

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

Oltre natura e cultura

La prospettiva antropologica di Philippe Descola

Relatrice:

Prof.ssa: Chiara Cremonesi

Laureanda:

Giorgia Masserdotti

Matricola:

1200891

A.A 2021/2022

Indice

Introduzione

Capitolo primo *Philippe Descola*

1. Chi è Philippe Descola?
2. Il ruolo dell'antropologia e della ricerca sul campo per Descola
3. Riflessioni sul rapporto tra natura e cultura

Capitolo secondo *La ricerca sul campo e la prospettiva antropologica di Descola*

1. Etnografia presso le popolazioni amerinde
2. La prospettiva degli Amerindiani: la relazione tra umani e non umani
3. La prospettiva antropologica di Philippe Descola
4. Oltre natura e cultura

1. Chi è Eduardo Viveiros de Castro

2. Il prospettivismo cosmologico

3. Confronto tra due prospettive

Conclusioni

Bibliografia

Introduzione

Gli uomini si interrogano da sempre riguardo se stessi e l'ambiente che li circonda, trovando una risposta differente in ciascuna epoca storica.

Ad occuparsi di queste domande attualmente vi è una disciplina in particolare, l'antropologia culturale, nata nella seconda metà dell'Ottocento in Occidente al fine di studiare e classificare l'esistenza di vari popoli, approfondendone le culture, le tradizioni e i modi di vivere.

Col trascorrere degli anni l'antropologia ha sviluppato molte ricerche e raccolto una quantità vastissima di informazioni riguardo diverse realtà e luoghi.

Successivamente questa disciplina iniziò a confrontarsi con altre, tra cui la psicologia, la sociologia, la storia e la filosofia che insieme hanno contribuito a fornirle nuovi approcci e basi con cui poter affrontare tutti i discorsi che si sarebbero presentati in futuro.

Uno dei principali oggetti di discussione dell'antropologia è stato ed è tutt'ora la relazione tra natura e cultura, il quale aveva assunto una certa rilevanza ancor prima che l'antropologia nascesse. La fase anteriore alla nascita di questa disciplina fu caratterizzata infatti da un discorso sulla natura e sulla cultura in cui si iniziava a intravedere una dialettica dualista, la quale prese piede effettivamente tra XVII e XVIII secolo, sollecitando le menti degli studiosi, che iniziarono ad interrogarsi su questo rapporto nei termini di una natura e una cultura, intese come due popoli distinti e separati. Questo disegno dualistico si affermerà specialmente dopo l'origine dell'antropologia.

Solo negli ultimi decenni gli antropologi hanno tentato di indirizzarsi verso una lettura diversa di ciò che li circonda, spronati dai cambiamenti di cui sono stati testimoni e sentendo la necessità di cambiare il modo di fare antropologia.

Uno di questi tentativi si manifesta nella ricerca di un antropologo in particolare: Philippe Descola.

Oggetto del nostro interesse sarà principalmente la ricerca etnografica di questo antropologo, di cui ricostruiremo il percorso di analisi e riflessione sulla dicotomia natura-cultura di matrice occidentale a confronto, con l'interpretazione delle relazioni tra gli esseri umani e ciò che li circonda prodotte in altri contesti culturali, per riscoprire l'"oltre" che c'è al di là del "noi".

La ricerca etnografica sarà il motore della riflessione di Descola: ciò che lo invoglierà ad approfondire la relazione tra natura e cultura e a superare la dialettica dualista nei suoi confronti.

La nostra rappresentazione del mondo, fondata su un dualismo, non può assumere una posizione universale ed ergersi a rappresentante di tutti gli altri contesti culturali, sociali e naturali, nei quali le relazioni tra esseri umani e il mondo e le interpretazioni di quest'ultimo vanno ben oltre la nostra immagine di natura e cultura.

Descola tenta, per questa ragione, di mettere in discussione il dualismo occidentale e di condurci a considerare altri approcci per affrontare il discorso sul mondo e sulle sue interpretazioni.

Nelle pagine che seguono, cercherò brevemente di riferire quanto realizzato in questo senso da Descola, dedicando inizialmente lo spazio necessario alla biografia e al percorso formativo dell'antropologo parigino, al fine di comprendere i motivi che l'hanno spinto a questa ricerca. Pertanto, ciò che segue a questa prima parte è destinato all'esposizione delle sue ricerche etnografiche e al loro risultato: la prospettiva antropologica, basata sulla categorizzazione delle quattro ontologie e sulle diverse forme di relazione individuate da Descola. Attraverso questa prospettiva, l'antropologo francese renderà deboli le fondamenta del dualismo natura-cultura.

Infine la ricerca antropologica di Descola si intreccia con quella di un altro antropologo, Eduardo Viveiros de Castro, dimostrando l'interesse verso un'antropologia nuova.

Un'altra strada viene intrapresa, allontanandosi dalla dicotomia natura-cultura per volgersi verso un pensiero antropologico libero dai limiti del dualismo occidentale.

Capitolo primo

Philippe Descola

1. Chi è Philippe Descola

Il problema generale di ogni etnologia si identifica con quello dei rapporti (di continuità e discontinuità) tra natura e cultura.

Michel Foucault¹

Philippe Descola nasce a Parigi nel 1949, frequenta gli studi secondari al liceo Condorcet, successivamente viene ammesso all'École Normale Supérieure di Saint-Cloud.

Inizialmente egli dedica i suoi studi alla filosofia, ma ben presto si rende conto che è lontana dai suoi interessi, pur avendo un ruolo importante per le scienze sociali.

È leggendo Claude Lévi-Strauss che Descola si avvicina per la prima volta all'antropologia e ne rimane affascinato. Inizia così a frequentare i corsi a Nanterre con cui ottiene una prima laurea in etnologia e poi continua il suo percorso all'École Pratique des Hautes Études dove si laurea nel 1973. Già durante gli studi universitari Descola svolge delle ricerche nel sud-ovest della Francia e poi "scopre" l'America. Lì infatti ha inizio una sua ricerca, in ambito accademico, su un gruppo di indiani Tzeltal nella foresta Lacandona nel Chiapas, i quali avevano lasciato gli altopiani del Messico per spostarsi verso la foresta tropicale. Dallo studio dei Tzeltal e della loro migrazione verso la foresta, scaturì la curiosità di Descola per quest'ultima e per le persone che vi abitavano.

Per questa ragione, Descola si serve del suo periodo di tirocinio universitario per organizzare un'indagine antropologica, scegliendo in particolare un gruppo di abitanti della foresta amazzonica in Ecuador: gli Achuar. Inizia a dedicarsi alla ricerca etnografica presso questo popolo con la moglie, Anne-Christine Taylor.

Dopo l'esperienza in Ecuador, Descola ricopre diverse posizioni: è ricercatore all'EHESS, titolare di assegno di ricerca al Centre National de la Recherche Scientifique e Visiting Scholar al King's College di Cambridge.

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, p. 389. Citato in *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura* (Roma: Linaria, 2013), p.49.

Nel 1983 discute la tesi di dottorato sotto la guida di Claude Lévi-Strauss. Successivamente la sua carriera lo occupa come professore al Collège de France e direttore degli studi dell'EHESS, per questo Descola si dedica sempre meno alla ricerca sul campo, pur sempre desiderando di potervi fare ritorno.

Attraverso gli anni matura la sua ricerca teorica caratterizzata da diverse pubblicazioni, tra le quali: *La Nature domestique* (1986); *Les lances du crépuscule* (1993). In collaborazione con la moglie pubblica: *La remontée de l'Amazone* (1993); *Nature and Society*, esito di una raccolta di diverse riflessioni di antropologi che hanno indagato il dualismo natura e cultura (1996); *Par-delà nature et culture* (2005); *Diversité des natures, diversité des cultures* (2010); *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature* (2011).²

Molti tra questi testi, riguardano proprio la sua ricerca etnografica tra gli Achuar in Amazzonia e si interrogano sulle relazioni tra questo popolo e la “natura” che lo circonda.

Descola non è stato l'unico a porsi queste domande.

Da secoli antropologi e storici si interrogano riguardo alle relazioni che si vengono a costruire tra le società e i rispettivi ambienti in cui esse vivono. In Occidente questo problema ha trovato una soluzione, distinguendo due poli specifici: attuando una distinzione tra ciò che è da ricondursi alla natura e ciò che, invece, non lo è.

Ma la conclusione a cui Descola giunse è la seguente: questa categorizzazione non è valida per tutte le comunità.

Descola volle dimostrare attraverso la sua ricerca che la dicotomia natura e cultura non può più essere accettata. Da queste premesse, proseguì i suoi studi sulle relazioni tra società e ambienti performanti.

² Si veda Philippe DESCOLA, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura* (Roma: Linaria, 2013), pp. 7-12.

E il sito < <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola> > (data ultima consultazione: 17/5/2022).

2. Il ruolo dell'antropologia e della ricerca sul campo per Descola

Durante una conferenza svoltasi a Montreuil il 3 febbraio 2007, a Descola venne chiesta una definizione di antropologia e una riflessione sul lavoro di antropologo. Egli rispose descrivendo ciò che dovrebbe compiere un antropologo: fare una sorta di elenco dei molteplici stili di vita³. Ne esistono infatti diverse tipologie e occorre considerarle tutte in modo da osservarne le differenze e peculiarità. Ne deriva la necessità di saper catalogare ed organizzare tali differenze. Perciò per Descola l'antropologia e l'antropologo hanno la funzione di aprire lo sguardo a una molteplicità di mondi.

Come procede l'antropologo? In un primo momento, conduce una ricerca sul campo, ovvero fa etnografia, che significa "scrivere di un popolo", vivendo con quest'ultimo per un adeguato periodo di tempo, in modo da poterne conoscere abitudini, organizzazione quotidiana, costumi, ovvero tutte le dinamiche messe in gioco nella vita sociale.

Durante il suo soggiorno, che può durare mesi se non addirittura anni, l'antropologo raccoglie una mole di informazioni, che, una volta conclusa questa fase di ricerca sul campo e di osservazione, vengono riordinate e organizzate in libri o articoli che sono poi messi a disposizione di tutti.

È questo il processo che riguarda in particolare l'antropologo che si dedichi all'etnografia. Ma l'antropologia non si compone solo di questo tipo d'indagine: dopo l'etnografia, viene l'etnologia; sulla base delle informazioni raccolte durante la prima fase, quest'ultima cerca di stabilire delle comparazioni su una scala locale. Possono emergere dei tratti comuni con altri popoli vicini o simili a quello che è oggetto di studio. Infine, l'antropologia, fondandosi sulle ricerche della prima e della seconda, prova a comprendere dei fenomeni ancora più ampi, comparando, per esempio, i modi di vita di un popolo con quelli di un popolo geograficamente molto più distante a livello globale.

Ne deriva che l'antropologia, nel suo insieme, si compone di più parti che cercano di assemblare un quadro completo di ciò che si è osservato, cercando di analizzare le particolarità di un popolo così come dei fenomeni di maggiore portata da analizzarsi su scala globale.

Negli studi di Descola, come scopriremo, la ricerca antropologica ha in particolare la funzione di interrogare una grande questione: la relazione tra natura e cultura. Il pensare in termini dialettici, natura-cultura, ha caratterizzato fortemente le discipline antropologiche.

³ Si veda Philippe DESCOLA, *Diversità di natura, diversità di cultura* (Milano: Book Time, 2011), p. 35.

Descola ha concentrato le sue ricerche in questa direzione, come potremo osservare grazie alle sue indagini condotte direttamente sul campo, che gli hanno permesso di confrontarsi con popoli che dell'Occidente non condividono tale visione dualistica "natura-cultura".

3. Riflessioni sul rapporto tra natura e cultura

Fin dalle sue origini, l'antropologia culturale ha cercato di definire ciò che è natura e ciò che è cultura: le stesse radici della disciplina si legano ad una questione precedente alla sua nascita.

Un compito complesso che l'antropologia si è data e tutt'ora oggetto di discussione tra gli antropologi, sociologi ed etnologi, il cui discorso intorno alle due dimensioni, natura e cultura, ha sempre avuto origine dal presupposto di un'opposizione tra una natura universale e una cultura universale, sempre considerando la prima più valida: per questa ragione il dibattito non è riuscito a giungere ad una conclusione comune. Non si riesce a stabilire un equilibrio tra questi due poli, questo è il problema che l'antropologia si è ritrovata a dover risolvere e a cui non ha saputo porre fine, se non attraverso dei compromessi; usando una metafora di Marshall Sahlins: “questa scienza può essere assimilata ad un prigioniero costretto da più di un secolo a misurare a grandi passi la propria cella, confinato tra il muro dei vincoli della mente e quello delle determinanti pratiche.”⁴

Secondo Descola gli antropologi sono rimasti “intrappolati” in questo problema che non riescono a risolvere, poiché sono talmente influenzati dalla propria realtà da credere che essa possa essere considerata come universale.

Perciò cosa sono natura e cultura? L'antropologia le ha definite distinguendo i loro domini. Descola sostiene, invece, sulla base delle sue ricerche che la realtà sia ben più complessa e che una sintesi dualistica non sia sufficiente per poterla descrivere. Tanto che anche altri ricercatori hanno iniziato a rifiutare questa visione dualistica. Descola è giunto alle conclusioni che un solo modo di considerare il rapporto tra natura e cultura non può esistere, altre culture hanno un punto di vista che si distingue da quello occidentale. Descola ricorda per esempio il caso delle popolazioni di cacciatori-raccoglitori analizzato da Tim Ingold, il quale descrive le relazioni di questi gruppi con i loro ambienti come un'unità totale, che Ingold definisce “l'ontologia dell'abitare”⁵. Come per Ingold, anche per Descola, è stata proprio l'esperienza sul campo a permettere di aprire gli occhi su un'altra visione del mondo: quella che noi definiamo come “Natura” non esiste presso questi popoli che considerano l'ambiente in cui vivono come un tutt'uno con le loro vite. Animali e piante sono “persone”, con caratteristiche

⁴ Marshall SAHLINS, *Culture and Practical Reason* (Chicago- London: University of Chicago Press, 1976), p.55. Citato in Philippe DESCOLA, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, (Roma: Linaria, 2013), p. 43.

⁵ Tim INGOLD, *Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment*, in Ellen e Fukui, *Redefining Nature*, cit., pp. 117-55, p.121. Citato in Philippe DESCOLA, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, cit., p. 82.

simili a quelle umane. Questa condizione è tipica dei popoli che Descola ha studiato in Amazzonia, ma anche di altri gruppi sociali.

Invece l'Occidente si rispecchia in una contrapposizione non universale ma frutto di un percorso storico ben definito.

La natura come la conosciamo noi è dunque il risultato di un processo duraturo che ha portato con sé delle trasformazioni. La rivoluzione scientifica del XVII secolo ha spiegato il mondo attraverso delle leggi matematiche, attribuendo quindi ad ogni elemento una funzione, descrivendo così l'immagine di una natura calcolata e ben organizzata, iniziando a delineare una separazione tra la sfera della natura e quella della cultura e ciò che appartiene a una e ciò che appartiene invece all'altra.

L'idea di cultura è posteriore a quella di natura. Ci sono centinaia di definizioni attribuite al termine cultura, ma Descola ne privilegia solo due di queste. La prima, che è stata definita "umanista", prende in considerazione la cultura come tutto ciò che caratterizza l'uomo rispetto alle altre specie viventi: è naturalmente Edward Burnett Tylor ad affermare nel 1871: "la cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, i costumi e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società"⁶.

L'altra definizione di cultura che ha avuto un grande impatto sugli studi antropologici si è data con Franz Boas e i suoi allievi, ed è quella che si caratterizza per il suo orientamento culturalista: in quest'accezione cultura si delinea al plurale, come una moltitudine di usi e costumi sociali. Boas sottolinea come esistano degli habitus mentali propri di alcune società che vengono invece totalmente rifiutati da altre.

L'antropologia ha raccolto i risultati di questo lungo processo e ne è stata fortemente influenzata. Proprio l'oggetto di questa disciplina infatti è il modo in cui la natura e la cultura si integrano, tenendo conto di ciò che le conforma.

Nonostante all'inizio sia sembrato facile stabilire le differenze tra natura e cultura, Descola, come altri antropologi mostrano una realtà ben più complessa da definire. Non c'è una linea precisa che divide, anzi esiste un continuo intrecciarsi delle due parti.

⁶ TYLOR E.B, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, (London: Murray, 1871). Citato in Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021), pp.89-90.

Capitolo secondo

La ricerca sul campo e la prospettiva antropologica di Philippe Descola

1. Etnografia presso le popolazioni amerinde

Allentare la presa sulla propria “filosofia con la gente dentro” per aprirsi a un’altra può comportare gravi crisi di spaesamento.

De Rosny⁷

La foresta Amazzonica è il luogo in cui ha avuto origine la riflessione e la curiosità di Descola sulla dialettica Natura-Cultura e, proprio da qui, egli mosse i suoi primi passi verso la scoperta di una percezione della natura differente da quella che fino a quel momento l'aveva condizionato.

Fu a contatto con gli Achuar che Descola iniziò a scorgere una prospettiva nuova e, con questa popolazione, trascorse parte della sua vita di antropologo, conducendo una ricerca sul campo non da solo, ma insieme alla moglie Anne Christine Tylor.

Gli Achuar appartengono al gruppo sociale più ampio degli Jivaro, una tribù situata nella sconfinata foresta amazzonica, lungo il confine tra Ecuador e Perù. Gli Achuar condividono, con gli altri Jivaro, la lingua e la convinzione che la maggioranza delle piante ed animali posseggano un’interiorità simile a quella umana. Infatti gli Achuar attribuiscono loro le stesse caratteristiche interiori nelle quali l’uomo si riconosce come la solidarietà, l’amicizia, il saper comunicare: la condivisione di tali qualità contribuisce a creare un legame molto stretto fra gli uomini e gli altri esseri viventi.

“Qui la natura non è un’istanza trascendente o un oggetto da socializzare, bensì il soggetto di una relazione sociale”⁸. Significa che animali e piante vengono considerate a tutti gli effetti “persone” con cui poter interagire, poiché viene loro riconosciuta un'anima, simile a quella umana. Esiste dunque un unico collettivo che include sia umani che non umani nel quale, però, vi è una sorta di organizzazione interna che ordina i suoi appartenenti secondo modelli di comunicazione diversi.

Inoltre esiste un’ ulteriore distinzione per alcuni elementi della natura esclusi completamente da questa categoria, perché considerati senz’ anima, principalmente insetti, alcuni pesci, erbe, muschi, felci, sassi e corsi d’acqua.⁹ Anche il territorio della foresta diventa protagonista di questa relazione

⁷ De Rosny E., 1981. *Les yeux de ma chèvre. Sur le pas des maîtres de la nuit en pays douala* (Cameroun), Plon, Paris. Citato in *Mondi multipli, vol. I, Oltre la grande partizione*, a cura di Stefania Consigliere, (Pompei: Kaiak Edizioni, 2014), p.36.

⁸Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021), pp. 16-17.

⁹ Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 18.

sociale, infatti gli Achuar intrattengono con essa dei rapporti di cura e di profondo rispetto. La visione del mondo degli Achuar è tipica anche di altre tribù: infatti, nella società Makuna, che vive nel territorio della Colombia orientale, vi è la stessa intesa con la foresta e i suoi “abitanti”, nonostante ci siano certi aspetti della realtà Makuna più complessi¹⁰.

Come Descola osserva, esistono cosmologie simili in altri gruppi amerindiani, rendendo evidente che la prospettiva degli Achuar è condivisa dalla maggioranza di questi popoli, nonostante mantengano dei caratteri interni differenti che li distinguono l'uno dall'altro.

Tra i Desana, per esempio, c'è una particolare attenzione all'equilibrio che regge ogni cosa nel quale gli uomini sono consapevoli di esser parte di un sistema complesso, conservando necessariamente un certo tipo di ordine. Il principale responsabile nel mantenimento di questo equilibrio è lo sciamano, intervenendo in prima persona nel regolare ogni azione che potrebbe costituire un pericolo per l'equilibrio generale¹¹.

In ogni caso tutti questi popoli sono accomunati dalla relazione che hanno con i non umani, ai quali sono riconosciute emozioni, sentimenti, capacità pari alle nostre. Le relazioni che legano gli uomini ad animali o piante possono fondarsi sul rispetto, sull'amicizia o sulla seduzione e poiché i non umani possiedono un'anima simile a quella umana, queste tipologie di rapporto influiscono anche su di loro che agiscono comportandosi in modo affine.

Nelle tribù Achuar gli animali sono i soggetti di una relazione fondata sul rispetto, come dimostrato dalle attività di caccia nelle quali gli uomini si prendono cura dell'animale cacciato tramite l'uso di pratiche ben precise, su cui ritorneremo più avanti.

Oltre ad essere esperti cacciatori, gli Achuar sono esperti orticoltori, infatti hanno una lunga tradizione botanica e una larga conoscenza delle specie vegetali. Le stesse case sono un'espressione di questa antica conoscenza: gli Achuar vivono in case dal tetto costituito da foglie di palma, intorno ad esse viene lasciato uno spazio apposito per l'orto, luogo di cui la donna è responsabile. Nei loro orti vengono coltivate specie addomesticate e specie selvatiche trapiantate; *aramu* è “ciò che è messo in terra”¹², sono le piante che vengono addomesticate o trapiantate o, comunque, manipolate dall'uomo, mentre *ikiamia* sono le piante “della foresta”¹³.

¹⁰Si veda Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.19.

¹¹Gli studi sui Desana fanno riferimento alle analisi di Gerardo Reichel-Dolmatoff contenute in *Oltre natura e cultura*, Philippe DESCOLA, cit., p. 23.

¹²Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.52.

¹³Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.53.

La differenza non risiede nel dove, ma nel chi: l'*aramu* si rapporta con la cura dell'uomo, invece l'*ikiamia* con lo spirito Shakaim che è colui che si preoccupa della Foresta.

Con gli animali gli Achuar adottano una distinzione conforme a quella nei confronti delle piante: infatti i cacciatori prendono con sé i cuccioli orfani dopo averne ucciso le madri. Successivamente questi ultimi vengono cresciuti e curati fin dai primi momenti dalle donne e, solitamente, fin da subito, i cuccioli si abituanano alla vita domestica, venendo definiti dalla lingua locale *tanku* ovvero "abituati agli umani"¹⁴. Ciò che distingue piante ed animali è chi se ne occupa: vi sono animali allevati dagli umani e animali cresciuti dagli spiriti della foresta.

Anche lo spazio risente di una divisione tra ciò che rientra nella sfera umana e ciò che invece non vi rientra: ciò che è domestico si sviluppa infatti attorno alla casa, una parte di terra dove si svolgono diverse attività e dove si trova l'orto, il luogo forse più importante, dove sono protagoniste le donne che si dedicano completamente alla cura delle piante. A circa un'ora o due dal villaggio si giunge a una parte della foresta ben conosciuta dalle donne e dai bambini, dove sono soliti recarsi per fare delle passeggiate o per raccogliere frutti; al di là di questa zona vi è la parte della foresta dove gli uomini si dedicano alle attività di caccia: si tratta di un territorio che i cacciatori conoscono profondamente, dove a volte costruiscono dei rifugi nei quali trascorrere qualche giorno con le famiglie. Questa parte della foresta è considerata dagli Achuar come una sorta di estensione delle proprie case: non ne hanno paura, anzi per loro è un luogo familiare dove è possibile passare del tempo con i propri cari. La foresta acquisisce per gli Achuar, come per altre popolazioni amerindiane, le stesse caratteristiche delle proprie case e dei propri orti. Proprio per questo talvolta, costruendovi dei rifugi, gli Achuar danno vita a delle coltivazioni anche nella foresta, lasciando le proprie tracce e modellando l'ambiente.

Le popolazioni che attuano queste pratiche sono consapevoli dell'impatto che lasciano sul territorio: per questo la foresta viene considerata alla pari di un orto, dove coltivare e anche dove vivere.

Il modellamento che la foresta subisce è il risultato di secoli di coltivazioni che portano con sé arricchimenti e continua crescita di vegetazione.

Secondo Descola il legame di alcuni gruppi Amerindiani con la foresta è antico e molto stretto; gli uomini sono connessi alle piante, agli animali e anche agli spiriti della foresta. Una connessione che spiega come la prospettiva amerindiana sia molto distante dalla nostra.

¹⁴*Ibidem.*

La foresta è un ampliamento delle loro case dove le donne imparano a crescere le piante, i bambini muovono i primi passi, gli uomini cacciano. Un luogo dove si costruiscono i primi rapporti con le piante e gli animali, fortemente diverso dalla nostra visione della foresta come ambiente pericoloso e selvaggio.

2. La prospettiva degli Amerindiani: la relazione tra umani e non umani

Gli Achuar sono solo uno dei tanti gruppi amerindiani che vivono nella foresta Amazzonica e grazie ad essa, ciò che distingue ciascun gruppo sono le loro pratiche e abitudini, ciascuna diversa dall'altra. Sono le azioni e gli usi che ci permettono di capire come questi popoli si relazionano con il resto del mondo che li circonda.

Tra gli Achuar, le piante e gli animali hanno sentimenti ed emozioni che gli permettono di essere riconosciuti come vere e proprie "*persone*" e c'è la consapevolezza che con questi si possano sviluppare dei rapporti personali. "In queste società, molto comuni in America del sud, ma anche in America del nord, in Siberia e nel sud est asiatico, piante e animali si vedono conferire attributi antropomorfici- intenzionalità, soggettività, affetti, in alcune circostanze persino la parola- e allo stesso tempo, caratteristiche eminentemente sociali"¹⁵.

Nella ricerca etnografica di Descola, sono molti gli elementi a dimostrazione di questa particolare relazione tra umano e non umano: un esempio significativo è la cura nei confronti delle piante dell'orto da parte delle donne che le coltivano e le crescono come se fossero dei figli.

Tutto ciò a voler chiarire che tra queste popolazioni la prospettiva della natura che circonda l'uomo è diversa dalla prospettiva occidentale. Nella maggioranza dei popoli amerindiani, sia ad animali che a piante, viene riconosciuta un'interiorità simile a quella umana. Ciò che invece differenzia l'uomo dagli altri viventi è l'esteriorità, il corpo.

Con la parola interiorità si identificano una serie di caratteristiche tipiche di ciascun essere umano, delle qualità che sono interne a lui e che normalmente tendiamo a definire come la nostra anima o spirito.

La fisicità invece, rispecchia l'esteriorità dell'uomo: il corpo e conseguentemente ogni suo movimento, cambiamento e bisogno.

Tutti i popoli, secondo Descola, riconoscono l'esistenza di un'anima e di un corpo, pur riconoscendo che vi è una differente applicazione per ciascuno di essi.

¹⁵Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 146.

Descola nella sua ricerca etnografica a contatto con il popolo Achuar riscontra anche qui l'esistenza di una separazione tra anima e corpo ma, a differenza dell'idea occidentale secondo cui è l'anima a distinguere ogni essere umano, in questo caso l'anima è ciò che caratterizza in modo uguale tutti gli esseri e viene attribuita alla maggior parte di essi, sia umani che non, ed è invece il corpo ad essere diverso in ciascuno. Questa forma di attribuzione di un'anima e di un corpo anche a chi non è umano, comporta una relazione particolare tra gli uomini, le piante e gli animali dato che anche questi ultimi sono considerati come "persone". Descola definisce questa modalità d'identificazione e di relazione animismo.

Proprio questa distinzione iniziale riflette una relazione diversa tra gli uomini e la natura; avendo la stessa anima, le piante e gli animali sono capaci di comunicare con gli uomini e hanno i loro stessi principi etici e le stesse qualità interiori. L'unica cosa che costituisce una separazione fra di loro sono i corpi, ovvero la fisicità.

L'anima è l'elemento comune a tutti gli esseri ed è un fattore di unione e di connessione tra l'uomo e il mondo che lo circonda. Come Descola descrive nella sua ricerca tra gli Achuar, ciò che lega l'uomo alle piante o agli animali è un profondo rapporto di amicizia e di rispetto. Queste forme di relazione si estendono a molte comunità dell'Amazzonia come, ad esempio, per la società Urarina, situata geograficamente in un'area a nord del fiume Marañón nell'Amazzonia peruviana, nei pressi del bacino del fiume Chambira¹⁶.

In questa comunità è il corpo ad essere l'elemento centrale della persona in quanto i suoi cambiamenti sono all'origine delle trasformazioni del ruolo sociale di ciascun individuo e, a partire da esse, si sviluppano le relazioni che egli intrattiene con l'altro: in questo processo i non umani sono legati agli uomini e si costruiscono e definiscono all'interno di esso.

Secondo gli Urarina "tali processi possono essere attivati in un contesto quotidiano, attraverso l'intervento diretto o indiretto di entità umane o non umane, e, nello specifico, attraverso una deliberata manipolazione delle sostanze corporali, ovvero tramite il loro impiego, o ricorrendo a modalità di intercambio e ad atti di manipolazione"¹⁷. Si riconosce così, un potenziale cambiamento costante delle persone attraverso il corpo.

Nella comunità Urarina la generazione degli uomini è simile a quella degli altri animali, soprattutto nella fase del parto e poi dell'allattamento. Il latte materno viene usato anche per allattare gli animali

¹⁶Gli studi sugli Urarina fanno riferimento a *Dialoghi con i non umani*, a c. di Emanuele FABIANO, Gaetano MANGIAMELI, (Milano: Mimesis Edizioni, 2019).

¹⁷Emanuele FABIANO e Gaetano MANGIAMELI, *Dialoghi con i non umani*, cit., pp. 129-130.

catturati dai cacciatori: questi poi iniziano la loro vita nelle case degli Urarina, dove vengono, come se fossero i loro stessi figli, posti sotto l'ala delle donne, perdendo nel corso del tempo il loro lato "animale". In questo modo l'animale si allontana dalla sua origine per avvicinarsi invece all'umano e acquisisce le sue abitudini, i suoi modi di comunicare e di vivere. Condividere gli stessi spazi non influenza esclusivamente il comportamento dell'animale bensì, in un continuo scambio reciproco anche quello dell'uomo: i suoi sensi si amplificano e lo aiutano nella caccia. Il corpo risente di questo processo: attraverso questa permanente convivenza dell'umano col non umano entrambe le parti si modellano: "è in questo senso che studiare forme di produzione e condivisione delle sostanze permette di comprendere l'instabilità del corpo e della soggettività, nonché la possibilità offerta dai corpi nel rendere possibile un processo di familiarizzazione del non umano, l'Altro per eccellenza"¹⁸.

Il corpo è ancora al centro della relazione che si sviluppa con l'altro. I suoi cambiamenti ed il suo essere diverso per ciascun esistente è il punto di partenza della prospettiva amerindiana per ciò che concerne il rapporto tra umano e non umano, come si è dimostrato attraverso la descrizione delle abitudini e delle usanze del popolo Urarina.

Gli animali sono persone, "tale nozione è potenzialmente sempre associata all'idea che la forma manifesta di ogni specie sia un mero involucro che nasconde una forma interamente umana"¹⁹. Il corpo sarebbe dunque una sorta di veste che può essere cambiata, mentre l'interiorità sarebbe impossibile da mutare, rimarrebbe identica a quella degli esseri umani.

Il prospettivismo amerindiano comprende dunque l'idea di una metamorfosi, di un continuo cambiamento dei corpi che riguarda sia la trasformazione dell'animale in umano, ma anche dell'umano in animale. In tutto questo risulta fondamentale il ruolo svolto dallo sciamano: infatti egli è l'unico in grado di vedere le metamorfosi e perciò si dedica alle relazioni e agli intrecci tra le due parti.

Questa forma di prospettivismo si sintetizza nella definizione di animismo data da Descola e descrive perfettamente la relazione che unisce l'umano al non umano.

¹⁸Emanuele FABIANO e Gaetano MANGIAMELI, *Dialoghi con i non umani*, cit., p. 136.

¹⁹Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, (Macerata: Quodlibet, 2019), p. 34.

3. La prospettiva antropologica di Philippe Descola

Come precedentemente sottolineato, Descola riconosce una divisione universale tra interiorità ed exteriorità, che tutti gli esistenti sono in grado di discernere prima in sé stessi e poi negli altri. Attraverso le uguaglianze e le differenze tra questi due principi si stabiliscono dei modi d'identificazione e successivamente di relazione.

Nel processo d'identificazione riconosciamo un noi ed un altro, attribuendo ad entrambi un'esteriorità e un'interiorità; con la prima si intendono i caratteri esteriori come la forma e tutte le manifestazioni visibili del corpo, invece con la seconda ci si riferisce all'anima, la parte invisibile.

Descola riconosce che ci sono diverse possibilità, attraverso le quali, questi due concetti si possono declinare nel mondo. Egli infatti individua quattro principi d'identificazione che stabiliscono quattro forme cosmologiche diverse.

ANIMISMO

È proprio vivendo a contatto con gli Achuar che Descola scopre come questo popolo e molte altre società amazzoniche riconoscono a piante e animali un'anima simile alla propria. In questo processo d'identificazione, animali e piante sono veri e propri soggetti con i quali gli uomini possono comunicare e costruire delle relazioni sociali. Si può riassumere questa forma di identificazione e relazione nel concetto di animismo. Nonostante venga attribuita la stessa interiorità ad umani e non umani esiste un'importante elemento di separazione, ovvero il corpo “le piante e gli animali si distinguono dagli uomini per le loro vesti di piume, di peli, di squame o di corteccia”.²⁰ Il corpo è la sede delle differenze tra umani e non umani ed è una caratteristica condivisa dalle ontologie animiste come dimostrato da diverse ricerche etnografiche: ne è un esempio quella condotta da Anne-Christine Taylor tra gli Jivaro o quella di Andrew Gray presso gli Arakmbut dell'Amazzonia peruviana, che lo stesso Descola ricorda. “Sullo sfondo di un'interiorità identica, ogni classe di esseri possiede una fisicità propria, al tempo stesso condizione e risultato di un regime alimentare e di un modo di riproduzione particolari”,²¹ ad ogni forma corporea corrisponde un certo comportamento.

²⁰Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.151.

²¹Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.157.

Un'altra caratteristica dell'animismo è la metamorfosi, la capacità e la possibilità per un animale e un umano di “trasformarsi” rispettivamente in un altro animale e in una pianta o un animale; altresì una pianta o un animale possono manifestare la propria interiorità mettendosi a nudo.

Questo processo può verificarsi solo tra esseri con un'interiorità identica ed alcuni di questi scambi possono avvenire con più facilità rispetto ad altri, come la trasformazione da animale a uomo o da uomo ad animale. La discontinuità dei corpi consente di spezzare la linea di somiglianze tra umani e non umani così da permettergli di comunicare.

“La metamorfosi -afferma Descola- offre una soluzione comoda, l'unica soluzione a dire il vero, al problema dell'interazione su uno stesso piano di persone umane e non umane dotate, sin dall'inizio, di fisicità distinte.²²” La metamorfosi è il nodo centrale della relazione tra persone umane e “persone” non umane che permette, cambiando punto di vista, di “mettersi nei panni” dell'altro.

TOTEMISMO

La riflessione intrapresa da Descola sull'animismo, come continuità dell'anima fra umani e non umani, ha condotto Descola ad interrogarsi sulla questione del totemismo, categoria protagonista degli studi etnografici riguardanti il continente australiano sin dal XIX secolo.

A partire da questi studi, uno degli aspetti più interessanti che vengono sottolineati del totemismo in Australia è il *Dreaming*, inteso come tutto ciò che illustra le origini del mondo, a cui risalgono la comparsa di alcuni esseri, definiti esseri *Dreaming* che successivamente scomparvero negli stessi luoghi dove si erano palesati per la prima volta. Questi esseri prima di scomparire lasciarono un segno, generando uomini, piante ed animali, ognuno organizzato nel suo gruppo totemico. In questi luoghi gli esseri *Dreaming* lasciarono una traccia, una potenzialità che contribuì a modellare e formare gli esseri e le cose nel mondo. Questo fenomeno è riconosciuto in modo uniforme in tutta l'Australia, tranne per alcune eccezioni.

Se il *Dreaming* è simile nelle diverse aree del continente, diverse sono invece le relazioni tra gli individui e i totem: fu lo studioso Peter Elkin a sviluppare un elenco delle varie forme che il totemismo poteva assumere²³. La prima tipologia che Elkin individua, è il totemismo “individuale”, nel quale viene stabilita una relazione tra uno stregone e una specie animale; la seconda forma totemica è definita “sessuale” in cui i due sessi sono rappresentati da specie animali diverse dove l'uomo corrisponde ad un certo animale e la donna ad un altro. Un'altra forma è quella del totemismo

²²Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.161.

²³ Elkin, A.P (1933), “*Studies in Australian totemism. The nature of Australian totemism.*” In *Oceania*, IV (2), pp. 113-131, citato in *Oltre natura e cultura*, Philippe DESCOLA, cit., pp.173-180.

“concezionale” nel quale il totem del soggetto ha origine dal luogo in cui la madre divenne consapevole della sua gravidanza. Questo luogo si intende come sito totemico, dove un essere Dreaming ha posto una sua influenza. Infine il totemismo “clanico”, costituito da clan che possono essere sia matrilineari che patrilineari, ma anche di “nascita”, in quanto uniscono gli esseri nati in uno stesso sito totemico.

Questa sintesi della complessità totemica realizzata da Elkin e ricostruita da Descola, dimostra che il totemismo australiano non è unico ed uguale. Ma cosa significa la parola totem? Con questo termine, come dice Brandenstein²⁴, si indicano solitamente parti del corpo umano ed animale che vengono intese dagli Aborigeni come “vettori di identità condivisa”²⁵. Gli appartenenti ad un gruppo totemico infatti condividono delle qualità, ed esiste un legame preciso tra il gruppo totemico e la specie che lo rappresenta come totem, poiché esso racchiude in sé i caratteri che sono propri degli uomini che impersona. In un gruppo totemico gli esistenti, umani e non, che ne fanno parte condividono una serie di qualità sia fisiche che etiche. In Australia esiste perciò un modello d’ identificazione basato su una continuità di interiorità e fisicità e rappresenta il continente in cui il totemismo, descritto come continuazione di interiorità e fisicità tra umano e non umano, si manifesta in modo più evidente.

Il totemismo e l’animismo, secondo Descola, differiscono tra di loro, ma non si oppongono, perché l’opposto dell’animismo infatti è il naturalismo.

NATURALISMO

Il naturalismo si basa su una uguaglianza di exteriorità ed una distinzione di anime.

L’ontologia naturalistica distingue le interiorità ed è proprio questo a segnare il distacco tra gli uomini, le piante e gli animali: gli esseri umani sono dotati di capacità riflessive, linguaggio, interpretazione e comprensione di cui nessun altro essere può godere. Per queste caratteristiche l’uomo si distingue dagli animali e ciascuna di esse dà forma a ciò che noi chiamiamo “cultura”. La prospettiva naturalista è il prodotto di un processo storico, scientifico e filosofico che nel tempo si è imposta su altri punti di vista possibili. Nonostante ciò, c’è chi ha tentato di opporsi a quest’ordine come ad esempio Montaigne²⁶ e una resistenza si è sempre conservata, sostenendo che una netta distinzione tra gli esseri umani, le piante e gli animali non possa esistere, i sostenitori di una

²⁴ Brandenstein, C.G Von (1982), *Names and Substance of the Australian Subsection System*. The University of Chicago Press, Chicago-London. Citato in *Oltre natura e cultura*, Philippe DESCOLA, cit., p.181.

²⁵ Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.182.

²⁶ Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., pp.205-206.

prospettiva naturalista invece ritengono che umani e non umani siano separati dall'interiorità, di cui, gli animali o piante non sono dotati e per questo non sono partecipi della vita sociale.

Se l'animismo e il naturalismo si oppongono per due posizioni contrastanti, invece il totemismo si caratterizza per una duplice continuità di anima e corpo; a completare questo quadro ontologico è l'analogismo, in cui ogni cosa si distingue dalle altre ed è proprio attraverso le differenze che si trovano delle analogie. Dunque se il totemismo è continuità, l'analogismo invece è discontinuità.

ANALOGISMO

Per analizzare l'analogismo Descola ha rivolto la sua attenzione in modo particolare al Messico e agli studi di Alfredo López Austin sui Nahuatl, un popolo che abita nell'altopiano centrale del Messico²⁷. I Nahuatl identificano nella persona quattro elementi: uno di questi determina il corpo, chiamato tonacayo, i restanti invece si riferiscono all'anima e sono tonalli, teyolia e ihiyotl.

Ciascuno di essi è legato ad organi diversi del corpo e ricopre funzioni differenti. Questi elementi rendono ogni essere umano o non umano unico al mondo. "Il tratto dominante dell'ontologia nahua, come di ogni sistema analogista, è infatti di riunire in ogni esistente una pluralità d'istanze la cui buona coordinazione è pensata necessaria alla stabilizzazione della sua identità individuale, all'esercizio delle sue facoltà e disposizioni, allo sviluppo di un modo di essere conforme alla sua 'natura'".²⁸

Inizialmente potrebbe sembrare che lo schema analogista nahua sia simile all'animismo dei gruppi Jivaro, ma non è così: infatti a differenza degli Jivaro i Nahuatl riconoscono con maggior facilità un'interiorità alla maggioranza degli esistenti. Un altro elemento di distacco tra l'analogismo e l'animismo è rappresentato dalla profonda diversità che rende ogni essere unico: infatti nelle società animistiche si riconosce una certa uniformità tra umani e non umani. Inoltre, se nell'animismo ogni essere in possesso di un'interiorità è dotato di libertà, invece nell'analogismo è il destino ad avere pieno potere sugli esistenti. In un mondo di unicità, l'analogia tenta di stabilire delle corrispondenze e delle relazioni.

Una visione molto simile a quella del popolo Nahuatl in Messico è presente, secondo Descola, anche nel continente africano, in particolare nell'area del Mali, in Burkina Faso, nella fascia orientale del

²⁷ López Austin, A. (1988), *The Human Body and Ideology. Concepts of the Ancient Nahuatl*. University of Utah Press, Salt Lake City. Citato in *Oltre natura e cultura*, cit., p.241.

²⁸Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 245.

Senegal e settentrionale della Costa d'Avorio²⁹. Anche nel caso africano si riconosce una complessità interna agli esistenti, composti da molteplici parti che li rendono singolari: l'analogia quindi svolge una funzione di equilibrio.

Questi quattro schemi d'identificazione possono essere organizzati essenzialmente seguendo due linee: la prima si fonda sull'inversione dei poli in cui si manifestano le somiglianze e le differenze, mentre la seconda contrappone ad una coppia di somiglianze, una di differenze.

Nel primo caso l'animismo e il naturalismo si oppongono. Nei sistemi animisti gli umani e i non umani hanno interiorità simili perciò si instaurano dei rapporti in cui domina la parità, dove l'animale o la pianta vengono trattati come persone umane, entrando a far parte della vita sociale delle comunità con cui interagiscono. Nel naturalismo questo non può succedere, poiché gli esistenti sono tutti accomunati dalla stessa natura, ma agli animali e alle piante non sono attribuite delle interiorità.

Al contrario, nei sistemi totemici, prevale una forma di simmetria, in cui ogni esistente, che sia esso umano oppure no, comunica con gli altri grazie ad una continuità di anima e corpo che li rende uguali. Lo stesso accade per l'analogismo, non per somiglianze, ma per differenze, infatti in questo caso si riconoscono differenze sia nell'interiorità che nella fisicità.

I modi d'identificazione corrispondono all'organizzazione dei gruppi sociali. L'animismo organizza i collettivi secondo la somiglianza delle interiorità, per cui gli esistenti in possesso di anime simili vivono insieme con i propri capi, le proprie case e seguendo delle regole specifiche. Gli umani e i non umani vivono allo stesso modo: infatti nei collettivi animisti gli umani si relazionano con i non umani secondo regole che sono uguali per entrambi i gruppi e si scambiano punti di vista e simboli tramite il processo della metamorfosi.

Nelle società animistiche, come nel caso dei popoli amazzonici, le relazioni che uniscono gli uomini agli animali o alle piante rimandano spesso a legami umani come l'amicizia o il rispetto. Ne sono un esempio i rapporti tra umani e non umani presso gli Achuar, i quali riconoscono tre principali forme di legame: la maternità, ovvero un rapporto che si instaura tra le donne e la vegetazione che coltivano nell'orto; un rapporto di affinità, tra i cacciatori e gli animali cacciati ed infine una relazione di domesticazione dei cuccioli di animali trovati durante la caccia e portati con sé nelle proprie case. Nei sistemi animisti, le relazioni sono sempre intese come relazioni umane sia quelle tra uomini che quelle tra uomini e animali o piante.

²⁹ Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 255.

I rapporti invece nel sistema naturalista sono profondamente diversi, là dove si ritiene che le società si distinguano attraverso le loro culture e la natura risulti indipendente da esse.

Nella visione naturalista gli uomini hanno delle capacità esclusive come prendere decisioni, stabilire delle regole ed una capacità organizzativa. Gli esseri umani fanno parte di diversi gruppi di collettivi in cui piante e animali non vengono inclusi. Per quanto riguarda il totemismo, i gruppi si distinguono tra di loro per i caratteri che acquisiscono dalla natura, mescolando umani e non umani in modo che essi diano origine a relazioni sociali e ad un'identità. Le forme sociali dell'analogismo sono più complesse: infatti molto spesso i collettivi analogisti sono organizzati secondo delle gerarchie dovute alla necessità di far fronte ad una realtà vasta come quella del mondo.

L'animismo attribuisce ai non umani un'anima simile a quella umana: questo permette agli animali o alle piante di essere considerati come "persone", riconoscendogli dunque una soggettività e un punto di vista. L'interiorità è ciò che viene condivisa da tutti gli esistenti nei popoli animisti ed è ciò che consente loro di essere considerati come soggetti.

Uno dei punti di criticità dell'ontologia animista riguarda quindi l'ambito alimentare poiché l'uomo rischia di nutrirsi di persone come lui. Un primo modo in cui si cerca di risolvere questo problema di carattere ontologico, consiste nel "de-soggettivare" ciò che si mangia, ma la soluzione più diffusa rimane quella di continuare a nutrirsi di animali o piante, rischiando che queste possano essere persone non umane e rimediandovi attraverso dei sacrifici o dei doni. In questo riconoscimento delle persone non umane, un ruolo importante è svolto dalla metamorfosi perché è ciò che rivela l'interiorità umana degli animali o delle piante.

Se l'animismo distribuisce un'interiorità simile a più esistenti, il naturalismo la riconosce solo ad una minoranza, gli uomini. "Mentre l'animismo legge i segni dell'alterità nella discontinuità dei corpi, il naturalismo li riconosce nella discontinuità degli spiriti."³⁰

Invece, tra le civiltà totemiche, i non umani non sono considerati come persone, ma sono comunque inclusi nei gruppi totemici, poiché condividono certi aspetti con gli umani. La problematica che il totemismo deve affrontare è saper distinguere umani e non appartenenti ad uno stesso gruppo totemico.

³⁰Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 331.

Fin qui si sono descritti i modi d'identificazione con cui gli esistenti si organizzano e vivono il loro rapporto con il resto del mondo, ma ad aggiungere un valore a questi schemi iniziali sono proprio i diversi modi di relazione, Descola ne individua e sottolinea sei: lo scambio, la predazione, il dono, la produzione, la protezione e infine la trasmissione³¹. Le prime tre relazioni si stabiliscono tra elementi che si somigliano; le altre invece tra elementi diversi.

Lo scambio avviene in modo biunivoco, mentre gli altri due rapporti sono di carattere univoco: nel dono si dà senza voler nulla in cambio invece nella predazione si prende qualcosa senza dar niente in cambio: si usa questo termine per indicare un'azione che nasce da una necessità legata alla vita animale e da cui dipende il suo sostentamento.

Nessuna di queste relazioni è egemonica, infatti in ciascuna ontologia se ne riconosce una dominante, nel caso degli Achuar, come dimostrato da Descola, la relazione che risulta principale è la predazione. Questo comportamento risulta evidente nella quotidianità e nei rituali non solo presso i popoli Jivaro, ma anche nelle altre società amazzoniche. “La predazione è, prima di tutto, una disposizione a incorporare l'alterità umana e non umana in quanto pensata come indispensabile alla definizione del sé: per essere veramente me stesso, devo impadronirmi di un altro e assimilarlo.”³² Questo si può realizzare solo attraverso dei rituali o attraverso la caccia, la guerra o il cannibalismo.

Nel secondo gruppo le relazioni sono univoche dove produrre significa modificare la natura e quindi noi stessi. La produzione prevede un meccanismo nel quale l'uomo produce qualcosa per un fine, perché ne ha la necessità. In questo senso il termine produzione non può essere adottato per popoli come gli Achuar o più in generale per gli Amerindiani che vivono nella foresta amazzonica infatti le donne Achuar non producono le piante che coltivano: per loro esse sono come persone, le crescono e curano come se fossero membri della loro comunità. Lo stesso avviene nella caccia, in cui l'uomo stabilisce un contatto con l'animale.

Allo stesso modo anche la protezione si caratterizza per un'unica direzione di un soggetto su un altro, non è mai un'azione reciproca. Questa relazione si può imporre anche tra umani e non umani e questo avviene, ad esempio, con alcune piante e animali che sono necessarie all'uomo per nutrirsi e sopravvivere, questi esseri vengono raccolti dagli esseri umani, i quali se ne devono occupare e prendere cura.

³¹ Philippe DESCOLA, cit., pp. 353-380.

³² Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 363.

La trasmissione riguarda il passaggio di generazione in generazione di tradizioni, valori, norme; un passaggio che ha inizio dagli antenati ai vivi e che impone sui vivi una sorta di debito nei confronti dei morti, ereditato dalle varie generazioni. Queste forme di relazione sono solo alcune delle tante esistenti e solo alcuni dei modi attraverso i quali certi gruppi umani decidono di agire, prediligendo certe relazioni ad altre.

Come nella tribù Achuar anche tra gli Jivaro a dominare è la relazione fondata sulla predazione.

Le tribù Jivaro adottano queste relazioni per creare una stabilizzazione interna al gruppo e acquisire l'altro, fondamentale nella conservazione di sé, dunque alla base non vi è alcun tipo di violenza, nessuna volontà di ferire o nuocere.

La caccia alle teste o la guerra di vendetta non sono perciò intese come espressione di violenza, ma come delle vie attraverso le quali giungere ad un equilibrio: se c'è stata una perdita nella propria tribù questa deve essere colmata.

“La guerra jivaro è il motore della fabbricazione delle identità collettive.”³³

La guerra è parte della vita quotidiana di queste tribù, perché è ciò che orienta le loro alleanze e relazioni, ciò che influenza la crescita degli uomini, infatti fin dalla loro giovinezza vengono avvicinati al mondo della guerra e della caccia.

La predazione viene applicata in questo modo anche ai non umani, sia con gli animali che con le piante.

Anche con i non umani non esiste nessuna forma di scambio: durante la caccia gli uomini catturano e uccidono gli animali fingendosi loro parenti, utilizzando delle pratiche di finzione e mascheramento, così da illuderli e infine catturarli, lo stesso avviene nella relazione con la vegetazione.

La predazione è alla base delle relazioni Jivaro e si impone sia sugli uomini che sui non umani. Questa relazione è diffusa presso diversi popoli dell'America del Sud come gli Juruna, gli Arawaté, i Parakanã, i Wari' o gli Yanomami, ma anche in certe tribù dell'America del Nord come i Sioux o i Chippewa.

³³Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, cit., p.387.

All'opposto invece vi è la tribù dei Tucano che vive nell'Amazzonia colombiana, infatti, seppur entrambi appartenenti ad ontologie animiste e vicini tra di loro si distinguono per il modo con cui sviluppano le relazioni con ciò che li circonda.

Un esempio è rappresentato da una delle tribù tucano, quella dei Desana; per i suoi membri ogni cosa ha un equilibrio nel mondo, perciò se si sottrae qualcosa a questo equilibrio, come avviene nell'attività di caccia, contemporaneamente deve esserci una restituzione che colmi il vuoto lasciato da ciò che è stato preso. Se un cacciatore desana uccide un animale, viene a mancare l'equilibrio generale, dunque l'uomo deve accertarsi che la perdita venga colmata e l'equilibrio restaurato, solitamente si adotta la soluzione dell'astinenza sessuale, perché si ritiene che in questo modo l'energia sessuale umana vada a fortificare quella animale, favorendo la fertilità animale.

Vi è un'ulteriore tribù che si pone come esempio di una diversa relazione, fondata su principi di solidarietà e di condivisione, ovvero la tribù dei Kampa, collocata nell'Alta Amazzonia centrale del Perù. Nelle cosmologie di queste tribù esistono due sfere: una racchiude in sé degli elementi positivi mentre l'altra degli elementi negativi. C'è una divisione fra spiriti buoni che agiscono per il bene degli uomini e spiriti malvagi che sono pericolosi per l'uomo.

Queste tribù rifiutano la guerra e la violenza interna, persino rifiutando e allontanando i membri violenti o che provocano squilibri al loro interno, infatti cercano sempre di trovare una soluzione pacifica, mentre invece una certa rilevanza è attribuita alla guerra esterna, vista la sua funzione difensiva nei confronti di un possibile nemico.

Nonostante questi gruppi sociali prediligano ciascuno un modo di relazionarsi diverso che influenza determinati comportamenti, non significa che la relazione dominante che li caratterizza sia unica ed egemone, bensì coesistono con essa altre forme di relazione.

Tutti i modi d'identificazione e di relazione, che Descola ha preso in esame e descritto, dimostrano l'esistenza di una complessità della realtà molto più vasta rispetto a quella raccontata dalla modernità occidentale attraverso il dualismo natura-cultura.

Le riflessioni condotte da Descola ci fanno mettere in discussione le certezze del naturalismo, mostrando altri possibili mondi che fanno "traballare" la natura così come la conoscevamo noi.

4. Oltre natura e cultura

Descola organizza la realtà attraverso ciò che lui descrive come le quattro ontologie fondamentali, mediante le quali, prendono forma le relazioni e le identificazioni dei diversi collettivi.

L'identificazione è ciò da cui Descola inizia la sua argomentazione, un processo che illustra la capacità di riconoscere un'interiorità ed un'esteriorità in sé stessi e poi negli altri, stabilendo dunque l'esistenza di un io e un "altro". Descola usa parole come interiorità ed esteriorità, cercando così di escludere l'uso di termini come cultura e natura che sono frutto di una visione occidentale dato che è proprio questa prospettiva che egli vuole mettere in discussione.

Tra le quattro ontologie individuate da Descola, la prima ad essere definita e anche ad avere una certa rilevanza è l'ontologia animista. Partendo da qui Descola procede il suo discorso, delineando le altre ontologie: il naturalismo, il totemismo e infine l'analogismo. Il legame tra queste quattro categorie è dato dal riconoscimento di un'interiorità e di un'esteriorità sia in sé stessi che negli altri.

Dopo aver illustrato le quattro ontologie e i rapporti che le uniscono, Descola continua presentando quelle che invece sono per lui le linee guida dei modi con cui ogni esistente si relaziona: per farlo riprende il discorso animista, dimostrando che le relazioni su cui deve riflettere sono complesse, poiché deve "vedere" con occhi diversi e cercare di "mettersi nei panni" di chi le vive.

L'animismo è il punto di partenza per poter aprire lo sguardo su realtà lontane dalla nostra ed è da qui che continua le sue riflessioni sui modi d'identificazione e relazione.

La ricostruzione di Descola delle quattro ontologie evidenzia rapporti di interiorità ed esteriorità differenti in ciascuna di esse. Se l'animismo è descritto come una continuità di interiorità ed una discontinuità di esteriorità ed il naturalismo risulta essere il suo inverso invece il totemismo risulta essere una continuità di interiorità ed esteriorità.

Dunque le relazioni interne a ciascuna di queste ontologie è diversa, perché riconoscere un'interiorità simile a tutti gli esistenti significa caratterizzare umani e non umani in modo simile, attribuendogli delle proprietà condivise e dei rapporti reciproci, prospettiva che il naturalismo esclude completamente.

A queste prospettive corrispondono diversi concetti di cultura e natura: proprio per questo motivo la teoria di Descola mette in discussione la dicotomia Natura e Cultura, dato che in seguito alla sua illustrazione delle ontologie e delle diverse forme di relazione, si intuisce che la dicotomia sia il frutto

di un'ontologia naturalistica, quindi l'espressione di una sola realtà non di ogni realtà. Descola mette in dubbio i termini di cultura e natura così come ci sono dati, perché sono il risultato di una sola visione del mondo.

La riflessione intrapresa da Descola dimostra che si devono prendere in considerazione diversi soggetti, non solamente umani e che con questi possono esistere varie forme di relazioni come dimostrato dalle ricerche etnografiche dello stesso Descola tra gli Achuar ma anche dalle etnografie di altri antropologi a cui ha fatto riferimento.

La questione aperta da Descola si inserisce in un discorso molto più ampio, ovvero in ciò che viene definita come la "svolta ontologica", in cui si ha un radicale cambiamento di tutti i termini, nei quali entrano in gioco: le ontologie, i gruppi umani e non umani, ovvero i collettivi e le relazioni tra interiorità ed esteriorità. Con la "svolta ontologica" ci si allontana dalle certezze date dalla dicotomia di Natura e cultura e ci si avvicina ad un'altra prospettiva.

Descola ha contribuito a dar vita e a formare questa svolta in campo antropologico così come altri antropologi tra cui Viveiros de Castro.

Gli autori della svolta ontologica mettono in dubbio concetti come quello di persona, di animale o di umano, poiché nelle ontologie animistiche o totemiche queste parole assumono significati diversi da quelli che potrebbe attribuirgli un occidentale che, solitamente, riconosce come persona solo un umano ovvero colui che ha un pensiero e delle proprietà interiori. In altri luoghi invece queste parole hanno significati differenti: con il termine "persone" infatti, si indicano anche gli animali o le piante che sono in possesso di un'anima, perciò la distinzione nei popoli che attuano questa identificazione non è tra uomo e animale, ma tra persone umane e persone non umane.

La svolta ontologica consiste in un superamento della dicotomia natura-cultura, concetti troppo ristretti e chiusi per poter illustrare delle situazioni in realtà molto complesse; infatti la svolta ontologica cerca di superare l'ostacolo costituito da questa dicotomia per raffigurare dei modi d'identificarsi e di relazionarsi prima sconosciuti.

La svolta ontologica propone un lento cambiamento della divisione tra natura e cultura verso un'apertura ad altre prospettive.

Questo cambio di paradigma si muove in un'altra direzione, nella quale si prova ad allontanarsi da tutto ciò che prima era immerso nella visione naturalistica del mondo, secondo cui esiste una divisione tra natura e cultura, spiegazione data ancora prima dell'origine dell'antropologia, poiché l'uomo

occidentale necessitava di un'organizzazione della realtà. Questo sistema espresso dal naturalismo rappresenta ciò con cui gli autori di questa svolta si confrontano e da cui cercano di prendere le distanze.

“La svolta ontologica è sempre stata innanzitutto un progetto teoricamente riflessivo, il quale si concentra sui modi in cui gli antropologi potrebbero impostare correttamente le proprie descrizioni etnografiche. La sua ambizione è di elaborare un nuovo metodo d'analisi a partire dal quale le domande etnografiche classiche possano essere ripresentate in una nuova chiave.”³⁴

Gli antropologi che fanno parte di questa corrente cercano infatti, attraverso le loro ricerche etnografiche, di elaborare dei nuovi modi di analizzare la realtà circostante e di metterle in pratica.

L'intenzione di questo cambio di percorso sarebbe quella di trovare una nuova chiave di lettura, di analisi delle realtà e dei fenomeni che un antropologo prende in considerazione nelle sue ricerche, sia teoriche che pratiche.

Descola con le sue etnografie e i suoi studi cerca proprio di concretizzare questo progetto ancora in via di sviluppo e, le sue quattro ontologie sono lo strumento con il quale rispondere alle domande che gli antropologi si sono sempre posti, ma in chiave nuova.

Le quattro ontologie individuate da Descola sono la sua risposta al superamento della dicotomia natura e cultura; mediante esse si sostituiscono termini che sono il risultato di una sola percezione con dei nuovi concetti che invece rispecchiano un mondo in cui non è più il naturalismo a dominare.

Nel pensiero di Descola, la svolta ontologica sta nel suo tentativo di oltrepassare la dicotomia tramite nuovi modi di identificazione e relazione che modellano il mondo, ecco l'“oltre” della prospettiva antropologica descoliana.

³⁴Pedersen, citato in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a c. di Roberto BRIGATI, Valentina GAMBERI, (Macerata: Quodlibet, 2019), p. 316.

Capitolo terzo

Il prospettivismo di Eduardo Viveiros de Castro

1. Chi è Eduardo Viveiros de Castro

*I popoli amerindi concepiscono il mondo
come abitato da diversi tipi di soggetti,
tutti dotati di un'anima,
che conoscono il mondo da punti di vista distinti
in relazione ai loro corpi.
Vilaça³⁵*

Eduardo Viveiros de Castro è un antropologo brasiliano, docente di antropologia al Museo Nazionale dell'Università Federale di Rio de Janeiro. Ha insegnato presso diverse Università: all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, così come all'Università di Chicago e di Cambridge. I suoi primi anni di studio hanno risentito del clima culturale e sociale brasiliano che si respirava negli anni Settanta, attento ai movimenti indigeni e alle lotte delle minoranze a livello mondiale.

Le sue ricerche si sono sviluppate soprattutto intorno alla vita dei popoli amerindi e rappresentano un cambiamento di paradigma che ha permesso di introdurre nuovi concetti e nuove idee; questo è accaduto grazie al nuovo punto di osservazione dell'antropologo su queste popolazioni. Particolarmente importante è il concetto di "prospettivismo" da lui sviluppato e introdotto all'interno del discorso antropologico, il quale ha avuto una funzione rilevante nello sviluppo di ciò che è stato definito come *ontological turn*.

³⁵ Aparecida VILAÇA, 2002 *Making kin out of others in Amazonia*, <<Journal of the Royal Anthropological Institute>> 8,2: 347-365. Citato in *Mondi multipli, vol. II, Lo splendore dei mondi*, a cura di Stefania Consigliere, (Pompei: Kaiak Edizioni, 2014), p.61.

Tra le diverse pubblicazioni dell'autore se ne possono nominare alcune, *The Relative Native*³⁶ (2015), *Metafisiche cannibali*³⁷ (2017), *Esiste un mondo a venire?*³⁸ (2017) e *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*³⁹ (2019).⁴⁰

³⁶Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, (Chicago: Hau Books, 2015).

³⁷ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, (Paris: PUF, 2009).

³⁸ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, Déborah DANOWSKI, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, (Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014), tr. it. di Alessandro Lucera e Alessandro Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, (Milano: Nottetempo, 2017).

³⁹Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Cosmological perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*, Introduction by Roy Wagner, (Manchester: Hau Masterclass Series, 2012).

⁴⁰ Si veda *Mondi multipli*, vol. II, *Lo splendore dei mondi*, a c. di Stefania Consigliere (Pompei: Kaiak Edizioni, 2014), p.19.

2. Il prospettivismo cosmologico

Negli ultimi decenni gli studi antropologici sono stati attraversati da un cambio di paradigma a cui Viveiros de Castro e Philippe Descola hanno fortemente contribuito.

Entrambi hanno svolto le loro ricerche etnografiche ed antropologiche tra le popolazioni amerindiane. Viveiros de Castro ha osservato nei differenti contesti amerindiani l'esistenza di una comunanza di sguardi, a partire dai quali si ritiene il mondo "abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umane e non-umane, che colgono la realtà da diversi punti di vista"⁴¹: egli definisce questa postura di fronte al mondo col termine "prospettivismo", le cui caratteristiche emergono dalla ricerca da lui compiuta sul campo tra gli Araweté dell'Amazzonia orientale e dalle indagini etnografiche condotte da altri antropologi, a cui lo stesso Viveiros de Castro fa riferimento. Tra questi vi sono: Gerald Weiss, Fabíola Jara, Aparecida Vilaça e Pierre Grenand, Marie- Françoise Guédon e Robert Brightman⁴².

Questo sguardo sul mondo che dovrebbe essere proprio sia degli umani che dei non umani- come Viveiros de Castro precisa- non è, in realtà, caratteristico di tutti gli esseri viventi, ma solo di alcuni, in particolare di coloro che sono considerati come possibili predatori o, al contrario, prede per gli uomini. Sembra dunque che non a tutti sia riconosciuta questa potenzialità e quindi un punto di vista, ma che la possibilità di possederne uno derivi dal ruolo che si ricopre. Questa differenza introdotta tra chi è dotato di un punto di vista e chi ne è privo, non è presente nel mito amerindiano, poiché esso rappresenta la fusione dell'umano con il non umano, cancellando ogni scarto esistente tra mondo umano e mondo animale. Anche lo sciamanesimo e la caccia svolgono un ruolo molto importante nel prospettivismo amerindio, là dove si caricano di un'intensa dimensione simbolica nel rapporto con il mondo non umano.

Viveiros de Castro si interroga sulla profonda differenza tra questa visione amerindiana e quella occidentale, a partire dall'analisi dell'uso di alcuni termini quali: soggetto, oggetto, anima, corpo,

⁴¹ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, (Macerata: Quodlibet, 2019), p. 31.

⁴² Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, cit., pp.35-37.

Gerald WEISS, *Campa Cosmology*, <<Ethnology>>, II, 2, pp.157-172, 1972.

Fabíola JARA, *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*, Abya-Yala, Quito, 1996.

Aparecida VILAÇA, *Fazendo corpos: Reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do prospectivismo*, <<Revista de Antropologia>>, 41, I, pp.9-67, 1998.

Pierre GRENAND, *Introduction à l'étude de l'univers wayāpi: Ethno-écologie des indiens du Haut-Oyapock: Guyane Française*, SELAF/CNRS, Paris, 1980.

Marie-Françoise GUÉDON, *An introduction to the Tsimshian Worldview and Its Practitioners*, in M.Seguín, *The Tsimshian: Images of the Past, Views for the Present*, University of British Columbia, Vancouver, pp. 137-159, 1984.

Robert BRIGHTMAN, *Grateful Pray: Rock Cree Human-Animal Relationships*, University of California Press, Berkeley, pp.44-47, 1993.

prospettiva ed animale. Intendendo con soggetto l'io e con oggetto ciò a cui ci si riferisce in un discorso, con anima, come afferma Viveiros de Castro, viene indicata comunemente la parte interiore di una persona, mentre con corpo ciò che è esteriore. Nel "pensiero amerindio" si attribuisce un'anima anche a soggetti non umani: attraverso questa parte invisibile si "vede". Infatti è proprio alla vista che la maggior parte dei popoli amerindiani ricorre ed è attraverso di essa che si possono distinguere e riconoscere veramente gli esseri umani e non umani. Con il termine "prospettiva" De Castro non intende solamente sottolineare l'esistenza di un punto di vista, ma anche di una connessione tra soggetti ed oggetti, poiché le prospettive delineano le relazioni che si stabiliscono tra gli uni e gli altri. Infine -sottolinea l'antropologo- presso i popoli amerindi non esiste un termine che corrisponda esattamente al nostro per indicare un animale, tant'è che non si distingue un mondo animale da quello umano, come dimostrato dalle ricerche etnografiche. Per questo motivo è difficile trovare una parola che abbia lo stesso significato che noi attribuiamo al termine animale, ma è possibile trovarne solo alcune che gli si avvicinino. Viveiros de Castro rilegge tutti questi concetti in chiave antropologica, rispettando e cercando di rappresentare la prospettiva di questi popoli.

Il prospettivismo di Viveiros de Castro si fonda dunque sulla percezione di una lettura amerindia diversa della "relazione tra natura e cultura" espressa dal mondo occidentale, ritenendo che non possa esistere una sola visione definita come "multi-culturalistica", secondo cui ci sono una natura e più culture; tale prospettiva non può essere applicata universalmente. Al contrario, infatti, tra gli amerindiani è riconosciuta l'esistenza di un'unica cultura e più nature, ovvero ciò che Viveiros de Castro definisce come "multi-naturalismo": "un'unità fenomenologica o rappresentazionale che è puramente pronominale, indifferentemente applicata ad una diversità radicale ed oggettiva. Una singola "cultura", "nature" multiple."⁴³

⁴³ Stefania CONSIGLIERE (a cura di), *Mondi multipli vol. II, Lo splendore dei mondi*, (Pompei: Kaiak Edizioni, 2014), p.38.

3. Confronto tra due prospettive

Confrontando il prospettivismo di Viveiros de Castro con la ricerca antropologica di Descola si notano delle affinità con l'idea di animismo espressa dall'antropologo francese: nonostante ciò Viveiros de Castro ritiene che l'animismo così descritto dall'antropologo parigino sia una rappresentazione troppo ristretta per ciò che effettivamente vivono i popoli amerindi.

Analizzando il concetto di animismo sulla base delle riflessioni e definizioni di Descola, Viveiros de Castro si interroga sul suo significato e sulle sue possibili applicazioni: è possibile intendere l'animismo come un modello in cui le relazioni sociali umane si impongono anche tra i non umani, “un modello socio-centrico in cui le categorie e le relazioni sociali sono usate per mappare l'universo?”⁴⁴.

Viveiros de Castro si chiede se effettivamente l'animismo possa essere considerato come un modo per sviluppare le relazioni tra mondo umano e non umano secondo gli stessi criteri e, riconoscendo le somiglianze e la continuità tra i due mondi, si interroga riguardo a ciò che possa costituire delle differenze tra umani e non umani, se sono ritenuti così simili tra loro.

Questa somiglianza si deve alla comunanza da parte di uomini e altri animali di un'interiorità e di una soggettività proprie; per questa ragione gli amerindiani usano la parola “persone” per definire anche i non umani; parola che acquisisce così un nuovo significato, diverso da quello che noi gli attribuiremmo normalmente.

“Qualunque cosa possieda un'anima è un soggetto, qualunque cosa abbia un'anima è capace di avere un punto di vista”⁴⁵: dunque anche i non umani sono in possesso di un punto di vista e ciò comporta, non solo che essi si definiscano “persone”, ma anche che si vedano esattamente come “umani”. Si considerano tali poiché sono dotati di un'anima e conseguentemente di un punto di vista che li rende dei soggetti con una capacità di azione e pensiero. È l'essere dei soggetti che rende umani. Per Viveiros de Castro l'animismo consiste in “un'equivalenza logica delle relazioni riflessive che gli umani e gli animali hanno ciascuno di sé stessi.”⁴⁶

Se- secondo Viveiros de Castro- nella visione animistica della realtà si ritiene che tutti gli esistenti, umani e non, si vedano allo stesso modo, in quella prospettivistica invece si ritiene che gli umani e i

⁴⁴ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico*, cit., p. 75.

⁴⁵ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico*, cit., p.85.

⁴⁶ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico*, cit., p.88.

non umani vedano allo stesso modo, ma cose diverse: “quello che per noi è sangue, è birra di mais per il giaguaro; quello che per noi è manioca fradicia, gli spiriti dei morti la vedono come un cadavere in decomposizione...”⁴⁷. I popoli amerindi inoltre riconoscono agli animali l’uso della parola: ciò che dicono può essere compreso dagli esseri umani; gli uni e gli altri parlano delle stesse cose: ciò che li differenzia è quello a cui gli animali si riferiscono. Questa possibilità risale secondo Viveiros de Castro alla differenza tra i loro corpi. Lo stesso ha riscontrato Descola, sostenendo che l’animismo si fonda sulla visione di una continuità dell’anima e una distinzione tra i corpi, ma in questo contesto tale differenziazione serve ad introdurre la presenza dei vari modi di vita degli esistenti che dipendono proprio da questa diversità di forme.

Entrambi gli antropologi riconoscono che questi popoli ritengono che gli animali siano in possesso di un’anima simile a quella umana; ciò comporta delle problematiche di tipo alimentare: infatti nutrendosi di animali, la paura o il rischio per gli uomini è di mangiare un loro pari. Di conseguenza vengono messe in pratica delle modalità di protezione o conservazione, come la de-umanizzazione degli animali o la restituzione di ciò che si è preso con dei sacrifici. In particolare queste funzioni vengono realizzate dagli sciamani che hanno il compito appunto di rendere puro il cibo che deve essere mangiato: il timore di nutrirsi di un proprio simile e delle sue conseguenze resta nonostante i tentativi dello sciamano nel rendere sicuro tutto ciò di cui ci si nutre.

Le conseguenze possono essere essenzialmente due: la possibilità di imbattersi nella malattia oppure l’eventualità di cadere nuovamente nel pericolo di nutrirsi di persone non umane, sebbene prima siano state effettuate sul cibo tutte le tecniche sciamaniche necessarie.

Ogni esistente potrebbe essere umano ed è proprio questa incertezza a provocare angoscia negli amerindiani, consapevoli di dover tener conto di questa possibilità e di doverci convivere. Un’idea diffusa che si adotta per limitare la paura è diffidare delle apparenze, perché potrebbero rivelare qualcosa che in realtà non è come potrebbe sembrare a prima vista. In particolare Viveiros de Castro, basandosi su ciò che Irving Hallowell⁴⁸ descrive a proposito di questo timore nei confronti dell’apparenza, avverte riguardo l’ingannevolezza dei punti di vista degli altri esistenti poiché tutto passa attraverso gli occhi, ma ognuno ha occhi diversi: ciò “non significa vedere le “stesse cose” in “modo” diverso; significa piuttosto che non sai ciò che l’altro sta vedendo quando “dice” che sta

⁴⁷ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico*, cit., p. 94.

⁴⁸ Hallowell A.I., 1960. *Ojibwa ontology, behavior, and world view*, in S. Diamond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York: 19-52. Citato in *Mondi multipli, vol. I, Oltre la grande partizione*, (a cura di) Stefania CONSIGLIERE, (Pompei: Kaiak Edizioni, 2014), pp. 72-73.

vedendo la stessa cosa che vedi tu”⁴⁹. In questa complessità di relazioni tra umani e non umani, si rischia sempre di non riconoscere un essere per ciò che è; conseguentemente esiste il pericolo di nutrirsi di una “persona” non umana.

Un ulteriore elemento, che si incontra spesso nelle cosmologie amerindie e sempre legato al corpo, è il processo di metamorfosi, che Descola e Viveiros de Castro hanno riscontrato in molte delle loro ricerche etnografiche. La metamorfosi ha origine sempre dal corpo, inteso come una veste e come uno strumento, dotato di una particolare funzione, in quanto determina le caratteristiche specifiche di un certo animale. I corpi sono intesi da questi popoli come degli indumenti che hanno la possibilità di mutare: per Descola questo consente uno spostamento del proprio punto di vista che comporta un cambiamento di sguardi sia su di sé che sugli altri.

In modo simile, Viveiros de Castro definisce la metamorfosi “come un sinonimo di <<prospettiva>>, o, piuttosto, dell’intercambiabilità di prospettive caratteristiche delle ontologie amerindie”⁵⁰. La metamorfosi è qui intesa come una relazione, non tanto come un processo, durante la quale si realizza un cambiamento d’ “abito” con cui un uomo può diventare un animale oppure l’opposto.

Il concetto di metamorfosi è diffuso principalmente in sud America nonostante ve ne siano alcune tracce anche nel nord. I corpi sono considerati sia come elementi di distinzione tra umano e non umano sia come elemento caratterizzante del forte legame che unisce i due piani. Il corpo non è solo un fattore estetico, quindi superficiale: riveste un profondo significato tanto da essere considerato ciò che distingue i vivi dai morti.

Tutte le differenze introdotte dal prospettivismo si cancellano nel mito: “nel mito ogni specie di essere appare alle altre così come appare a se stessa (come umana), pur agendo come se già mostrasse la sua natura distinta e definitiva”.⁵¹ Nel mito, umano e non umano si fondono l’uno con l’altro, eliminando ogni differenza, incontrandosi e conoscendosi in uno stesso contesto, senza punti di vista differenti.

Pur nella condivisione di diversi elementi nelle loro prospettive antropologiche Descola e Viveiros de Castro esprimono due approcci differenti: Descola contribuisce a fondare l’approccio costruttivista, mentre Viveiros de Castro favorisce lo sviluppo di un approccio prospettivista, che prende appunto il nome dal concetto di prospettivismo.

⁴⁹Stefania CONSIGLIERE (a cura di), *Mondi multipli vol. I*, cit., p.74.

⁵⁰ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico*, cit., p.132.

⁵¹ Stefania CONSIGLIERE (a cura di), *Mondi multipli vol. II, Lo splendore dei mondi*, p. 49.

L'approccio costruttivista nasce e si sviluppa sulla base delle riflessioni dell'antropologo Boas⁵²: gli antropologi che seguono questa corrente si concentrano sullo studio delle relazioni sociali e sul corpo, inteso come un loro risultato, sottolineando infine il suo continuo trasformarsi e costruirsi. Inoltre secondo questo approccio la soggettività è connessa all'anima ed essa non è considerata come una proprietà stabile, ma anzi soggetta a cambiamenti.

Invece l'approccio prospettivista risente dell'influenza di Lévi-Strauss⁵³: l'attenzione in questo caso è rivolta al rapporto uomo e animale e “la soggettività è ritenuta una proprietà universale e assoluta”⁵⁴; se si ha un'anima si ha una soggettività. Secondo questo approccio le differenze non risiedono nelle soggettività, ma nei punti di vista degli esseri. Viveiros de Castro sostiene che il corpo sia il frutto di un'interazione tra sguardi; quindi secondo questa prospettiva, sono i corpi a subire dei cambiamenti e a costruirsi in una relazione con l'altro, invece la soggettività rimane sempre invariata.

Sono diversi gli approcci su cui i due antropologi si appoggiano per interpretare ed analizzare le realtà che osservano, e sebbene entrambi i ricercatori si siano focalizzati su una determinata area geografica e su popoli vicini, sono giunti a conclusioni simili, ma attraverso prospettive differenti.

Entrambe le prospettive sono per di più l'espressione di quella “svolta ontologica” che ha avuto inizio verso la fine del Novecento e che ha visto in questi due antropologi, due suoi grandi sostenitori e che ha consistito e consiste tutt'ora in un progressivo cambiamento del modo di fare antropologia e del modo di interrogarsi sugli altri. Diversi sono gli antropologi che hanno partecipato a questa ricerca, tra cui un gruppo di studiosi, denominato “di Cambridge”, da cui prende le mosse lo stesso Viveiros de Castro, anche Descola si è ispirato alle ricerche di questi antropologi, avendo lo stesso comune obiettivo, ma i suoi studi hanno avuto esiti diversi.

L'ostacolo che questo cambiamento di paradigma ha intenzione di superare riguarda il modello occidentale, secondo il quale esiste una sola possibile visione delle cose, la propria, che per secoli è stata dominante, valutando tutte le altre realtà inferiori. Un modello che si è sempre fondato su delle

⁵² Franz BOAS, fu un etnologo tedesco. Si dedicò allo studio degli eschimesi, si cui osservò in particolar modo i costumi e la cultura. Fu uno dei fondatori dell'American anthropological society (1902). Le sue ricerche hanno riguardato soprattutto le popolazioni dell'America settentrionale, al riguardo Boas ha scritto diversi testi, tra cui: *Baffin Land* (1885); *The Central Eskimo* (1888); *Social organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians* (1897); *The mind of Primitive Man* (1911); *Kwakiutl Ethnology* (1920). <https://www.treccani.it/enciclopedia/franz-boas/>, (data ultima consultazione: 20/05/2022).

⁵³ Claude LÉVI-STRAUSS, è stato un antropologo francese, esponente dello strutturalismo. Insegnò in diversi paesi: Brasile, Stati Uniti e infine in Francia. In Brasile si dedicò ad esplorare e fare ricerca in Amazzonia, successivamente si spostò negli Stati Uniti dove fece conoscenza per la prima volta delle ricerche antropologiche di Boas. Lévi-Strauss si è interessato soprattutto a questioni riguardanti la parentale e i miti. Una delle sue prime grandi opere è *Les structures élémentaires de la parenté* (1948, trad.it. 1969), altre opere sono: *La pensée sauvage* (1962, trad.it. 1964); tra gli anni Sessanta e Settanta scrisse le *Mythologiques*, poi *Histoire et Ethnologie* (1983). <https://www.treccani.it/enciclopedia/claude-levi-strauss/>, (data ultima consultazione: 20/05/2022).

⁵⁴Stefania CONSIGLIERE (a cura di), *Mondi multipli vol. II, Lo splendore dei mondi*, p. 61.

dicotomie: mente e corpo, animale e uomo, infine natura e cultura. Una dicotomia quest'ultima che non è valida per tutti, come le ricerche etnografiche di Viveiros de Castro e Descola provano.

Ora, il contributo dei due antropologi a questa “metamorfosi” si esprime attraverso le loro etnografie ed esperienze dirette a contatto con i popoli amerindi che sono il segno evidente che non si dà un'unica cosmologia. Due ricerche differenti tra di loro: Viveiros de Castro tenta il superamento del valore universale attribuito al dualismo natura-cultura, introducendo principalmente due idee, il prospettivismo e l'opposizione tra multi-culturalismo e multi-naturalismo. Descola invece sviluppa una categorizzazione ontologica dei modi di vedere il mondo, distribuita secondo quattro modi d'identificazione e relazione che dimostrano la complessità del mondo e sono una pura manifestazione di ciò che va oltre la dicotomia di natura e cultura che ha resistito fin troppo tempo secondo questi antropologi.

Attraverso punti di vista diversi, i due antropologi hanno cercato di sostenere il progetto di questo cambio di paradigma ed entrambi si sono dimostrati capaci di renderlo possibile. Descola è un esempio concreto del risultato di un dialogo che ha avuto origine prima di lui e che con le sue ricerche ha avuto una continuità.

Un dialogo in cui c'è una condivisione di idee, principalmente fondate sulla volontà di intraprendere nuove vie per affrontare il discorso antropologico e con lo scopo di superare la dualità di natura e cultura.

“La svolta ontologica è sempre stata innanzitutto un progetto teoricamente riflessivo, il quale si concentra sui modi in cui gli antropologi potrebbero impostare correttamente le proprie descrizioni etnografiche. La sua ambizione è di elaborare un nuovo metodo d'analisi a partire dal quale le domande etnografiche classiche possano essere rappresentate in una nuova chiave”.⁵⁵

Una nuova chiave di lettura è rappresentata proprio dalle osservazioni e dall'etnografia di Descola, che vivendo tra gli Achuar ha scoperto l'esistenza di nuovi mondi e realtà differenti dalla sua.

⁵⁵ Pedersen, *Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the <<Ontological Turn>>, <<Anthropology of this Century>>* (2012), citato in *Metamorfosi, La svolta ontologica in antropologia*, a c. di Roberto BRIGATI, Valentina GAMBERI, (Macerata: Quodlibet, 2019), p. 316.

Conclusioni

L'indagine etnografica di Descola ha permesso di mettere in discussione la dicotomia di natura e cultura che per lungo tempo e tutt'ora coinvolge gli antropologi.

Nelle varie fasi della sua ricerca Descola tiene conto del percorso storico di entrambi i concetti e di come essi siano stati intesi in differenti modi nelle epoche e nei luoghi. È proprio uscendo dalla prospettiva occidentale natura-cultura che Descola scopre, attraverso l'esperienza condotta tra popoli diversi, un'osservazione della realtà differente dalla sua. Ciò l'ha portato a considerare e a sostenere l'esistenza di altre possibilità al di fuori del dualismo natura-cultura, ne consegue che quest'ultimo non possa ritenersi universalmente valido.

L'antropologo parigino mette in dubbio questo sistema e così facendo scavalca un limite che l'Occidente aveva tracciato intorno a se stesso, con i suoi parametri di valutazione e paradigmi, con i suoi studi ci avvicina alle percezioni e alle prospettive di altri popoli e ci induce a riflettere e analizzare le nostre da un altro punto di vista.

La ricerca etnografica di Descola vuole essere infatti un tentativo di costruzione di un'antropologia libera dai pregiudizi e dai limiti che l'Occidente le aveva imposto per lungo tempo. Libera da un dualismo in cui tutto doveva essere ricondotto alla natura o alla cultura, riconoscendo ciò che è umano da ciò che non è umano.

I suoi studi e le sue riflessioni possono costituire una base importante per la nascita di un nuovo modo di fare antropologia, il quale può portare a un'evoluzione nello studio del rapporto tra uomo e ambiente, importante soprattutto in quest'epoca in cui si evidenzia il forte legame che li unisce, infatti ogni azione di una delle due parti influisce sull'altra e viceversa, a questo punto è difficile considerare ancora il mondo nei termini di una dicotomia tra natura e cultura.

Bibliografia

BRIGATI Roberto, GAMBERI Valentina (a cura di), *Metamorfosi, La svolta ontologica in antropologia* (Macerata: Quodlibet, 2019).

CONSIGLIERE Stefania (a cura di), *Mondi multipli Vol. I, Oltre la grande partizione*, Collana Sistemi di pensiero e società (Napoli: Kaiak Edizioni, 2014).

CONSIGLIERE Stefania (a cura di), *Mondi multipli Vol. II, Lo splendore dei mondi*, Collana Sistemi di pensiero e società (Napoli: Kaiak Edizioni, 2014).

DESCOLA Philippe, *Diversità di natura, diversità di cultura* (Milano: Book Time, 2011).

DESCOLA Philippe, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura* (Roma: Linaria, 2013).

DESCOLA Philippe, *Oltre natura e cultura*, Collana Culture e società (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021).

FABIANO Emanuele, MANGIAMELI Gaetano (a cura di), *Dialoghi con i non umani* (Milano: Mimesis, 2019).

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove* (Macerata: Quodlibet, 2019).

Sitografia

<https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola>

