

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>



STEFANIA CONSIGLIERE

Oltremargine: filosofie d'altrove.

Ai margini le cose *si sentono*: il venir meno della presa; la nostalgia per ciò che resta placido entro i confini; la paura per l'ignoto che ci si apre davanti. Non basta la testa, organo d'elezione del nostro conoscere intellettuale, a prevenire lo spaesamento. Sopravvivere ai margini è sopravvivere alle sclerosi e schizofrenie che i nostri anni ci hanno impresso addosso: alle rigidità del pensiero, all'orizzonte unico, alle abitudini che si sono fatte coazioni.

Il compito che mi propongo è ambizioso. Vorrei *far sentire* a chi legge la profondità della domanda che dall'antropologia (o, per dir meglio, dagli altri mondi umani che abitano la terra) arriva oggi alla filosofia. Proporre dunque – seppure sul registro parziale dell'intellettualità e della scrittura – un'esperienza di spaesamento, nella convinzione che, nel disastro del nostro mondo, l'allenamento al molteplice sia al contempo resistenza all'insopportabile e omaggio alle ragioni degli altri.

1. Storia di una presunzione

C'è stato un tempo (che, grazie alla contemporaneità del non contemporaneo, ancora perdura) in cui gli occidentali hanno creduto che il loro mondo, la loro cultura, la loro conoscenza e il loro modo di vivere fossero intrinsecamente superiori a qualsiasi altro mondo e modo. Possiamo racchiuderlo, per comodità simbolica, fra il 1492 e il 1914: in mezzo ci sono la rivoluzione scientifica, la rivoluzione francese, la rivoluzione industriale, il colonialismo, la doppia crisi – etica e conoscitiva – della modernità e la possibilità di una rivoluzione profonda nel nostro impianto antropologico.

Il nesso storico che, nel Novecento, stringe guerre mondiali, totalitarismi e campi di sterminio sancisce al contempo il crollo dell'antico mondo e il chiudersi dell'orizzonte rivoluzionario. La nostra presunzione di superiorità comincia a incrinarsi: le scienze, e con esse una miriade di sperimentazioni politiche, lavorano la crisi in profondità, aprendosi al molteplice che da ogni lato fa capolino. La loro lezione è smarrita: l'eredità del Novecento – tanto quella luminosa delle piste che attraversano la crisi, quanto quella

cupa dell'orrore totalitario – non è mai stata accolta, continuiamo a ragionare e a vivere come se la nostra presunzione potesse ancora aver corso. Il dispositivo mentale che la giustifica dev'esserci ben chiaro: solo così è possibile cominciare a lavorarlo ai fianchi.

Uno dei lasciti fondamentali della Grecia è il monismo ontologico, con l'opposizione che stabilirà il carattere dell'intero pensiero occidentale: quella fra essere e non essere, e quindi fra verità e opinione (e poi fra realtà e apparenza, fra universale e relativo, fra uno e molti, fra corpo e anima, fra natura e cultura). Da Parmenide in poi, ci sono per noi *un solo* essere e *un solo* discorso vero su di esso. Verità e mondo, entrambi singolari, sono coestensivi. L'originaria proposta parmenidea fu poi variamente sfumata, ma l'*unus mundus* è rimasto sfondo impensato del pensiero e origine della questione centrale di tutta la filosofia: come adeguare il *logos* all'essere? Come regolare le faccende umane in base all'unico mondo e all'unica verità? La polemica che oppone Platone e i sofisti non si gioca affatto sull'unicità dell'essere, che entrambi presuppongono, ma sulla rilevanza della conoscenza dell'essere per l'etica umana e il *nomos* della città.

I secoli ne cambiano l'inflessione, ma il monismo permane. Da Cartesio in poi prende la sua forma moderna e si declina come opposizione di *natura* e *cultura*: la prima, che corrisponde all'*unus mundus* e alla sostanza della metafisica, è l'oggetto dell'indagine scientifica; la seconda, che corrisponde alla variabilità dei costumi e delle leggi, è l'ambito delle passioni.

Questo lo schema soggiacente: tutti gli enti condividono una medesima *natura*, da apprendere come dato di fatto; identica e universale è la materia, identiche e universali sono le leggi di natura che le scienze indagano. La natura è per noi il *mondo dei fatti*: oggettiva, universale, onni-inclusiva, uguale per tutti e sempre identica a se stessa (la legge di gravitazione vale qui come su Saturno, ora come all'epoca dei dinosauri, per gli umani come per i non-umani). In questo regno atemporale si muovono le scienze hard: matematica, fisica, logica, chimica, astronomia, scienze della terra e, in linea di principio, anche biologia e zoologia.

Accomunati all'universo intero per via della materia, gli umani ne sono tuttavia separati per via della *cultura*, del loro essere soggetti, dotati quindi, nel loro insieme, di una molteplicità di modi di pensare, di sistemi familiari, di modelli di distribuzione del potere, di valori, di desideri, di punti di osservazione, di opinioni e via dicendo. La cultura è il *mondo dei valori* che – essendo soggetti ai tempi, all'arbitrio, agli interessi e alle passioni – prendono forme diversissime da luogo a luogo e da tempo a tempo. In questa babele si muove l'etnologia per quanto attiene agli "altri", e le altre scienze umane per quel che riguarda "noi".

Una natura, tante culture; una materia, tanti punti di vista. La partizione andrebbe anche bene, in quanto visione culturalmente specifica, se, applicandosi coerentemente, affermasse che mentre la conoscenza del mondo naturale è (*per noi*) affare delle scienze, la compresenza di culture, valori e posizioni differenti è invece oggetto di diplomazia: di politica, di discussioni, di lotte, di negoziazioni ecc. Era questa, appunto, la posizione dei sofisti. Ma non è la nostra: la declinazione moderna e scientifica del monismo ontologico ci ha proiettati in uno strano, indefettibile platonismo. Questa la sua declinazione: anche la cultura occidentale è, come tutte le altre, *una* cultura (fatta di valori, di scelte, di desideri ecc.); essa però è l'unica che ha davvero compreso che cos'è *la natura*; l'unica, cioè, ad aver trovato la via regia – l'indagine scientifica – in grado di risalire al di qua di ogni cultura e approssimare ciò che a tutte soggiace: il regno

oggettivo dell'invarianza. Da qui la sua, e nostra, superiorità rispetto a ogni altra forma culturale e ai suoi rappresentanti.

Dalla fantasmagoria di cosmovisioni etniche la nostra resta fuori: l'unica fra tutte ad aver capito come davvero funzionano le cose; l'unica *cultura naturale*. L'incrocio psicologico fra l'oggettività dei dati scientifici e le opinioni che su di essi s'innestano agisce come una potentissima fondazione naturalizzante dei nostri valori, in assoluto i più desiderabili e i più giusti perché i soli fondati su leggi universali anziché su mutevoli e relative scelte locali. Tutte le altre culture, invece, sarebbero intrappolate in credenze che avrebbero loro impedito la vera comprensione della grande separazione fra il mondo dei fatti e il mondo dei valori, fra la realtà e le speranze. E se, sulla carta, tutte le opinioni hanno una medesima dignità perché ciascuna si rifà a un diverso mondo valoriale, quelle fondate sull'unica conoscenza oggettiva avranno però non già un valore locale, ma il valore assoluto e universale che ereditano dall'assolutezza della conoscenza scientifica. All'interno delle nostre mura la scienza detiene la verità, e noi con lei al di fuori delle mura. Tutto il resto – ciò che, secondo i sofisti, era più rilevante per la vita umana – ha il rango di opinione, interessante e vacuo spettro di chi non ha i mezzi per capire.

Si pensi alle convinzioni implicite che l'Occidente ha sulle culture altrui. Nel nostro intendimento, sopra una stessa natura e sopra le sue leggi universali le diverse culture avrebbero costruito castelli di credenze, miti, favole e spiegazioni. Alcuni di questi edifici sarebbero consolatori, altri superstiziosi; alcuni approssimerebbero a tentoni la spiegazione scientifica, altri sarebbero talmente esotici e fantasiosi da meritarsi una benevola protezione, così come gli adulti proteggono la credenza dei bambini nella Befana. In ogni caso, null'altro sarebbero se non sforzi meritevoli – compiuti più o meno nella giusta direzione, ma in definitiva sempre deficitari – per arrivare a quell'unica conoscenza vera che solo noi deteniamo pienamente. Non per niente, gli altri hanno delle *etnomedicine*, mentre noi abbiamo *la* medicina; gli altri hanno delle *etnobotaniche* e delle *etnopsicologie*, noi abbiamo *la* botanica e *la* psicologia. Il che equivale a dire: gli altri hanno fatto degli sforzi, più o meno riusciti, di comprendere il mondo tanto bene quanto lo comprendiamo noi, restando però presi nella confusione fra i valori (segnalati dal prefisso *etno-*) e i fatti (la desinenza "scientifica"); noi, invece, abbiamo compreso i fatti prescindendo completamente dai valori.

Dopo questa preliminare svalutazione di tutti gli altri, arriva l'autovalorizzazione: anche noi abbiamo un tempo creduto a quelle favole; anche noi siamo stati, nel passato, irrazionali e superstiziosi; e perfino noi conserviamo uno spazio apposito – detto "politica" – dove credenze e opinioni possono giostrare. E proprio perché sappiamo bene dove passa la divisione tra fatti e opinioni, ci sforziamo di essere tolleranti con le diverse credenze, con le appartenenze culturali e con il gioco delle identità. In fondo, niente di tutto questo mette in pericolo *la* verità, che sta nelle leggi della natura che la scienza a mano a mano ci svela, e che abbiamo il compito storico di portare agli altri, illuminandoli e traendoli infine dalle tenebre delle loro credenze. Il disvelarsi dell'oggettività del mondo prende il nome secolare di *progresso*; e il progresso universale è il compito, nonché la giustificazione, del colonizzatore.

Qui siamo, dunque. Ma non solo qui: l'Occidente è un campo vasto nel quale convivono istanze radicalmente differenti, tanto diverse fra loro quanto due culture astrattamente intese. Fra queste bisogna *prender parte*: non solo sapere che siamo occidentali, e che quindi portiamo in noi un certo numero di tic e di scotomi; ma anche scegliere che tipo di occidentali (e che tipo di umani) vogliamo essere.

L'antropologia contemporanea parte da un presupposto sfacciatamente valoriale e afferma che tutte le culture presenti sul pianeta hanno egual valore e pari dignità. Decenni di *politically correct* ci hanno abituati a un assenso di massima alle proposizioni che ci sembrano genericamente buone – anche a questa, quindi, ma solo perché le sue conseguenze non ci sono chiare. Dal punto di vista della filosofia, la prima conseguenza che la pari dignità di ogni cultura comporta è la *pari dignità di ogni ontologia e di ogni sistema di conoscenza*. È ciò che la parte più vivace dell'antropologia sta provando a pensare, incontrando sulla propria strada le più radicali elaborazioni dell'epistemologia novecentesca.

2. *Ontologie locali*

Philippe Descola è allievo di Lévi-Strauss e quindi erede del trascendentalismo kantiano che si esprimeva nella corrente strutturalista. Nella sua opera maggiore, *Par delà nature et culture*, sviluppa diverse operazioni teoriche importanti, fra cui una *critica della ragione naturalista* che arriva a mettere la nostra ontologia sullo stesso piano di tutte le altre. A partire da lì, il libro traccia una mappa generale dei modi ontologici basata sopra una sintassi di base delle ontologie possibili. Si tratta di un'impresa titanica e, come avrebbe detto il suo maestro Levi-Strauss, folle.

Dalla sterminata distesa delle monografie etnologiche Descola distilla quattro schemi ontologici fondamentali, ai quali riconduce, in ultima analisi, tutte le visioni del mondo descritte dall'etnologia. L'ipotesi di base è che, al di sotto del numero strabiliante di pratiche, costumi, abitudini, norme implicite ed esplicite riportate dalle monografie etnografiche (*schemi specializzati*), stia un numero più ristretto di *schemi integratori*. I primi – che possono essere tanto consapevoli e verbalizzabili quanto inconsapevoli e difficilmente esplicitabili – rientrano nella categoria dell'*habitus* e regolano i comportamenti quotidiani specifici (pattern di sonno e di alimentazione, distanze sociali fra individui, tecniche del corpo ecc.). I secondi, sempre inconsapevoli, soggiacciono ai primi, sono l'ossatura dell'ontologia locale e fondano la percezione, in ciascuno, di avere un «mondo» in comune con gli altri.

Gli schemi integratori, sostiene Descola, sono in numero limitato: *identificazione, relazione, temporalità, spazializzazione, figurazione, mediazione, categorizzazione*. A differenza di quanto avveniva in Kant essi non sono però imm modificabili e universali, bensì passibili di specificazioni e incroci differenti, produttivi di "mondi" sostanzialmente diversi.

Il resto dell'opera è dedicato all'analisi dell'articolazione di due soli schemi: quello di identificazione e quello di relazione; ed è in base alle declinazioni del solo schema di identificazione che Descola arriva a delineare quattro grandi ontologie, la cui descrizione costituisce la parte centrale, e più corposa, del suo testo.

Vediamo in dettaglio. Secondo Descola, lo schema dell'identificazione

è la capacità di cogliere e di ripartire alcune fra le continuità e le discontinuità che ci sono offerte dall'osservazione e dalla pratica del nostro ambiente; (essa) permette di comprendere com'è possibile specificare degli oggetti indeterminati attribuendo loro, o negando loro, un'*interiorità* e una *fisicalità* analoghe a quelle che attribuiamo a noi stessi. (Descola 2005, 168)

Con *interiorità* Descola designa un insieme di proprietà che riguardano il campo di ciò che, in Occidente, chiamiamo "spirito", "anima", "psiche", "coscienza", "flusso vitale"; è ciò che ha a che fare con l'intenzionalità, gli affetti, la soggettività, la significazione, i fenomeni intrapsichici, il sogno ecc. La *fisicalità* denota invece il campo della forma esteriore, l'insieme delle espressioni visibili e tangibili, dei processi fisiologici, percettivi e senso-motori, il temperamento, l'*habitus*, la maniera di agire, i regimi alimentari, lavorativi o riproduttivi ecc. La fisicalità non va dunque appiattita sulla mera materialità del corpo organico, ma comprende l'insieme delle caratteristiche morfologiche, fisiologiche e senso-motorie intrinseche all'entità considerata.

La quadripartizione ontologica deriva dall'attribuzione di uguale, o diversa, interiorità ed esteriorità agli enti del mondo. E se, come abbiamo visto sopra, la nostra ontologia *naturalista* postula che l'esteriorità sia comune a tutti gli enti e che l'interiorità sia invece diversa e presente solo negli umani, essa è, per l'appunto, un'opzione fra quattro possibili: l'ontologia *animista* presuppone uguale interiorità e differente esteriorità; l'ontologia *totemica* uguale interiorità e uguale esteriorità; e l'ontologia *analogica* differente interiorità e differente esteriorità.

In queste schematizzazioni si può avvertire un certo grado di arbitrarietà. Importa poco: più rilevante è ciò che Descola riesce a imbastire a partire da qui. Il dispositivo concettuale che congegnna rende possibile *a noi occidentali* comprendere la distanza che ci separa da altre strutturazioni ontologiche. Le sue partizioni funzionano dunque come scala di Wittgenstein o zattera del Dao: strumento euristico funzionale alla nostra comprensione che infine, quando si hanno i piedi saldi altrove, si butta. Il modo in cui le diverse ontologie vengono ricavate conta meno del presupposto etico-gnoseologico che sta alla base della loro classificazione: la dismissione della pretesa di universalità e superiorità dell'ontologia occidentale e l'invito a calarsi negli altri modi di pensiero che questo schema rende – ai nostri occhi, almeno – altrettanto *coerenti* quanto il nostro.

Ognuna di queste quattro grandi matrici ontologiche si articola in dispositivi specifici; struttura i soggetti e i collettivi secondo linee caratteristiche; dispone di una forza specifica; e va incontro a specifici rischi.

Il *naturalismo* lo abbiamo già esplorato sopra: è la visione del mondo occidentale, che articola interiorità discontinue (viventi dotati / non dotati di anima) sopra esteriorità continue (tutti i viventi, e tutti gli enti, sono fatti di una medesima materia).

I soggetti prodotti dal naturalismo differiscono gli uni dagli altri in base ai loro costumi, alle istituzioni, alle lingue, ma anche per via della loro educazione, dell'ambiente di origine, dei talenti. Il relativismo culturale è accettabile solo sullo sfondo dell'universalismo naturale – e nondimeno, la compresenza delle culture induce un'inquietudine permanente che la scienza non riesce a placare.

Data la specificità e la preminenza dell'interiorità umana, il naturalismo è fortemente antropocentrico: la dignità morale appartiene solo alla nostra specie, mentre i non-umani sono definiti e misurati in base alla loro carenza di umanità. Questo fa sì che il rapporto con gli animali, e più in generale con il mondo non umano, sia non partecipativo e improntato a una sostanziale diffidenza. Il corpo stesso è fonte di un'interminabile inquietudine, così come l'aporetico rapporto fra corpo e anima.

Il rovescio logico del naturalismo è l'animismo. Al contrario di quanto avviene da noi, umani e non umani non si differenziano per via dell'anima (che i primi avrebbero e i secondi no), ma per via dei corpi differenti di cui dispongono. Animali e piante sono *persone* e conducono fra loro una vita sociale del tutto analoga alla nostra: vivono in seno a collettivi strutturato come i nostri (con dei capi, dei riti, dei depositari del sapere,

delle abitazioni, delle tecniche e degli artefatti) e si comportano fra di loro così come fanno gli umani (coalizzandosi, litigando, sposandosi secondo certe regole, mangiando secondo una certa etichetta ecc.). Ciò che li differenzia da noi è che, disponendo di corpi che hanno, rispetto al nostro, altra forma, altre potenze a altri limiti, ciò li pone in posizioni relative differenti e quindi in *prospettive* differenti.

In condizioni normali, gli umani vedono gli altri umani come umani, gli animali-preda come prede, gli animali-predatori come predatori e gli spiriti (ammesso che siano visibili) come spiriti. Ma lo stesso avviene a partire da ciascun punto di vista, ciascuno dei quali percepisce se stesso come umano: i pecari vedono gli altri pecari come umani e vedono gli umani come animali-predatori; i giaguari vedono gli altri giaguari come umani, e vedono gli umani come animali-preda; e così via, per ogni specie e ogni punto di vista. In questa visione è il corpo – e non l'anima, come in Occidente – ad avere ruolo di differenziatore ontologico.

L'animismo è dunque *antropogenico*: così come il naturalismo, anch'esso fa della società umana il modello generale dei collettivi, ma, al contrario del naturalismo, è di infinita liberalità nell'attribuzione della socievolezza. Il soggetto animista è reperibile ovunque: ce n'è uno nell'umano, uno nell'uccello che ora vola via, uno nell'albero ai margini della foresta, uno nel vento del nord, uno nel ghepardo che attacca. In un mondo così strutturato, bisogna essere certi che il soggetto non-umano sia davvero tale; che non sia, cioè, sotto le apparenze differenti, un soggetto umano – e quest'impresa non è sempre semplice, né priva di rischi. I *corpi* differenti sono ciò che, nella routine quotidiana, permette di alimentarsi di animali e vegetali senza rischiare l'antropofagia; ma l'identità dell'interiorità è affermata con tanta forza che può diventare difficile sospenderla al momento del pasto. Bisogna allora scovare mezzi, e continuamente impiegarli, per ripararsi dalle conseguenze di aver mangiato delle anime: desoggettivazione del cibo attraverso l'eliminazione delle parti più interne; compensazione tramite offerte; separazione dell'anima, che persiste, dalla carne che viene consumata.

Il totemismo postula identità di interiorità e identità di fisicalità; l'ontologia che ne risulta è, per noi occidentali, la più difficile da comprendere. Il pensiero totemico è organizzato attorno a collettivi ibridi (che ricomprendono elementi umani ed elementi non umani) di individui che condividono fra di loro entrambi gli aspetti: i membri di ciascun gruppo totemico hanno in comune sia l'interiorità che la fisicalità e sono quindi fra di loro in rapporto di identificazione stretta. Nel totemismo australiano, gli esseri originari del Sogno sono umani per comportamento, linguaggio, intenzioni e norme, questi essere originari hanno tuttavia l'aspetto e il nome di piante, animali od oggetti. Sono all'origine di famiglie di spiriti che s'incorporano in tutti gli enti (inclusi gli umani) che hanno questa specie o questo oggetto come totem.

All'interno del gruppo totemico c'è dunque una sorta di continuità interspecifica di fisicalità e di interiorità, in cui ciascun individuo attualizza uno degli stati successivi attraverso cui è passata la genesi del collettivo a cui appartiene. A differenza di naturalismo e animismo, il totemismo non fa della società umana il paradigma del collettivo, ma opera fusioni inedite, mescolando all'interno degli insiemi umani e non-umani che s'intersecano e si identificano gli uni con gli altri producendo legami interspecifici, geografici, generazionali.

Il totemismo è *cosmogenco*: gli enti sono ripartiti in base a gruppi di attributi che pre-esistono all'instaurarsi dell'universo e che non possono essere separati nei collettivi che ne derivano; tutto è sempre istanza specifica di un originale cosmologico. Nelle

società totemiche, soggetti in senso proprio sono solo i totem, la classe prototipica che raggruppa umani e non umani che hanno una stessa origine, e che si serve del dinamismo umano per riprodurre, lungo le generazioni, il proprio ordine.

In un mondo ordinato in questa maniera il pericolo viene dall'ambiguità e dalla debolezza della soggettivazione degli individui, sempre a rischio di tornare a fondersi nella classe ibrida a cui appartengono: il rischio è dunque quella dalla fusione senza ambiguità e senza distanza possibile in seno a un collettivo. La soluzione consiste nell'individualizzare ciascun individuo come attualizzazione di uno degli stati successivi attraverso i quali è passata la genesi dell'identità collettiva (totemica) di cui quell'individuo fa parte, un segmento del gesto iniziale che ha fondato l'insieme: le cerimonie di iniziazione e gli oggetti rituali che esse impiegano servono appunto a ciò.

L'ultimo grande modo ontologico, l'analogismo, «fraziona l'insieme degli esistenti in una molteplicità di essenze, di forme e di sostanze separate fra loro da piccoli scarti, [ricomponibile] in una dense rete di analogie» (*ibid.*, 280). In modo più semplice, si può affermare che nell'analogismo tutto è dentro tutto, e viceversa: esso postula che ciascun ente abbia, rispetto agli altri, differente interiorità e differente esteriorità.

In un'ontologia analogica l'insieme di ciò che esiste è frammentato in una pluralità di istanze e di determinazioni, la cui associazione, sempre variabile, può prendere ogni sorta di piega. Gli assemblaggi di umani e non umani che questa visione del mondo autorizza si presentano come tessere di collettivi molto più vasti, che finiscono con l'includere tutto l'universo. Cosmo, uomo e società sono in relazioni di equivalenza analogica, funzionano secondo gli stessi principi di associazione e di equilibrio-disequilibrio. L'analogismo assume quindi una forma cosmocentrica divisa in segmenti ordinati in modo gerarchico e regolati da simmetrie spaziali, temporali, strutturali dappertutto analoghe e che governano anche l'architettura sociale.

Per esotico che possa sembrare, si tratta in realtà di uno schema ontologico assai diffuso e non estraneo alla storia dell'Occidente. L'esempio più classico di ontologia analogica è il pensiero cinese, ma le teorizzazioni rinascimentali sul rispecchiamento e sulla corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo sono anch'esse basate su un impianto analogico. Analogiche sono poi la teoria dei quattro (o cinque, a seconda dei luoghi) elementi; l'astrologia; le teorie mediche sul caldo e il freddo e via dicendo. In questi sistemi, il gioco di opposizioni e di intersezioni genera un insieme instabile e congetturale di configurazioni che, nel loro scorrere, formano un flusso permanente di singolarità.

L'universo analogico fa proliferare gli enti e le relazioni, rifrange e rispecchia la soggettività in punti impreveduti. L'individualità si dissimula dietro le apparenze e i raggruppamenti sono sempre, almeno in qualche misura, inconsistenti. In questo mondo di infinite singolarità, il problema epistemologico che si pone è contrario rispetto a quello che caratterizza il totemismo: non si tratta, infatti, di singolarizzare enti che si presentano come amalgamati, ma di amalgamare in modo solido entità singolarizzate. Nell'analogismo il pericolo viene infatti dall'esplosione delle singolarità, dallo sbriciolarsi del mondo in un'infinità di enti irrelati tenuti insieme solo dall'arbitrio degli interpreti. In un mondo siffatto, sempre a rischio di proliferazione, i dispositivi di ordinamento (ad es. yin/yang, caldo/freddo, micro/macro) hanno bisogno di essere *legittimati*. Quale punto di vista è abbastanza autorevole da riuscire a tenere insieme enti che, altrimenti, appaiono come meramente eteroclitici? La questione del potere è fin da subito centrale: è la funzione politica diventa ad assicurare raggruppamento,

gerarchia e, soprattutto, un "centro" in grado di mantenere ciascun individuo al suo posto e nelle giuste relazioni con ciascun altro.

3. *Dal prospettivismo al multinaturalismo*

Nello schema quadripartito di Descola gli Achuar dell'Amazzonia sono animisti: tutti gli enti condividono una medesima interiorità e si differenziano per via delle diverse esteriorità; tutti osservano il mondo a partire da una prospettiva specifica che li definisce inserendoli in un certo insieme di relazioni. Eduardo Viveiros de Castro chiama *prospettivismo* la loro ontologia; ma anziché fare del prospettivismo un corollario etno-epistemologico dell'animismo, Viveiros de Castro lo usa come punto di partenza per un'operazione ancor più radicale di quella di Descola: si tratta di riflettere sul mondo a partire da una metafisica radicalmente altra.

Dopo inizi collusi col colonialismo, e dopo la decennale riflessione sulla decolonizzazione e la molteplicità degli umani, l'antropologia può oggi diventare pratica di *decolonizzazione permanente del pensiero*. Questo significa uscire infine anche dalla posizione angelica (o a vista d'aquila) che ancora caratterizza perfino l'impresa di Descola, e interpretare l'antropologia come una *ontografia comparata* o, se si preferisce, come una *filosofia con dentro la gente*.

Come strategia di decolonizzazione, Viveiros de Castro propone appunto di assumere i sistemi concettuali indigeni come piste della filosofia, come *esperienze di pensiero*: non nel senso di "immaginare un'esperienza", ma in quello di "sperimentare un pensiero". L'esperienza di pensiero comincia con l'affermare l'equivalenza di diritto fra il discorso dell'antropologo e quello dell'indigeno; e invita poi a esplorare il panorama che un sistema concettuale radicalmente diverso dal proprio, ma accettato come legittimo, apre a chi vi sappia entrare. Gli echi deleuziani sono fortissimi, e puntualmente riconosciuti.

In ambito animista, il concetto cardine è quello di *prospettiva*. Una prospettiva non è una rappresentazione (non è un'immagine del mondo), né un mero punto di vista (inteso come posizione "spaziale" dalla quale un soggetto guarda al mondo): la prospettiva coincide con *l'assunzione dello statuto di soggetto*. Per chi guarda il mondo dalla prospettiva umana, ovvero disponendo di un corpo umano, un giaguaro è un predatore e un pecari è una preda; dalla prospettiva del giaguaro, invece, umani e pecari sono entrambi prede, mentre dal punto di vista dei pecari giaguari e umani sono entrambi predatori. Ciascuna specie percepisce le altre a seconda delle relazioni che si stabiliscono fra i differenti corpi di cui dispongono. Nel suo essere leggermente straniante, questo non è che l'inizio. Una volta appurato, con Descola, che esistono popolazioni che la pensano così, si tratta ora di provare a vedere che cosa succede una volta che si entri davvero all'interno di una declinazione specifica di questa logica.

Nel prospettivismo ciascun individuo percepisce i membri della propria specie come *umanità* e fra gli individui si stabiliscono relazioni del tutto analoghe a quelle che governano la vita di "noi" umani. Ciascuna specie, insomma, dispone di un "noi" civilizzato ed entro ciascun gruppo l'umanità è una proprietà riflessiva (il pecari è uomo per l'altro pecari, il giaguaro è uomo per l'altro giaguaro). «*La condizione comune agli uomini e agli animali non è l'animalità, ma l'umanità*» (Viveiros de Castro 2009, 35). Ai nostri occhi di occidentali il paesaggio che questa ontologia dischiude può sembrare una sorta di eden fatto di animali parlanti e civilizzati, di relazioni infine pacifiche ed

egualitarie fra i viventi. È segno che non ne afferriamo la portata e le obbligazioni. A conoscerne la logica, la realtà animista è tutt'altro che pacifica o priva di complicazioni.

Perché tutti coloro che si vedono fra loro come persone umane non vedono anche gli altri, le altre specie, come umani? Perché l'attribuzione di umanità avviene solo a partire dal proprio punto di vista? È qui che entra in azione il corpo come differenziatore ontologico, ciò che permette, seguendo Viveiros de Castro, di passare dalla nozione ancora epistemologica del prospettivismo a quella ontologica del *multinaturalismo*.

A differenza del relativismo, che ammette diversi punti di vista su un'unica realtà, nel prospettivismo una prospettiva non è una rappresentazione né un punto di vista. Prospettiva è la posizione di chiunque assuma, in quel momento, lo statuto di soggetto. Si può azzardare un parallelo con la linguistica: nel prospettivismo lo statuto di umanità ha funzione *deittica*, serve cioè a collocare gli enunciati in una situazione spazio-temporale precisa; è un attributo comprensibile solo in relazione al contesto in cui viene attribuito. Ma se tutti gli enti possono assumere questa posizione soggettiva, e quindi avere tutti un medesimo modo di vedere, quello che vedono è invece diverso e dipende dalle affezioni di cui i loro corpi li rendono capaci. Se, dunque, la prospettiva è sempre umana, a seconda delle caratteristiche del corpo di cui si dispone cambia invece la *natura* di ciò che si vede. Il punto di vista è nel corpo: a corpi differenti, differenti nature associate.

Gli animali impiegano le stesse «categorie» e gli stessi «valori» degli umani: i loro mondi ruotano attorno alla caccia e alla pesca, alla cucina e alle bevande fermentate, ai cugini incrociati e alla guerra, ai riti d'iniziazione, agli sciamani, ai capi, agli spiriti... Se la luna, i serpenti e i giaguari vedono gli umani come dei tapiri o dei pecari, è perché, come noi, mangiano tapiri e pecari, cibo umano per eccellenza. Questo non potrebbe essere altrimenti poiché, essendo umani all'interno dei loro confini, i non-umani vedono le cose come le vedono gli umani – e cioè, come noi umani le vediamo all'interno dei *nostri* confini. Ma le cose *che essi vedono*, quando le vedono *come noi* le vediamo, sono *altre*: ciò che per noi è sangue, per i giaguari è birra; ciò che per le anime dei morti è un cadavere in putrefazione, per noi è della manioca fermentata; ciò che noi vediamo come una pozza di fango è una grande casa cerimoniale per i tapiri... (*ibid.*, 38)

Per questo l'umanità non è, né può essere, una proprietà mutua fra gruppi: nel momento in cui un giaguaro si vedesse come uomo, non potrebbe più vedere il pecari come tale, e viceversa: «se tutto può essere umano, allora niente è umano in modo chiaro e distinto» (*ibid.*, 36).

Da ciò segue, in questa logica, che esiste per ciascun corpo una (e una sola) rappresentazione vera e giusta del mondo: quella congrua con la configurazione materiale del corpo stesso. Essa dev'essere continuamente preservata o, se il caso, restaurata:

Se un uomo si mette a vedere i vermi che infestano un cadavere alla stregua di pesce grigliato, come fanno gli avvoltoi, bisogna concludere che gli sta succedendo qualcosa: la sua anima è stata rubata dagli avvoltoi, e lui si sta trasformando in uno loro, smettendo di essere umano per i suoi parenti (e viceversa); in breve, è gravemente malato, o addirittura morto; o, il che è lo stesso, è sulla via per diventare sciamano. (*ibid.*, 37)

In questa ontologia lo sciamano è una figura del tutto particolare: diplomatico più che guaritore, viaggiatore più che capo. La sua peculiarità è quella di saper viaggiare fra specie, ovvero fra prospettive: in condizioni speciali e controllate, lo sciamano può assumere la prospettiva dell'animale e parlare quindi, da soggetto a soggetto, ai soggetti di un'altra specie. Lo si potrebbe descrivere come un divenire-animale, ma nel quadro animista è vero il contrario: non si tratta, per lo sciamano, di essere giaguaro col giaguaro, ma di vedere il mondo come un giaguaro – e cioè, all'interno del contesto-giaguaro, come un umano. E tuttavia, in questo mondo concettuale assumere la prospettiva del giaguaro significa "diventare giaguaro" in modo ancor più radicale di quanto la nostra filosofia osi immaginare: dacché il punto di vista è nel corpo, quando gli sciamani dicono di essersi *materialmente* trasformati in giaguari, o in pecari, o in tabacco, non stanno facendo altro che portare alle corrette conseguenze le premesse logiche della loro ontologia.

* * *

Allo stesso modo, noi portiamo alle estreme conseguenze le premesse logiche della nostra ontologia quando trapiantiamo organi, quando crediamo che i soldi si riproducano da soli nei caveau delle banche o quando ci compiacciamo del progresso.

I confronti potrebbero continuare a lungo: in Africa coloro che si muovono nel mondo secondo i criteri che per noi occidentali sono i più elementari e scontati (badando al proprio vantaggio, accumulando ricchezza e in un'ottica competitiva) sono reputati stregoni. Stregone è chi mette al lavoro gli altri prelevandone i frutti – ovvero, chiunque agisca il meccanismo-base della creazione capitalista di plusvalore. E via dicendo. A questo livello di radicalità, i confronti *dovrebbero* continuare a lungo: fino ad aprirci gli occhi.

Bibliografia minima

CONSIGLIERE, S. (2013), *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*. In stampa.

DESCOLA, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

JULLIEN, F. (1989), *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, Editions du Seuil, Paris.

MELANDRI, E. (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata.

REMOTTI, F. (1990), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino.

TAUSSIG, M. (1980), *The devil and commodity fetishism in South America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1990), *Métaphysiques cannibales*. PUF, Paris.