condizionare gli umani è sempre aperta – il contesto e l'esperienza personale sono qui decisivi.

In secondo luogo, affermare che gli esseri non umani sono persone con un punto di vista non è la stessa cosa del sostenere che sono «sempre» persone, cioè che le interazioni degli umani con essi dipendono sempre da una nozione di persona condivisa. Non mi sto riferendo in questa sede a nessuna «attitudine duale» verso gli animali o la natura in generale, cioè a una distinzione tra cognizione pratica ed ideologia religiosa¹⁰. Se c'è qualche dualità – e nei fatti c'è –, essa appartiene principalmente alle persone stesse (umane e non umane), non agli atteggiamenti nei loro confronti, in quanto questi non sono altro che una conseguenza della duplice natura delle persone. Ciò non ha nulla a che fare con coppie di opposizioni come realtà *vs* ideologia, o pratica *vs* teoria, ma deriva dalla distinzione tra visibile ed invisibile, oggettivo e soggettivo, affezioni e percezioni. La condizione di persona degli animali (e degli umani) è in effetti una questione di contesto; ma i contesti non possono essere importati prefabbricati dal nostro contesto intellettuale: devono essere definiti nei termini amerindi.

Infine, non è sempre chiaro se gli spiriti o le soggettività siano attribuite a ciascun singolo animale, e ci sono esempi di cosmologie che negano agli animali post-mitici la coscienza (Overing 1985, pp. 249 ss.; 1986, pp. 245-246) o qualche altra particolarità spirituale (Viveiros de Castro 1992, pp. 73-74; Baer 1994, p. 89); ma è anche altrettanto lontano dall'essere chiaro se questo determini l'«animalità» come un domi-

¹⁰ Cfr. per esempio Tanner (1979) e Karim (1981). Vedere Bloch (1985) per una generalizzazione di questo argomento, che ricorda la classica distinzione tra aspetti «tecnici» ed «espressivi» dell'azione.

nio unificato opposto all'«umanità» (credo di no; si veda in seguito)¹¹. Comunque sia, la nozione di spiriti animali «signori» («madri della selvaggina», «signore dei taiassi dalle labbra bianche» ecc.) è ampiamente diffusa in tutto il continente. Questi spiriti signori, chiaramente dotati di un tipo di agentività su base intenzionale, analoga a quella degli umani, servono da ipostasi delle specie animali alle quali sono associati, creando quindi un campo intersoggettivo di relazioni uomo-animale anche nel caso in cui gli animali empirici non sono spiritualizzati.

Dobbiamo ricordarci, soprattutto, che se c'è un concetto amerindio potenzialmente universale, è quello di uno stato originario di indifferenziazione o «non-differenza» (da non confondere con «indifferenza» o «identità») tra gli umani e gli animali, descritto nella mitologia:

[Che cos'è un mito?] Se lo chiedeste ad un nativo americano è estremamente probabile che vi risponderebbe: riguarda una storia del tempo in cui gli umani e gli animali non si distinguevano tra loro. Questa definizione mi sembra essere molto profonda. (Lévi-Strauss e Eribon 1988, p. 193)

I miti sono pieni di esseri la cui forma, nome e comportamento inestricabilmente mescolano attributi umani ed animali in un contesto comune di intercomunicabilità, identica a quella che definisce il mondo intra-umano di oggi. Il mito è perciò il punto di fuga del prospettivismo amerindio, dove le differenze tra punti di vista sono allo stesso tempo annullate ed esacerbate: ciò gli conferisce il carattere di un discorso assoluto. 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). Tutti gli esseri della mitologia manifestano questo coinvolgimento ontologico o qualità inter-specifica che li rende simili agli sciamani (un'analogia che è istituita esplicitamente da alcune culture amazzoniche)¹². Il mito parla di uno stato dell'essere in cui corpi e nomi, anime ed affezioni, il Sé e l'Altro si compenetrano, immersi nello stesso ambiente pre-

¹¹ Nel caso degli Araweté (Viveiros de Castro 1992), per esempio, gli umani non-araweté hanno lo stesso handicap degli animali (le loro anime non vanno nel paradiso celeste).

¹² «Gli odierni animali della Terra non sono lontanamente potenti come gli originali, differenziandosi da loro in modo sostanziale come gli umani ordinari differiscono dagli sciamani [...]. Le Prime Persone vivevano come gli sciamani oggi, in uno stato polimorfo [...]» (Guss 1989, p. 52).

soggettivo e pre-oggettivo, la cui conclusione (sempre incompleta, sempre in sospenso) è precisamente quella che la mitologia si propone di raccontare.

La «fine» di quest'immanenza primordiale è, di certo, la ben nota separazione tra cultura e natura che Lévi-Strauss ha mostrato essere il tema centrale della mitologia amerindia. Tuttavia questa separazione non fu messa alla luce da un processo di differenziazione dell'umano dall'animale, come nella nostra mitologia. *La condizione originale comune agli umani e agli animali non è l'animalità, ma piuttosto l'umanità.* La grande separazione rivela non tanto la cultura che si distingue dalla natura, ma piuttosto la natura che si distanzia dalla cultura; i miti raccontano come gli animali abbiano perso le qualità ereditate o conservate dagli umani. Gli umani sono quelli che continuano come sono sempre stati: gli animali sono ex-umani, non sono gli umani ad essere ex-animati¹³. Come Padre Tastevin osservò nitidamente a proposito dei Cashinahua: «Al contrario di Spencer, essi ritengono che gli animali siano discendenti dall'uomo e non l'uomo dagli animali» (Lévi-Strauss 1985, p. 14). Nella cosmologia dei Campa, l'umanità è la sostanza della pienezza primordiale o la forma originaria praticamente di tutto, non solo degli animali:

La mitologia dei Campa è in gran parte la storia di come, uno ad uno, i primi Campa si trasformarono irreversibilmente nei primi esemplari di varie specie animali e vegetali, così come di corpi celesti o caratteristiche del terreno [...]. Lo sviluppo dell'universo, quindi, è stato principalmente un processo di diversificazione, con l'umanità come la sostanza primigenia dalla quale molte, se non tutte, le categorie degli esseri e delle cose nell'universo sono scaturite, e i Campa di oggi come i discendenti di quei Campa ancestrali che si sottrassero alla trasformazione. (Weiss 1972, pp. 169-70)¹⁴

¹³ Brightman (1993, pp. 40, 160) e Fienup-Riordan (1994, p. 62) discutono idee simili in un contesto nordamericano. Per l'Amazzonia, si veda anche Jara 1996, pp. 92-94 (Akuryió) e Guss (1989, p. 40) (Ye'kuana). Schieffelin (1976, pp. 94-95) riporta lo stesso per i Kaluli della Nuova Guinea.

¹⁴ L'idea che l'«Io» (umani, indiani, la mia tribù) sia il termine storicamente stabile nella distinzione tra l'«Io» e l'«altro» (animali, bianchi, altri indiani) appare tanto nella differenziazione interspecifica quanto nelle separazioni intraspecifiche, come si può vedere nei vari miti d'origine amerindia sui bianchi. Gli altri erano ciò che siamo e non sono quello che eravamo, così come accade tra di noi. Perciò si può intuire quanto sia pertinente la nozione di «società fredde»: la storia esiste sì, ma è qualcosa che accade solo agli altri.

Insomma, «il punto comune di riferimento di tutti gli esseri della natura non sono gli esseri umani come specie, ma l'umanità come condizione» (Descola 1986, p. 120). Questa distinzione tra la specie umana e la condizione umana – analoga a quella tra «umanità» come gruppo di persone [*humankind*] e «umanità» come condizione generale [*humanity*] istituita da Ingold (1994; vedi sotto) – dovrebbe essere tenuta a mente. Essa ha un'evidente connessione con l'idea del rivestimento animale che nasconde un'«essenza» spirituale comune e con la questione del significato generale del prospettivismo.

C'è un ulteriore ben noto aspetto delle mitologie amazzoniche che merita di essere menzionato. Sto pensando alla rarità dell'idea di creazione *ex nihilo* nelle cosmogonie amazzoniche. Le cose e gli esseri viventi si originano solitamente come trasformazione di qualcos'altro (una *tras*-formazione, non un'*in*-formazione, per la quale intendo l'imposizione creativa di una forma mentale sulla materia passiva ed inerte); nel caso degli animali, come ho notato, quale trasformazione di un'umanità primordiale universale¹⁵. Ovunque troviamo concetti di creazione – quasi mai *ex nihilo*, comunque, ma come plasmazione di qualche sostanza preesistente in un nuovo tipo di essere – mi sembra che ciò che viene enfatizzato sia l'imperfezione del prodotto finale; il tipico demiurgo amerindio (spesso a causa delle malefatte del suo fratello gemello *trickster*) non riesce mai a completare l'opera.

Similmente a questa natura trasformata piuttosto che creata, la cultura non è una questione d'invenzione, ma di trasferibilità (di «tradizione», quindi). Nella mitologia amerindia, l'origine degli strumenti o istituzioni culturali è canonicamente spiegata come un prestito, un trasferimento (violento o amichevole, rubando o imparando,

¹⁵ Questo aspetto è spesso stato sottolineato per altre cosmogonie non occidentali. Si veda, per esempio, Gell (1995, p. 23) sulla Polinesia: «Il pensiero polinesiano sull'universo si differenziava dal pensiero "creazionista" giudeo-cristiano nel fatto che non dipendeva dalla creazione dell'universo *ex nihilo* da parte di Dio, ma dall'esistenza iniziale di tutto in uno spazio pieno o in un continuum strettamente legato. L'epoca creativa si dipanò come un processo di "differenziazione" all'interno dello spazio pieno preesistente...». Come ho già osservato, lo spazio pieno amerindio, a differenza delle cosmogonie più «naturalistiche» polinesiane, è umano: l'umanità è la forma del continuum primordiale. Sulla rilevanza del tema mitologico del continuum nelle cosmologie polinesiane – un tema originariamente sviluppato da Lévi-Strauss (1964) precisamente in un contesto comparativo polinesiano-amerindio – si veda il notevole libro di Schrempf (1992).

come un trofeo o come un regalo) di prototipi di queste istituzioni o attrezzi come quelli posseduti già da animali, spiriti, o nemici. L'origine – e con ciò l'essenza – della cultura è l'acculturazione.

Vorrei richiamare l'attenzione sulla differenza tra l'idea della creazione-invenzione e l'idea della trasformazione-trasferimento, e associare l'idea della creazione alla metafora della *produzione*: della produzione come un tipo di versione debole della creazione, ma allo stesso tempo come il suo modello, come un modo archetipico d'azione nel – o, piuttosto, sul e contro il – mondo. Ho preso in prestito questo contrasto da François Jullien (1989; 1997), ma sto usando il concetto di trasformazione in un senso molto diverso da quello di Jullien, che si occupa dell'idea cinese di efficacia. Mi sto riferendo alla produzione come imposizione di un progetto mentale su una materia informe. Per lo stesso motivo, vorrei associare l'idea della trasformazione alla metafora dello *scambio*. Uno scambio è sempre una trasformazione di uno scambio precedente; non c'è un inizio assoluto, nessun atto di scambio iniziale assoluto – ogni atto è una risposta, cioè la trasformazione di un esempio [*token*] anteriore dello stesso tipo [*type*]. Ora, la creazione-produzione è il nostro modello archetipico di azione – il modello eroico o epico di azione, come osserva Jullien, che risale ai Greci e che è ancora molto vivo: ricordiamoci la nostra attuale ossessione per l'«agentività» e la «creatività» – mentre la trasformazione-scambio sarebbe più consona al mondo amerindio e ad altri mondi non moderni¹⁶. Il modello dell'azione centrato sullo scambio presuppone che l'altro dal soggetto sia un altro soggetto, non un oggetto, e questo, naturalmente, è il punto-chiave del prospettivismo (Strathern 1992d, pp. 9-10). Nel paradigma della creazione, la produzione è la causa primaria e lo scambio è la conseguenza che vi è inclusa; lo scambio è un «momento» della produzione (esso «realizza» il valore) e lo strumento di *ri*-produzione. Nel paradigma della trasformazione, lo scambio è la condizione di produzione (senza le relazioni sociali appropriate con il mondo non umano nessuna produzione è possibile: la produzione è un tipo o una modalità di scambio), e la produzione il mezzo di «ri-scambio» – una parola che certamente non ci ser-

¹⁶ Non intendo insinuare che questa ossessione sia uno «sbaglio», soltanto che noi «tardo-moderni» sembriamo particolarmente ossessionati da quell'aspetto dell'Essere (anche se non troppo entusiasti di estenderlo agli esseri non umani).

ve, in quanto scambio è per definizione ri-scambio. La produzione crea, lo scambio cambia¹⁷.

Vorrei azzardare un'ulteriore osservazione su questo contrasto: il linguaggio della produzione, applicato a ciò che giace fuori dal dominio di partenza della produzione materiale – come quando parliamo della produzione di persone, di riproduzione sociale, di «produzione consumatrice» come se si intendesse la produzione di soggetti invece che semplicemente di organismi umani ecc. –, è necessariamente «metaforico». È almeno altrettanto metaforico quanto il linguaggio dello scambio applicato alla relazione tra umani e non umani. Parlare di produzione della vita sociale ha tanto senso, o tanto poco senso, quanto parlare dello scambio tra umani ed animali. Il materialismo storico è sullo stesso piano del prospettivismo strutturale, o addirittura si allontana ancora di un passo dal «punto di vista del nativo».

Vale la pena anche di notare che il prospettivismo amerindio ha una relazione essenziale con lo sciamanesimo, e con la valorizzazione della caccia come modalità archetipica dell'interazione pratica con il mondo non umano. L'associazione tra lo sciamanesimo e questa «ideologia venatoria» è un tema classico (per l'Amazzonia, si veda Chau-meil 1983, pp. 231, 232; Crocker 1985, pp. 17-25). Ribadisco che questa è una questione d'importanza simbolica, non di necessità ecologica: veri e propri orticoltori come i Tukano o gli Yudjá, che non potrebbero essere più lontani dall'atteggiamento di «caccia e raccolta» (e che in ogni caso pescano più di quanto caccino), non differiscono molto dai cacciatori circumpolari rispetto al peso cosmologico conferito alla predazione animale, alla soggettivazione spirituale degli animali, e alla teoria secondo cui l'universo è popolato da intenzionalità extra-umane dotate delle loro prospettive. In questo senso, la spiritualizzazione delle piante, dei fenomeni meteorologici o degli artefatti mi sembra secondaria o derivata rispetto alla spiritualizzazione degli

¹⁷ La produzione riguarda la proiezione (consumo produttivo) ed introiezione (produzione consumatrice). Lo scambio riguarda la commutazione e la trasmutazione (due nozioni che potrebbero forse essere collegate ai due modelli stratherniani di personificazione, scambio mediato e non mediato). La produzione ha un inizio (creazione), ma non ha fine (riproduzione, la dialettica infinita di ablazione e sublazione); lo scambio, dall'altro lato, non ha inizio – il «risultato atteso» come forma del dono (Strathern 1988, pp. 221-223) fa apparire qualsiasi inizio come una risposta – ma può, tuttavia, avere una fine (le relazioni possono terminare).

animali: l'animale è il prototipo extra-umano dell'Altro, che mantiene relazioni privilegiate con altre figure prototipiche di alterità, come gli affini (Erikson 1984, pp. 110-112; Descola 1986, pp. 317-330; Århem 1996)¹⁸. Quest'ideologia venatoria, come ho detto, è anche e soprattutto un'ideologia degli sciamani, nella misura in cui sono gli sciamani che amministrano le relazioni tra gli umani e la componente spirituale degli extra-umani, dal momento che loro soli sono capaci di assumere il punto di vista di tali esseri viventi e, soprattutto, di tornare per raccontarne la storia¹⁹.

Il contesto teorico

Prima di procedere ad esaminare l'etnografia, dovrei affrontare alcuni punti che probabilmente sono discutibili. Sono spinto a questo dalla consapevolezza che le argomentazioni sostanziali su «come i “nativi” pensino» (a differenza di quelle su come pensino gli altri antropologi), e specialmente quelle che, come stratagemma espositivo, invitano esplicitamente ad un confronto con le tradizioni intellettuali occidentali (a differenza di quelle in cui tale confronto è lasciato, più o meno a malincuore, implicito nel processo stesso della descrizione e dell'analisi) sono obbligatoriamente introdotte da una dovizia di precisazioni, scuse e disconoscimenti. Suppongo di dover rispettare il protocollo corrente, per non essere accusato di grossolanità, o peggio di ingenuità. La principale preoccupazione che farò del mio meglio per placare concerne la natura e lo scopo di questo confronto generale tra le cosmologie amerindie e quella moderna occidentale. Vorrei però dire qualcosa anche sulla relazione tra quello che farò qui e le teorie contemporanee sulla cognizione umana.

¹⁸ Nelle culture dell'Amazzonia occidentale, tuttavia, specialmente quelle in cui gli allucinogeni d'origine botanica sono largamente usati, la personificazione delle piante sembra essere importante almeno quanto quella degli animali.

¹⁹ Vale la pena notare che nelle società amazzoniche in cui lo sciamanesimo come istituzione (in quanto opposto alla posizione cosmologica generale) è debolmente sviluppato, se non assente del tutto, il tema del prospettivismo sembra a malapena abbozzato. Le società di lingua gê del Brasile centrale sono un esempio calzante. L'idea di base, tuttavia, è molto presente presso alcuni Gê – si veda più avanti la storia della morte di Umoro (Lezione 4).

Quodlibet
Eduardo Viveiros de Castro
Prospettivismo cosmologico
in Amazonia e altrove

Eduardo Viveiros de Castro
*Prospettivismo cosmologico
in Amazonia e altrove*

Acquista il volume
euro 15,30 (-15%)