

## DELL'EQUIVOCO E DEL FALLIMENTO IN ANTROPOLOGIA Sulla nozione di «controlled equivocation» in Viveiros de Castro

Giovanni Nubile

### 1. Introduzione

L'obiettivo del presente scritto è esplorare nozioni *altre* di 'fallimento' e di 'equivoco', partendo da alcuni casi della letteratura antropologica. In modo particolare, vorrei soffermarmi sul concetto di 'equivocità controllata' («*controlled equivocation*») formulato da Eduardo Viveiros de Castro, antropologo brasiliano, studioso delle popolazioni indigene amazzoniche. Come traspare dalla carica ossimorica della locuzione, si tratta di una riflessione antropologica che spesso utilizza una retorica controintuitiva, e che ancor più spesso mette a repentaglio la nostra immediata comprensione. Difatti, tale nozione non è solo un concetto etnografico partorito da un pensiero altro – amazzonico, in questo caso – ma è uno strumento intellettuale, di grande portata etica e politica, capace di mettere in dubbio la stessa collocazione epistemologica del soggetto accademico, l'antropologo.

Prima di analizzarlo con maggiore dettaglio, vorrei riflettere brevemente su cosa possa significare 'fallimento' nella disciplina antropologica. In senso lato, l'idea di fallimento, di vanificazione delle proprie aspettative o, meglio ancora, la capacità stessa di riconoscere un *problema*<sup>1</sup> è l'ossatura di ogni impresa che voglia dirsi pienamente scientifica. Essa è la direttrice euristica non solo delle cosiddette *hard sciences* ma anche delle scienze dell'uomo. Nondimeno è bene ricordare fin da principio che l'immagine della scienza come puro meccanismo autocorrettivo<sup>2</sup> non solo non è vera ma risponde ad un certo tipo di discorso che tende a nascondere le implicazioni etiche e politiche dell'impresa scientifica; un discorso che possiamo definire 'ideologizzante', in quanto ci parla del 'come dovrebbe essere' della ricerca scientifica e non si inoltra nella minuziosa contingenza della scienza *telle qu'elle se fait*<sup>3</sup>.

Al di là del falsificazionismo popperiano, la validità di una teoria scientifica non è determinata, «controllata»<sup>4</sup>, solo da un riscontro fallace con l'empirico. Thomas S. Kuhn, in particolare - nonostante una comune linea interpretativa col filosofo austriaco circa il carico teoretico implicito nell'osservazione scientifica<sup>5</sup> - cercherà di mostrare come il processo esplicativo delle «anomalie» sia determinato dal paradigma dominante il quale offre non solo un linguaggio formale condiviso, una serie definita di procedure di verifica, una gerarchia valoriale attraverso cui ordinare i dati a seconda del tipo, eccetera, ma un vero e proprio «riorientamento gestaltico»<sup>6</sup>. Al sommarsi delle anomalie non più risolvibili secondo i mezzi offerti dal paradigma dominante,

---

<sup>1</sup> K. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1972 (ed. or. 1969), p. 380.

<sup>2</sup> Id., *La logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970 (ed. or. 1934).

<sup>3</sup> B. Latour, M. Callon, *La science telle qu'elle se fait: anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, La Découverte, Paris 1991.

<sup>4</sup> K. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, cit., p. 22.

<sup>5</sup> G. Boniolo, P. Vidali, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 43.

<sup>6</sup> Ivi, p. 38.

avverrebbe una «rivoluzione» che afferma una nuova matrice disciplinare<sup>7</sup> a guida delle tante micro-ricerche che compongono l'esercizio silenzioso della «scienza normale», quella scienza che non si interroga circa il suo proprio fondamento<sup>8</sup>.

Circa la gestione dell'errore e della confutazione empirica, ancora più a fondo si spingerà Paul Feyerabend, il quale ha esercitato una critica radicale alla filosofia della scienza ortodossa. Secondo il filosofo e sociologo austriaco, le violazioni che gli scienziati operano alle procedure metodologiche non sono frutto di banali errori bensì costituiscono l'espressione genuina di un *modus operandi* che si mostra tale solo in una prospettiva storicistica. Esse rappresentano le fratture attraverso cui penetra la novità nell'ambito delle scienze. Egli mette in luce come i linguaggi descrittivi adoperati nascano da una precisa cornice storica e sociale<sup>9</sup>. Di conseguenza, essi sono imbricati coi fenomeni che vorrebbero descrivere. Secondo Feyerabend, i «concetti osservativi» non solo sono *theory-laden* - come già aveva mostrato Norwood Hanson - bensì sono totalmente teorici<sup>10</sup>. La circolarità tra linguaggio e fenomeno non viene riconosciuta dagli scienziati, i quali persistono nel separare il «contesto della scoperta» dal «contesto della giustificazione». L'occasione e la contingenza storica e culturale, sostiene Feyerabend, che ha portato alla scoperta dell'«oggetto scientifico» è intimamente legata al processo *ex-post* della ricostruzione della sua struttura concettuale<sup>11</sup>. La messa in prospettiva, nata dall'attenzione che il sociologo pone sulle 'pratiche' concrete della ricerca, rimette in discussione, situandole, anche il racconto che la scienza fa di se stessa al mondo.

Tuttavia secondo alcuni critici, la versione forte dell'«anarchismo epistemologico» di Feyerabend sfociava facilmente nell'irrazionalismo e nel soggettivismo<sup>12</sup>. La correlazione stretta tra i parametri esplicativi e l'esperienza portava all'incommensurabilità tra teorie diverse, le quali venivano a mancare di un referente comune<sup>13</sup>. Il valore euristico del fallimento di un'ipotesi scientifica risiede anche nella possibilità di riferirsi ad un apparato teorico comune, forgiato nella *koine* accademica, capace di soprassedere ad una confutazione empirica.

Ora, i pochi cenni riguardo la filosofia, la storia e la sociologia della scienza servono anche a mettere in luce come i termini di tale dibattito non calzino perfettamente all'antropologia culturale, la quale si presenta in quanto «scienza umana». Il falsificazionismo di Popper - da cui siamo partiti - prendeva a modello le scienze fisico-matematiche, causando non poche perplessità nelle altre scienze naturali<sup>14</sup>. Discutendo dunque di antropologia, *a fortiori* è necessario considerare la natura idiosincratca di quest'ambito

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 37.

<sup>8</sup> Th. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969 (ed. or. 1962), p. 69.

<sup>9</sup> G. Boniolo, P. Vidali, *op.cit.*, pp. 39-40.

<sup>10</sup> Ivi, p. 41.

<sup>11</sup> P. K. Feyerabend, *Against Method*, Verso, London 1993 (ed. or. 1975), p. 147 e ss.

<sup>12</sup> G. Boniolo, P. Vidali, *op.cit.*, p. 41.

<sup>13</sup> G. Sinigaglia (a cura di), *Filosofia della scienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 5.

<sup>14</sup> Si veda, ad esempio, il dibattito tra i biologi circa l'utilizzo del falsificazionismo popperiano come strumento di demarcazione tra scienza e pseudo-scienza. D.N. Stamos, *Popper, Laws, and the Exclusion of Biology from Genuine Science*, «Acta Biotheoretica», 55, 4, 2007, pp. 357-75; M. Ruse, *Karl Popper's Philosophy of Biology*, «Philosophy of Science», 44, 4, 1977, pp. 638-661.

disciplinare. Come afferma Silvana Borutti, il rapporto tra teoria ed esperienza in antropologia è da intendersi come un «rapporto di senso» e non di esteriorità<sup>15</sup>. Il soggetto conoscente si avvicina al proprio oggetto di studio – il quale è a sua volta un soggetto – con delle categorie aperte, flessibili. Le domande iniziali di una ricerca antropologica hanno un certo grado di ambiguità poiché troveranno il loro compimento solo nell'interazione sul campo<sup>16</sup>. Idealmente, è attraverso il dialogo – in senso ermeneutico – che l'antropologo accede ad una diversa forma di vita la quale non sussiste come un oggetto isolato - che si espone ad una varietà di sguardi - ma che si costituisce come tale ogni volta che avviene l'incontro etnografico. È in questo contesto che l'equivoco e il conseguente fallimento prendono corpo nella ricerca dell'etnografo. Come scrivono Malighetti e Molinaro:

Tale dialogo [tra antropologo e nativo] si fonda sull'esplicitazione delle proprie precomprensioni, come anche delle deformazioni, errori e fallimenti che, lungi dal rappresentare noiosi incidenti, costituiscono le modalità euristiche della ricerca e il fondamento della riflessività<sup>17</sup>.

Tuttavia, è bene sottolineare come il ripensamento epistemologico della disciplina antropologica si sia sviluppato solamente a partire dagli anni Settanta, con la svolta interpretativa di Clifford Geertz il quale - unitamente ad altri colleghi di prestigio<sup>18</sup> - capitalizzavano nelle loro opere le istanze etiche e politiche venute a maturare nel corso degli anni Sessanta, periodo di grande rivolgimento globale, con le contestazioni giovanili, la decolonizzazione, i movimenti per i diritti civili, l'insorgere d'istanze femministe, ecc.<sup>19</sup>. Nel Novecento, molte importanti correnti teoriche – quali il funzionalismo, lo struttural-funzionalismo, il neo-evoluzionismo, ecc. – erano guidati da un approccio nomotetico<sup>20</sup> e, nonostante la chiara coscienza dell'autonomia del proprio oggetto di studio<sup>21</sup>, tentavano di replicare il modello epistemologico naturalistico, guidati da una concezione sostanzialmente positivista del metodo scientifico<sup>22</sup>. Nonostante il grande avvicinarsi di paradigmi teorici diversi nel Novecento, prima della svolta interpretativa geertziana non era stato affrontato radicalmente il problema gnoseologico della profonda correlazione tra il «dato»

---

<sup>15</sup> S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane: le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 154.

<sup>16</sup> Si veda il problema della «ricerca dell'oggetto di ricerca» in R. Malighetti, *Il quilombo di Frechal: identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 42-56.

<sup>17</sup> R. Malighetti, A. Molinaro, *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Raffaello Cortina, Milano 2016, p. 151.

<sup>18</sup> Come segnalato da Malighetti e Molinaro (ivi, p. 131), quasi contemporanea è l'uscita di lavori capitali quali: T. Asad (a cura di), *Anthropology & the colonial encounter*, Humanity books, Amherst, New York 1973; D. Hymes (a cura di), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York 1969; C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, solo per citarne alcuni.

<sup>19</sup> C. Geertz, *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 133-134.

<sup>20</sup> U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 2001, p. 232.

<sup>21</sup> Si veda, a mo' di esempio, il ragionamento intorno alla «culturologia»: L. White, *La scienza della cultura*, Sansoni, Firenze 1969 (ed. or. 1949), cap. XIV.

<sup>22</sup> S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, cit., p. 151.

della ricerca empirica e le ipotesi teoriche di elaborazione delle evidenze etnografiche<sup>23</sup>.

A questo bisogna sommare l'aspetto, per così dire, esistenziale che l'etnografia porta in seno. Come scrisse Geertz:

His personal relationship [dell'antropologo] to his object of study is, perhaps more than for any other scientist, inevitably problematic. Know what he thinks a savage is and you have the key to his work. You know what he thinks he himself is and, knowing what he thinks he himself is, you know in general what sort of thing he is going to say about whatever tribe he happens to be studying. All ethnography is part philosophy, and a good deal of the rest is confession<sup>24</sup>.

Nonostante il tono assertorio usato dall'antropologo di Princeton, è d'uopo riconoscere il ruolo importante che la formazione e la storia personale del ricercatore gioca nel processo di apprensione dell'altro. Così, può succedere che un antropologo marxista come Terence Turner finisca per elaborare una «teoria paramarxista»<sup>25</sup> per gli indios Kayapó dell'Amazzonia orientale, o che un antropologo deleuziano come Viveiros de Castro veda gli Indiani *tout court* deleuziani<sup>26</sup>, o semi-deleuziani<sup>27</sup>. L'implicazione in prima persona del ricercatore con i contesti sociali studiati immette dunque nel dibattito epistemologico delle varianti prosaiche le quali tendono, per loro propria natura, al nascondimento.

Gli errori e i fallimenti possono, allora, avere luogo – in antropologia o in qualsiasi altra scienza, naturale o sociale – nell'applicazione di una metodica di ricerca nell'ambito dell'empirico, così come durante la rielaborazione teorica dei «dati», dove una qualche aporia non avvertita può essere la causa di una mancata consequenzialità.

Ora, non è nostra intenzione compilare un catalogo degli errori in antropologia che pretendi assoluta esaustività. Lo scopo principale di chi scrive è mostrare, in primo luogo, attraverso dei casi esemplari, come nella disciplina antropologica l'errore e il fallimento abbiano una pregnanza euristica immediata, sia che si sviluppino nel momento interpretativo che in quello descrittivo. In secondo luogo, ci si propone di esplorare la portata e le conseguenze extra-accademiche di una nozione altra di «equivoco». Nella prima parte, si tratterà un caso di equivoco antropologico quando l'antropologo sul «campo» non c'è stato. In questo modo, si cercherà di mostrare come il discorso teorico, pur se etnograficamente fallimentare, possa rivelarsi ugualmente significativo grazie al riferimento ad un linguaggio condiviso con la

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 153.

<sup>24</sup> C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, cit., pp. 345-346.

<sup>25</sup> E. Viveiros de Castro, *Prefácio – O recado da mata* in D. Kopenawa, B. Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, Companhia das Letras, São Paulo 2015, pp. 11-43. Si veda anche il breve dibattito nato online a margine del seguente articolo: D. Bond, L. Bessire, *The Ontological Spin*, «Cultural Anthropology» website, 2014. <https://culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>.

<sup>26</sup> E. Viveiros de Castro, *Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet*, «Moltitudes», 1, 24, 2006, p. 50.

<sup>27</sup> Id., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017 (ed. or. 2009), p. 78.

comunità accademica. Nella seconda parte, invece, attraverso il concetto di «equivocità controllata», si illustrerà uno dei *tòpoi* più ricorrenti nella disciplina, il malinteso che sorge che nell'incontro concreto con gli indigeni. Tuttavia, non ci si limiterà solamente ad una fenomenologia dell'equivoco ma si analizzerà il significato inedito che assume nell'antropologia di Viveiros de Castro. Esso concetto non solo starà a conferma dell'importanza dell'errore e dell'abbaglio nella ricerca scientifica, ma si mostrerà quale punto di tangenza tra saperi e poteri diversi, rivelando un inedito potenziale politico di mediazione tra rivendicazioni sociali e conoscenze «altre». Nell'antropologia di Viveiros de Castro, l'equivoco sorpassa il cortocircuito interno tra teoria e prassi, si scarta dal *misunderstanding* dell'incontro etnografico, debordando dai confini disciplinari e invadendo il «mondo a venire»<sup>28</sup>. In questo modo, l'antropologo brasiliano cerca di coronare le tensioni interne della disciplina, riunendole e assolvendole nel campo - intra ed extra-accademico - della mediazione tra i mondi, la cosmopolitica<sup>29</sup>.

## 2. Dell'efficacia simbolica

L'esempio che vorrei illustrare riguarda il famoso saggio che Claude Lévi-Strauss dedicò al tema dell'efficacia simbolica. Pubblicato per la prima volta nel 1949 su una rivista francese di storia delle religioni<sup>30</sup>, venne poi incorporato in *Antropologia strutturale*<sup>31</sup>. In questo saggio, l'antropologo francese esplora i temi dell'efficacia dell'azione rituale in un caso etnografico che egli traeva da un libro pubblicato pochi anni prima da Nils Holmer e Henry Wassen<sup>32</sup>. Nello specifico, si tratta di un rito sciamanico eseguito in un caso di parto difficile tra i Kuna, una popolazione indigena di Panama. Tra i Kuna, raramente la levatrice deve ricorrere all'intervento dello sciamano. Questi interviene solamente in rari casi di parto «a rischio», come si direbbe oggi. Egli opera sulla partorienta prima attraverso la costruzione e consacrazione di alcuni oggetti rituali – solitamente, statuette di spiriti coadiutori – poi attraverso fumigazioni e invocazioni.

La parte centrale del rito, tuttavia, è rappresentato da un lungo canto cerimoniale, il quale ripercorre, attraverso le figure del mito kuna, il viaggio che lo sciamano compie verso la potenza responsabile della formazione del feto – chiamata Muu – la quale ha rapito l'«anima», o il «doppio», della donna, detto *purba*. Il canto vede lo sciamano incarnare la figura dell'eroe mitico che, accompagnato dagli spiriti alleati invocati in precedenza, entra nella «profonda, scura sorgente»<sup>33</sup> dove Muu dimora (da Lévi-Strauss identificata come la vagina e l'utero). Lì, affronta ogni sorta di battaglie e di sfide; con l'aiuto di stratagemmi, recupera il *purba* della donna e, infine, ridiscende verso l'esterno, in diretta analogia col bambino lungo il «canale del parto». Lévi-Strauss ha

<sup>28</sup> E. Viveiros de Castro, D. Danowski, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017.

<sup>29</sup> Si veda: I. Stengers, *Cosmopolitiche*, Luca Sossella, Roma 2005.

<sup>30</sup> C. Lévi-Strauss, *L'efficacità simbolica*, «Revue de l'Histoire des Religions», 135, 1, 1949, pp. 5-27.

<sup>31</sup> Id., *L'efficacia simbolica in Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2008 (ed. or. 1964), pp. 210-230.

<sup>32</sup> N. M. Holmer, H. Wassen, *Mu-Igala or the Way of Muu. A medicine song from the Cunas of Panama*, Elanders boktryckeri aktiebolag, Göteborg 1938.

<sup>33</sup> C. Lévi Strauss, *L'efficacia simbolica*, cit., p. 215.

ritenuto di particolare importanza questo rito poiché in esso lo sciamano opera attraverso il linguaggio – la recitazione continuata del canto – per ottenere degli effetti fisici reali – la dilatazione del collo dell'utero della partoriente. Attraverso delle operazioni psicologiche, riesce ad ottenere delle modificazioni fisiologiche effettive.

Eseguido un audace raffronto, l'antropologo francese compara il metodo sciamanico con il metodo psicanalitico. Nel primo, lo sciamano «fornisce alla sua ammalata un *linguaggio* nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati, e altrimenti non formulabili»<sup>34</sup>. Utilizzando il linguaggio del mito, il processo di verbalizzazione di quel coacervo di affetti e sensazioni, prima caotici e inaccettabili, interviene sulla fisiologia della donna e, in ultimo, ne sancisce la guarigione. Nel secondo, nel metodo psicanalitico, la verbalizzazione non viene operata dal taumaturgo bensì dall'ammalato stesso, il quale recupera dal proprio inconscio quegli eventi affettivi cristallizzati in nevrosi e, mediante l'atto della verbalizzazione, li forma e li scioglie in mito individuale. Lo psicanalista, ascoltatore e oggetto del transfert, e lo sciamano, oratore e soggetto del viaggio mitico, svolgono, secondo Lévi-Strauss, lo stesso ruolo, ovvero mediatori rituali di una verbalizzazione che guarisce.

Questo saggio ha avuto, ed ha tuttora, una grande importanza nello sviluppo degli studi antropologici. Tuttavia, dopo circa trent'anni, un nuovo studio ne rivelerà una sostanziale inconsistenza. Nel 1977, l'antropologo italiano Carlo Severi, si reca presso i Kuna per condurre la sua ricerca di dottorato<sup>35</sup>. Lì, ha modo di assistere direttamente al rituale sciamanico del parto difficile, che Lévi-Strauss conosceva solo attraverso il testo di Holmer e Wassen. Severi riconobbe come il canto dello sciamano non veniva formulato nella lingua kuna quotidiana ma in un linguaggio speciale, totalmente incomprensibile ai non iniziati, specie se questi si trovavano in condizioni di estremo disagio<sup>36</sup>. La partoriente non comprendeva il significato attuale del canto sciamanico; ne conosceva, in maniera immediata, il «canovaccio elementare» che segnava le tappe del viaggio dello sciamano<sup>37</sup>, riconosceva alcune parole che il linguaggio speciale condivideva con il linguaggio quotidiano<sup>38</sup> ma, in generale, non si può affermare che l'indigena *capisse* le «rappresentazioni evocate dallo sciamano»<sup>39</sup>. Nell'ipotesi di Severi, la capacità proiettiva della paziente, che si andrà ad esercitare nel quadro dell'incompletezza diffusa del messaggio linguistico veicolato dal canto, precederà da un lato il ruolo taumaturgico dello sciamano e, dall'altro, anche la nozione di *credenza*, il nesso apparente che doveva connettere il corpo e la mente della donna con l'evento del rito.

Questa scoperta ha avuto un profondo impatto sull'analisi di Lévi-Strauss. La comprensione della donna della storia narrata nel canto era il

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 222.

<sup>35</sup> C. Severi, *La Memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Firenze 1993.

<sup>36</sup> Id., *Proiezione e credenza. Nuove riflessioni sull'efficacia simbolica*, «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», VII, 7, 2000, p. 76.

<sup>37</sup> Id., *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004, p. 236.

<sup>38</sup> Ivi, p. 235.

<sup>39</sup> C. Lévi Strauss, *L'efficacia simbolica*, cit., pp. 221-225.

presupposto primario su cui si reggeva la teoria della ri-semantizzazione dell'evento traumatico. In mancanza di questo, l'intera speculazione dell'antropologo francese crollava. Un particolare etnografico minava le fondamenta di una analisi teorica altrimenti audace e lucida. Il saggio pareva rivelarsi un *fallimento*.

Evidentemente, non è possibile considerarlo tale. Il saggio sull'efficacia simbolica è stato un potente propulsore per nuovi sviluppi negli studi. In primo luogo, attraverso l'opera di Severi. In essa, hanno guadagnato attenzione l'efficacia degli aspetti non proposizionali e metapsicologici delle credenze, così come la precedenza della natura proiettiva della partecipazione rituale sulla credenza stessa. Inoltre, attraverso il riferimento alla psicologia dell'immagine di Ernst Gombrich, l'antropologo italiano ha mostrato come la relazione tra immagine sonora e linguaggio ci aiuti a comprendere in che modo la «percezione individuale» acquisti un senso più ampio attraverso la «codificazione collettiva della vicenda personale»<sup>40</sup>. Infine, la sua opera ci informa sulla *forma parallelistica* della comunicazione sciamanica. Severi, in questo frangente, non intende il parallelismo solamente come l'alternanza nel canto kuna di formule fisse a varianti estemporanee che favorisce l'apprendimento mnemonico ma, in senso allargato, come quella corrispondenza biunivoca tra immagine e linguaggio che porta non solo ad una veicolazione di rappresentazioni, come voleva Lévi-Strauss, ma ad una trasformazione rituale del mondo e dell'enunciatore stesso<sup>41</sup>.

Il caso del canto kuna è esemplare, nell'orizzonte di senso del presente scritto, anche per una ragione ulteriore: l'efficacia del rito non è fondata su un'efficace comprensione tra sciamano e paziente – ovvero, su un linguaggio condiviso - ma sulla totale incommensurabilità tra il linguaggio esoterico del taumaturgo e l'apprensione immaginifica che ne fa la donna. Lo scarto che sussiste tra l'atto comunicativo differentemente inteso come veicolazione di rappresentazioni – *à la* Lévi-Strauss - o come strumento evocativo di illusioni percettive guidate<sup>42</sup> - come vuole il Severi - è lo stesso che distingue un piano sensoriale da un altro. L'efficacia simbolica pare dunque fondarsi non su una traduzione efficace tra il piano dell'enunciazione del significato e la trasformazione fisiologica bensì su un *rapporto sinestetico* incommensurabile che si risolve, attraverso l'enunciazione del significante, nell'assoluta contiguità tra il *corpo* del canto kuna - la *forma* della comunicazione linguistica<sup>43</sup> — e il corpo della partoriente. L'incommensurabilità tra i due piani diventa allora il fondamento dell'efficacia e non un semplice ostacolo. Come scrive William F. Hanks nel commentare il rapporto sciamano-paziente tra i maya dello Yucatán:

The asymmetries in their respective knowledge of what is going on are great, but they do not cause breakdown in communication. [...] the asymmetry of knowledge between participants, and the constraints on translation between the esoteric language of shamanism and ordinary Maya, are actually resources for shaman-patient interaction, not impediment. This in turn suggests that meaningful and consequential

---

<sup>40</sup> C. Severi, *Il percorso e la voce*, cit., p. 235.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>42</sup> Ivi, p. 236.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

interaction can proceed in the absence of mutual translatability, or perhaps even intelligibility<sup>44</sup>.

Naturalmente l'opera di Severi sta a testimonianza dell'efficacia del saggio di Lévi-Strauss nel portare avanti il dibattito disciplinare. Esso non solo ha inaugurato in modo esemplare la discussione sull'efficacia del simbolo e del rituale, a cui tutt'ora si fa riferimento<sup>45</sup>, ma ha anche fornito le basi per il confronto ancora in corso tra antropologia e psicologia<sup>46</sup>. Il valore di questo saggio permane nonostante l'autore si sia servito di una fonte rivelatasi fuorviante. Il tipo di speculazioni dell'antropologo francese rimane impigliato nella confutazione empirica fino ad un certo punto. La portata delle sue riflessioni, quali la comparazione tra lo sciamano e lo psicanalista, il riconoscimento di strutture atemporali universali nell'inconscio freudiano, l'individuazione della funzione taumaturgica del mito, il tentativo - mai scontato - di comprendere l'interazione tra fisiologia e psicologia senza ricorrere alla nozione di 'effetto placebo', liberano il saggio dalle pastoie di una critica miseramente empirista<sup>47</sup>. La sua straordinaria importanza si manifesta appunto nella capacità di fomentare nuove e più vive discussioni anche a fronte di un palese, quanto inavvertito, errore. Ciò è dovuto al riferimento implicito e costante a quella vasta congerie di «discorsi» che costituisce la comunità accademica. L'errore che Lévi-Strauss ha ereditato dalla sua fonte ha portato ad un fallimento parziale, i cui successivi studi etnografici ne hanno mostrato l'ampiezza. Tuttavia, questo caso specifico ci mostra come l'ambizione speculativa, parte integrante della storia della disciplina, abbia un coefficiente di pervasività tale da salvaguardare un lavoro antropologico da un'immediata confutazione empirica. Quest'obiettivo si pone non per elidere o sfumare la dovuta oggettività della ricerca, per rifugiarsi nel mondo intonso della teoria, bensì per mantenere vivo un dibattito che sappia andare al di là dell'empirico. Se da un lato la speculazione finale di Lévi-Strauss, che esula dai dati etnografici, può apparire giustamente «paradossale»<sup>48</sup>, dall'altro non si può che constatare la grande portata delle sue riflessioni circa i nessi tra cura sciamanica e terapia psicanalitica. Questo dovrebbe essere un ulteriore elemento di riflessione per l'antropologia culturale contemporanea la quale rischia di farsi totalmente assorbire dai contesti di ricerca, perdendo qualsiasi forza argomentativa che pretenda di andare al di là del proprio «campo». Come il

<sup>44</sup> W. F. Hanks, C. Severi, *Introduction* in W. F. Hanks, C. Severi (a cura di), *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*, HAU Books, Chicago 2015, p. 9.

<sup>45</sup> Si veda, tra la sterminata bibliografia: D. Le Breton, *Corps et anthropologie: de l'efficacité symbolique*, «Diogenès», 153, 1991, pp. 92-107; S. Batiboniak, *Efficacité symbolique et dressage de corps chez les pentecôtistes en Romandie: Le cas de Church for the Nations à Genève*, «PROA – Revista de antropologia e arte», 1, 3, 2011, s.p.; J. Monfouga-Broustra, *Sur l'efficacité symbolique. Psychanalyse et anthropologie*, «Cahiers internationaux de sociologie», 110, 1, 2001, pp. 171-176.

<sup>46</sup> Il dibattito che il saggio di Lévi-Strauss ha aperto è lungo e ancora in corso. Si vedano, a mo' di indicazione, i seguenti interventi: M. Tartari, *Antropologia e metapsicologia. Un confronto freudiano tra efficacia simbolica e elaborazione primaria*, «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», VII, 7, 2000, pp. 86-92; R. Rechtman, *Anthropologie et psychanalyse: un débat hors sujet?*, «Journal des anthropologues», 64-65, 1996, pp. 65-86; Id., *De l'efficacité thérapeutique et "symbolique" de la structure*, «L'Evolution psychiatrique», 65, 3, 2000, pp. 511-530.

<sup>47</sup> In questo frangente, non ci si riferisce certo all'eccellente ricerca di Carlo Severi.

<sup>48</sup> M. Squillacciotti, *I Cuna di Panamá. Identità di popolo tra storia ed antropologia*, L'Harmattan Italia, Torino 1988, p. 130.

contadino calabrese di De Martino veniva colto dall'ansia a non più vedere il luogo del suo campanile<sup>49</sup>, così gli antropologi, i quali, spesso, fuori dalla loro parcella minuscola di campo più non s'avventurano. Francesco Remotti ha scritto delle pagine illuminanti al riguardo<sup>50</sup>.

Al contrario - come dimostra questo breve esempio - lo stile, il rigore analitico e, soprattutto, l'«idea finale»<sup>51</sup> de *L'efficacité symbolique* sul confronto antropologia-psicanalisi lo costituiscono come un intervento ancora capace di creare tensioni fruttuose, a cui gli etnografi possono riferirsi al di là della loro specializzazione. In questo senso, l'etnografo non dovrebbe mai rinunciare a raffinare e a mettere in discussione i termini teorici che compongono i linguaggi della sua comunità di riferimento.

Come argomenta Thomas Kuhn, è possibile concepire le comunità scientifiche come delle «speech communities»<sup>52</sup> in cui, nonostante l'incommensurabilità teoretica dei diversi paradigmi, si porta avanti un costante lavoro di traduzione<sup>53</sup>. Riadattando il concetto kuhniano di traduzione tra diversi paradigmi scientifici, possiamo additare come 'traduttivo' anche lo sforzo che i ricercatori hanno fatto nel mettersi in dialogo con le speculazioni dell'antropologo francese. Il «fallimento» della sua analisi, in traduzione, non veniva riprodotto ma ricondotto, attraverso il lessico comune, ad una speculazione più ampia. In questo modo, i discorsi della comunità scientifica si vanno ampliando non 'nonostante' gli errori di Lévi-Strauss, bensì in grazia di questi. Come Severi ha ripensato l'efficacia terapeutica della narrazione mitica del *Muu igala*, così Squillacciotti ha ripensato lo stesso *Muu igala* al di là della categoria del «mito»<sup>54</sup>, ecc. L'effetto distortente delle incongruità etnografiche hanno costretto ad una revisione ulteriore delle categorie applicate, generando infine una produzione di conoscenza inedita. L'errore ed il fallimento dunque sono fattori che generano incommensurabilità ma che, in luogo di inibire il dialogo tra linguaggi e sotto-linguaggi scientifici, danno origine ad un lavoro traduttivo, il quale fonda, in un certo senso, l'idea stessa di ricerca.

### 3. Traduzione tra lingue, linguaggi e culture

Spesso in antropologia culturale l'etnografo viene immaginato e raccontato come un «traduttore». Egli s'immerge in un contesto differente, cerca di apprendere e di incorporare una forma di vita che non gli corrisponde in maniera immediata. Questa metodologia di indagine implica la ricerca sul linguaggio in almeno due maniere distinte. In primo luogo, attraverso l'apprendimento della lingua indigena, così come codificato nella disciplina a

---

<sup>49</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, pp. 479-481.

<sup>50</sup> F. Remotti, *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano 2014, cap. 3. Dello stesso autore: *Introduzione all'edizione italiana. Clifford Geertz: i significati delle stranezze* in C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 31-33. Si veda anche: P.C. Salzman, *Lo straniero solitario nel cuore dell'ignoto* in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000, p. 58.

<sup>51</sup> C. Severi, *Proiezione e credenza*, cit., p. 75.

<sup>52</sup> Th. Kuhn, *The road since structure: philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*, University of Chicago Press, Chicago 2000, p. 166 cit. in: W. F. Hanks, C. Severi, *Introduction*, cit., p. 7.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> M. Squillacciotti, *I Cuna di Panamá*, cit., pp. 123-147.

partire dalle ricerche di Bronislaw Malinowski e di Franz Boas<sup>55</sup>. In secondo luogo, attraverso la trascrizione di ciò che viene appreso sul campo in un testo scritto. L'antropologo, ci ricorda Geertz, in ultima istanza, scrive<sup>56</sup>. Tuttavia, l'oggetto di ricerca dell'etnografo spesso volte non è un documento scritto ma riguarda valori, teorie, dinamiche relazionali che vengono desunte dall'oralità e dall'osservazione dei comportamenti. La traduzione dell'antropologo, dunque, differisce in una certa misura da una traduzione puramente linguistica: con questa presenta caratteristiche comuni e punti di tangenza, certo, ma non è sovrapponibile al lavoro di cui ci informano i cosiddetti *translation studies*<sup>57</sup>. Con questo non si vuole sostenere che gli studi sulla teoria della traduzione ignorino il contesto pragmatico in cui il linguaggio prende corpo. Così come, in antropologia, il concetto generale di equivoco e di *misunderstanding*, viene spesso recepito in termini linguistici<sup>58</sup>. Tuttavia l'antropologia può fare un passo oltre, elevando la figura concettuale della 'traduzione' come metafora fondamentale del proprio lavoro<sup>59</sup>.

In questa sede, pertanto, si vuole assumere una più ampia prospettiva sulla traduzione e sul malinteso, dando atto di come ogni essere umano sia sempre intento a tradurre percetti e concetti, familiari o estranei, in ordine alle differenze diatopiche, diacroniche, diastratiche, ecc. in cui è immerso<sup>60</sup>.

Nel caso dell'efficacia simbolica di Lévi-Strauss, abbiamo osservato come più livelli di traduzione e di relativa incomprensione si intreccino: in primo luogo, quello tra l'antropologo e la sua fonte; in secondo luogo, quello con la comunità accademica, che cerca di rendere ragione delle incongruità delle speculazioni lévi-straussiane. In terzo luogo, queste stesse conclusioni erranee sono scaturite dall'immagine inesatta che l'antropologo francese aveva della comprensione tra sciamano e partoriente. In un certo modo, si può affermare che la traduzione antropologica metalinguistica - che si intende come «epistemological principle»<sup>61</sup> - sta alla concezione «immaginifica» alla Severi dell'interazione con lo sciamano così come una traduzione necessariamente relata al linguaggio e al suo uso sta alla visione «rappresentazionalistica» lévi-straussiana. Come abbiamo visto, l'efficacia rituale prendeva corpo esattamente nell'*incomprensione* tra le due figure, e non attraverso la veicolazione

<sup>55</sup> Sebbene questi non furono i primi etnografi ad avere una simile intuizione, essi si ebbero il merito di codificare e trasmettere una certa idea di lavoro sul campo. Altri etnografi, impegnandosi in lunghi soggiorni di campo, avevano scorto la necessità immediata di interloquire con i propri informatori nella lingua indigena: K.M. DeWalt, B.R. DeWalt, *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*, AltaMira Press, Lanham, MD, 2011, p. 6. Si veda il lavoro di Cushing con i gruppi Zuñi: J. Green (a cura di), *Zuñi: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, University of Nebraska, Lincoln 1979.

<sup>56</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit., p. 19.

<sup>57</sup> Si veda: L. Venuti, *The Translation Studies Reader*, Routledge, London; New York 2000.

<sup>58</sup> J. Fabian, *Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context*, «American Anthropologist», 97, 1, 1995, pp. 41-50; R. Keesing, *Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation*, «Journal of Anthropological Research», 41, 2, 1985, pp. 201-217, e in generale la cosiddetta *ethnography of speaking* - l'etnografia del parlare quotidiano che si concentra sulle pragmatiche del linguaggio: A. Duranti, *Ethnography of speaking: toward a linguistics of the praxis* in F.J. Newmeyer (a cura di), *Linguistics: The Cambridge Survey: Volume 4, Language: The Socio-Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 210-228.

<sup>59</sup> W. F. Hanks, C. Severi, *Introduction*, cit., p. 8.

<sup>60</sup> Ivi, p. 2.

<sup>61</sup> Ivi, p. 10.

trasparente di immagini mitiche. Su questa linea interpretativa, vorremmo appunto illustrare la pregnanza epistemologica e politica dell'equivoco nell'antropologia di Viveiros de Castro.

Come scrivono Hanks e Severi, è relativamente da poco tempo che l'antropologia ha imparato a concepire il suo lavoro come affine a quello del traduttore<sup>62</sup>. Tra l'Ottocento e il Novecento, gli antropologi evoluzionisti non avevano alcun *incontro* con l'altro, dunque gli equivoci sorgevano tutt'al più nella trattazione dei dati etnografici che essi desumevano da documenti di seconda o terza mano. Allo stesso tempo, essi non si domandavano circa il lavoro traduttivo che il missionario, il viaggiatore, il funzionario coloniale, ecc. avevano operato nel compilare i documenti da cui essi traevano informazioni primarie per le loro speculazioni<sup>63</sup>. Come già accennato sopra, tale problema inizierà a porsi quando l'incontro etnografico si sostanzierà nelle ricerche sul campo. Malinowski, difatti, durante la sua ricerca nelle isole Trobriand, apprendendo la lingua locale – il kiriwini – si è posto il problema della traduzione. In *Coral Garden and Their Magic* l'antropologo polacco riflette sui termini «intraducibili». Egli comprende bene che i termini di una lingua vengono significati dal contesto culturale d'uso e che ogni traduzione linguistica è già una traduzione culturale: «the definition of a word consists partly in placing it within its cultural context, partly in illustrating its usage in the context of opposites and of cognate expressions»<sup>64</sup>. Non si traducono parole, ma contesti. Come mostrano Rubel e Rosman, egli non sempre riuscì fedele alle sue stesse considerazioni, per esempio nella sua trattazione della terminologia di parentela<sup>65</sup>. Eppure notiamo già in Malinowski un'acuta sensibilità circa la traducibilità tra contesti, e come la lingua e la cultura siano profondamente interrelate. Questo non ci porta, però, a concludere, che l'antropologia malinowskiana è concepibile in sé come una impresa traduttiva. Come egli stesso contribuì a stabilire, l'etnografo deve avere accesso alla lingua indigena. In *Argonauti*, le difficoltà di traduzione che egli incontrò inizialmente furono risolte attraverso l'annotazione diretta in kiriwini<sup>66</sup>. Il suo lavoro di traduzione – benché consapevole e raffinato, come mostra la sua riflessione in *Coral Garden* – aveva fini puramente euristici. In questo senso ha ragione Talal Asad quando afferma - contrariamente a Gísli Pálsson<sup>67</sup> - che l'antropologo delle Trobriand: «non pensò mai il suo lavoro come traduzione di culture»<sup>68</sup>.

Allo stesso modo di Malinowski, anche Franz Boas non concepiva la traduzione come metafora dell'antropologia, sebbene egli sia stato uno degli

<sup>62</sup> Ivi, p. 2.

<sup>63</sup> P. G. Rubel, A. Rosman, *Introduction: Translation and Anthropology* in P. G. Rubel, A. Rosman (a cura di), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Berg, Oxford; New York 2003, p. 2.

<sup>64</sup> B. Malinowski, *Coral Garden and their Magic. Vol. 2. The language of magic and gardening*, Allen & Unwin, London 1935, p. 16.

<sup>65</sup> P. G. Rubel, A. Rosman, *Are Kinship Terminologies and Kinship Concepts Translatable?* in P. G. Rubel, A. Rosman (a cura di), *Translating Cultures*, cit., pp. 269-283.

<sup>66</sup> B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1973 (ed. or. 1922), p. 48.

<sup>67</sup> G. Pálsson, *Introduction: Beyond Boundaries* in G. Pálsson (a cura di), *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Berg, Oxford 1993, p. 18.

<sup>68</sup> T. Asad, *Il concetto di traduzione di culture nell'antropologia sociale britannica* in J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997 (ed. or. 1986), p. 184.

studiosi che ha dato corpo all'antropologia linguistica, e nordamericana *tout court*. Egli si rendeva conto che la traduzione immediata dava conto più delle aspettative dell'ascoltatore che non della reale struttura di significato della lingua indigena<sup>69</sup>. Boas era consapevole degli equivoci che sorgono in questi casi. Egli, contrariamente agli evolucionisti, non interpreta la mutua intraducibilità come una dimostrazione della sostanziale inferiorità della lingua indigena; piuttosto intuisce come la divergenza interpretativa tipica del malinteso sia frutto non degli stessi errori bensì dello *stesso tipo* di errore<sup>70</sup>. La traduzione deve dare conto della differenza cognitiva che è implicata dalle diverse categorie grammaticali. Anch'egli, come Malinowski, mostra come una nozione puramente denotativa delle lingue portava a delle traduzioni superficiali, incapaci di rendere la coerenza interna del sistema linguistico di partenza<sup>71</sup>. Boas ha profondamente riflettuto sulle distorsioni categoriali delle traduzioni poco accorte; tuttavia, la sua ricerca rientrava nel più ampio progetto etnografico di salvaguardia delle lingue e culture indigene del Nord America. Concordemente a quanto affermano Rubel e Rosman<sup>72</sup>, e Leavitt<sup>73</sup>, l'antropologo tedesco aveva sì riflettuto sul tema della traduzione ma non aveva sviluppato una teoria completa in merito. Il suo contributo, nondimeno, sulla necessità di non soffocare l'alterità con le nostre categorie analitiche, non solo diede vita ad una vivacissima scuola di pensiero ma risuona ancora oggi come fondamentale avvertimento.

Nell'antropologia sociale britannica - da Radcliffe-Brown a Evans-Pritchard, da Lienhardt a Leach - il concetto di traduzione è stato usato spesso, sebbene non con gli stessi intenti<sup>74</sup>. Evans-Pritchard, così come il suo maestro Malinowski, nella sua monografia sulla stregoneria Azande, traduce i termini indigeni, glossando in inglese, ma la sua opera di traduttore non ha alcuna «evidence value»<sup>75</sup>. In un testo divulgativo del 1951, tuttavia, composto da conversazioni radiofoniche sulla BBC, Evans-Pritchard parla dell'antropologo impegnato nel processo interpretativo, che segue il campo, come una figura che: «traduce da una cultura all'altra»<sup>76</sup>.

Se da una parte è vero che lo scopo della traduzione era euristico, conduceva a riflessioni metodologiche e non a teorizzazioni consapevoli sul ruolo dell'antropologia culturale, è bene notare - contrariamente a quanto affermano Rubel e Rosman circa una supposta assenza di riflessioni in merito nel secondo dopoguerra<sup>77</sup> - che la traduzione come figura concettuale inizia ad

<sup>69</sup> M. Mithun, *The Value of Linguistic Diversity: Viewing Other Worlds through North American Indian Languages* in A. Duranti (a cura di), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Malden, MA. 2004, p. 122.

<sup>70</sup> J. Leavitt, *Words and Worlds. Ethnographies and Theories of Translation* in W. F. Hanks, C. Severi (a cura di), *Translating Worlds*, cit., p. 273.

<sup>71</sup> Si vedano le sue riflessioni sulla relazione semantica tra frase complessiva e parola isolata: F. Boas, *Introduction* in F. Boas (a cura di), *Handbook of American Indian languages, Vol. 1*, Smithsonian Institution, Washington, DC. 1911, pp. 27-33.

<sup>72</sup> P. G. Rubel, A. Rosman, *Introduction*, cit., p. 2.

<sup>73</sup> J. Leavitt, *Words and Worlds*, cit., p. 273.

<sup>74</sup> T. Asad, *Il concetto di traduzione*, cit., pp. 183-185.

<sup>75</sup> W.F. Hanks, *The space of translation* in W. F. Hanks, C. Severi (a cura di), *Translating Worlds*, cit., p. 31, n. 5.

<sup>76</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971 (ed. or. 1951), p. 78.

<sup>77</sup> P. G. Rubel, A. Rosman, *Introduction*, cit., pp. 3-4.

affermarsi con maggiore frequenza. Si prenda il saggio di Godfrey Lienhardt, *Modes of Thought*, del 1954, citato e commentato da Talal Asad. Egli si esprime in questi termini:

When we live with savages and speak their languages, learning to represent their experience to ourselves in their way, we come as near to thinking like them as we can without ceasing to be ourselves. Eventually, we try to represent their conceptions systematically in the logical constructs we have been brought up to use; and we hope, at the best, thus to reconcile what can be expressed in their languages, with what can be expressed in ours. We mediate between their habits of thought, which we have acquired with them, and those of our own society; in doing so, it is not finally some mysterious 'primitive philosophy' that we are exploring, but the further potentialities of our own thought and language.

E ancora:

The problem of describing to others how members of a remote tribe think then begins to appear largely as one of translation, of making the coherence primitive thought has in the languages it really lives in, as clear as possible in our own. For this sort of translation, concise dictionaries, with their simple equivalents, are of little use. If, for example, I report without further comment that some primitive men speak of pelicans as their half-brothers, I do little more than offer the reader a form of words which, as it stands in English, suggests the atmosphere of the fairy tale, or nonsense<sup>78</sup>.

Lienhardt avvicina la descrizione etnografica alla traduzione ma non solo: afferma l'*incontro* antropologico quale possibilità ulteriore di esplorare le potenzialità del nostro proprio linguaggio e pensiero. Una dichiarazione che, nonostante i termini perentori circa una supposta «coerenza del pensiero primitivo», ci ricorda e anticipa l'antropologia prospettivista di Viveiros de Castro. Sebbene Ulf Hannerz consideri le affermazioni dei due antropologi britannici una consapevole semplificazione, frutto del loro tentativo di *tradurre* l'antropologia ad un pubblico non accademico<sup>79</sup> – si trattava in entrambi i casi di interventi in trasmissioni radiofoniche – si può tuttavia affermare che l'analogia con il lavoro di traduttore era diventato *tòpos* ricorrente.

Tra gli anni Settanta e gli anni Novanta, con i profondi sconvolgimenti fuori e dentro l'antropologia accademica di cui abbiamo sopra accennato, il dibattito circa la traduzione si espande in maniera significativa. In meno di vent'anni, numerosi autori parlano dell'antropologia culturale come dell'«arte della traduzione» e indicano la traduzione come il suo «principale problema teorico»<sup>80</sup>. Ciò è dovuto all'importanza che l'aspetto semantico è andato

---

<sup>78</sup> G. Lienhardt, *Modes of thought* in E.E. Evans-Pritchard *et al.*, *The Institutions of Primitive Society. A Series of Broadcast Talks*, Blackwell, Oxford 1954, pp. 96-97.

<sup>79</sup> U. Hannerz, *Mediations in the global ecumene* in G. Pálsson (a cura di), *Beyond Boundaries*, cit., p. 45.

<sup>80</sup> G. Pálsson, *Introduction*, cit., p. 1.

assumendo nel tempo. Come abbiamo visto, l'interesse verso la lingua, e la sua relazione con la 'cultura', ha accompagnato l'antropologia fin dagli esordi. Tuttavia la svolta semiotica segnata dall'opera di Clifford Geertz – unitamente alla personale svolta interpretativa di Evans-Pritchard degli anni Cinquanta – utilizzando la metafora del testo, indirizza in maniera chiara gli sforzi degli studiosi, poiché la testualizzazione delle culture richiede una previa traduzione. Non è un caso che la questione della traduzione occupi un posto così importante nella disciplina in questo periodo. La spinta alla riflessività dell'antropologia postmoderna, ovvero la domanda circa le condizioni della conoscenza antropologica – i cui prodromi si possono rintracciare, sebbene in misura limitata, nell'antropologia geertziana – ha portato ad indagare con maggiore consapevolezza l'opacità che ogni traduzione reca in seno, vuoi in termini di potere, di genere, di classe, ecc.<sup>81</sup>. La traduzione antropologica che portava alla trasposizione delle pratiche culturali in testi, attraverso l'uso di un ampio ventaglio di strategie retoriche<sup>82</sup>, fu sottoposta ad una analisi critica serrata che mostrò come la costituzione dell'oggetto, l'«oggettivazione», fosse funzione dell'analisi e non il contrario. La riflessione sulle condizioni di conoscenza della disciplina – in cui molti hanno visto più che altro narcisismo ed elitismo<sup>83</sup> – fa emergere il carattere costruito dei testi, e il lavoro logorante e spesso artificioso del 'traduttore culturale'. La critica ha così fatto emergere l'ambiguità e l'equivocità di cui la traduzione è intessuta. L'antropologo non può tradurre – impossibilitato a restituire *in toto* il linguaggio culturale di partenza – e, allo stesso tempo, non può non tradurre<sup>84</sup>. Inoltre, egli non può mettere tra parentesi la propria attività traduttiva poiché – e qui concordiamo pienamente con Hanks e Severi – essa costituisce la comprensione stessa. La traduzione è portatrice di equivocità poiché non segue la comprensione dell'altro ma la forma, la rende possibile. Diversi antropologi hanno manifestato la propria insoddisfazione circa la metafora del testo<sup>85</sup>, e quindi della disciplina come 'traduzione di culture'. Tuttavia è possibile mantenere la metafora della traduzione senza «testualizzare» la cultura. In questo senso, è necessario intendere la traduzione nel senso più ampio possibile, non strettamente linguistica.

Con questa breve disanima, non si è certo voluto fornire una storia esaustiva del concetto in antropologia ma solo segnare le direttive principali di sviluppo e di diffusione. Si può notare come ad un uso delle traduzioni a finalità puramente euristiche, nate dall'interesse diretto dell'etnografo per la lingua indigena, quindi ad una nozione puramente strumentale, si sia affiancata nel tempo una concezione *analogica*. Si rilevava nella costruzione del testo etnografico delle caratteristiche comuni con il lavoro di traduttore di testi letterari. Tale analogia prendeva piede secondo le due modalità con cui l'antropologia è in relazione al testo e alla scrittura, come indicato all'inizio del

---

<sup>81</sup> T. Asad, *Il concetto di traduzione*, cit., pp. 183-210.

<sup>82</sup> J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di) *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997 (ed. or. 1986); G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma 1998 (ed. or. 1986).

<sup>83</sup> F. Barth, *Una prospettiva personale sui compiti attuali* in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, cit., p. 426.

<sup>84</sup> S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, cit., p. 194.

<sup>85</sup> G. Pálsson, *Introduction*, cit., pp. 2-3.

paragrafo: in primo luogo, l'antropologo traduceva terminologie specialistiche, sistemi di classificazione, produzioni orali, ecc. Secondariamente, come già rilevava Malinowski, egli traduceva «contesti culturali» in monografie etnografiche.

Con la svolta interpretativa possiamo affermare che c'è stato un passaggio dall'*analogia alla metafora*. Intendiamo la differenza tra le due figure retoriche secondo la definizione che ne dà Alfio Ferrara<sup>86</sup>. Nell'analogia si pongono in relazione di uguaglianza due rapporti: nel nostro caso, il traduttore (A) sta al testo (B) come l'antropologo (C) sta alla cultura (D). Così, si intende un nuovo rapporto (C:D) attraverso il primo (A:B), il cui modo di relazione è già noto. Nella metafora, invece, che legge l'antropologia (A) *come* traduzione (B), il rapporto tra i due termini dischiude una nuova possibilità di conoscenza, che non si basa su una conoscenza pregressa come nel caso analogico. Attraverso questa figura retorica, scrive Ferrara:

apprendiamo qualcosa di nuovo sul significato dei termini coinvolti, ma soprattutto apprendiamo qualcosa di nuovo sulla possibilità di utilizzarli [sic] nel linguaggio. [...] la metafora non illustra il significato o un nuovo significato dei termini coinvolti, ma piuttosto crea il significato della relazione che impone. Essa ha dunque un ruolo nella generazione di nuova conoscenza e nuovo senso e non nel disvelamento di verità prima non note. Di qui la ricchezza evocativa e creatrice, ad esempio, della metafora poetica. La metafora insiste sulla relazione fra i termini e non sulla loro definizione<sup>87</sup>.

La relazione che si crea tra l'antropologia e la traduzione è creatrice: esplora nuove pieghe della disciplina, sollecita un'attività critica, favorisce la riflessione epistemologica sul proprio statuto scientifico, ricolloca la figura dell'antropologo nel mutato contesto globale dei rapporti di potere sul campo e appronta un ruolo nuovo per il soggetto conosciuto, non solo *source domain*, ma interlocutore cui restituire dignità politica.

La traduzione non è solo interlinguistica ma anche intra-linguistica. Tutti gli uomini, traducendo, *praticano* un'antropologia, che non è quella accademica, ma un'etno-antropologia con cui l'etnografo deve venire a patti. Tale operazione traduttiva, che è il modo della relazione *tout court*, implica gli equivoci e l'incommensurabilità che abbiamo già visto in atto all'interno e all'esterno del caso dell'*efficacité symbolique*. Vediamo ora come Viveiros de Castro, erede di Lévi-Strauss come di Gilles Deleuze, elabora la nozione di equivocità e traduzione nell'orizzonte delle antropologie amerindie.

#### 4. Dell'equivocità nella cosmoprassi prospettivista amerindia

In *Metafisiche cannibali*, nel 2009, Viveiros de Castro scrive che definire la traduzione quale compito dell'antropologia è diventato un luogo comune<sup>88</sup>. Quest'affermazione sta a complemento del breve tracciato storico che abbiamo appena cercato di delineare e introduce la sua particolare riflessione al riguardo.

<sup>86</sup> A. Ferrara, *Metafora e relazione*, «Doctor Virtualis. Rivista di storia della filosofia medievale», 3, 2004, pp. 119-122.

<sup>87</sup> Ivi, p. 120.

<sup>88</sup> E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 72.

Come visto, lo statuto metaforico che la traduzione ha assunto nella disciplina oltrepassa la visione testualistica della cultura che, in un certo modo, le aveva dato vita. Quali sono allora le implicazioni di questo compito traduttivo nell'ottica di un'antropologia culturale che cerca di liberarsi dall'autocritica postmodernista?

È lecito affermare che nel progetto dell'antropologo brasiliano, così come in quello di molti suoi colleghi, spesso riuniti sotto la comune etichetta di «svolta ontologica», la traduzione non solo viene concepita come metafora ma, esasperando radicalmente le istanze etico-politiche nate negli anni Sessanta, si pone come *catalizzatore metamorfico*. Nel trattare il problema della traduzione, Viveiros si concentra sulla nozione di 'equivoco', dandone un'interpretazione originale. Prima di analizzarlo con maggior dettaglio, è bene offrire una rapida sintesi del suo progetto filosofico e antropologico, meglio conosciuto come *prospettivismo amerindio*<sup>89</sup>.

Nella sua opera si incrociano due piani di lavoro. Egli in primo luogo afferma l'equivoco quale nozione cosmologica centrale del pensiero amazzonico. In seconda battuta, tenta di tesaurizzare il potenziale filosofico del «pensiero selvaggio» in modo da introiettarlo nell'apparato conoscitivo occidentale. Egli cerca di contaminare l'antropologia accademica con l'antropologia degli altri, con la loro chiave di interpretazione dell'umanità e del mondo. Come si ha un'antropologia esistenzialista, un'antropologia fenomenologica, un'antropologia strutturalista, eccetera, allo stesso modo l'antropologia di Viveiros de Castro assume come qualificazione la *cosmoprassi* dei popoli amerindi dell'Amazzonia. Di qui, abbiamo un'antropologia prospettivista. Ma a cosa si riferisce il termine 'prospettiva'? Potremmo immediatamente pensare al modello cognitivo del cosiddetto relativismo culturale. Ogni soggetto interpreta il mondo attraverso il suo punto di vista, attraverso la sua prospettiva, e da queste ne risultano diverse immagini di mondo, le quali possono equivalersi o meno, ma nonostante ciò rimangono 'relative', ovvero relative al soggetto che le ha prodotte e all'oggetto fuggevole verso cui tendono. Ogni soggetto ha accesso soltanto ad una versione relativa e parziale di un mondo là fuori. La luna può essere un pezzo di formaggio o la dimora del coniglio lunare, fin quando non interviene il naturalismo ontologico delle scienze occidentali che qualifica, correttamente, la luna come satellite opaco della Terra.

Tuttavia non è questo ciò che intende Viveiros de Castro con 'prospettiva'. Egli, richiamandosi agli studi leibniziani di Deleuze<sup>90</sup>, afferma che il punto di vista non crea l'oggetto bensì il soggetto. Evitando la dicotomia 'relativismo culturale/naturalismo ontologico' del pensiero moderno occidentale, egli asserisce che nella cosmologia amerindia non esiste un mondo oggettivo, indipendente dall'osservatore, né si può concepire un soggetto autonomo, ultimo referente della verità e realtà del mondo. Piuttosto, nella concezione amerindia di cosmo, vi sono diversi punti di vista, diverse

<sup>89</sup> Id., *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, «Mana», 2, 2, 1996, pp. 115-144, tradotto due anni più tardi in inglese: *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 4, 3, 1998, pp. 469-488, e ora disponibile anche in traduzione italiana: *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio* in S. Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli. Volume II: Lo splendore dei mondi*, Kaiak Edizioni, Napoli 2014, pp. 19-50.

<sup>90</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990 (ed. or. 1988), pp. 22-40.

prospettive le quali costituiscono come «umano», e quindi come soggetto conoscente, tutto ciò che si colloca nel loro raggio di azione. Viveiros parla precisamente di 'attivazione': «Whatever is activated or "agented" by the point of view will be a subject»<sup>91</sup>.

Ciò lascia supporre che la fonte dell'azione – l'*agency* che tanto preoccupa gli antropologi contemporanei - non risiede nel soggetto, bensì in un *luogo* che non ha luogo, in un *punto* di vista che, come il punto geometrico, è inesteso. La facoltà di percezione e di azione non sono propri all'essere umano, così come inteso volgarmente, né, tantomeno, al non-umano che gli si oppone. Come può dunque articolarsi la relazione tra l'essere umano, che vive la mortalità dello spazio e del tempo, e ciò che lo costituisce tale, il punto di vista, la prospettiva inestesa, di là da essere e di là da venire?

In modo paradossale, la prospettiva non è uno stato mentale ma si presenta come una configurazione di affezioni e inclinazioni puramente corporali. La prospettiva, inestesa, non è in rapporto omologico con la *res cogitans*, con la sostanza mentale, ma è inscritta nel corpo<sup>92</sup>. Così, è il mio corpo a pormi nella prospettiva dell'umano. Il corpo del giaguaro possiederà diverse affezioni quindi il suo mondo sarà necessariamente diverso dal nostro.

Questa *Weltanschauung* potrebbe sembrarci una sorta di relativismo primitivo. Ogni specie, essendo dotato di un corpo differente, vedrà e vivrà in un mondo differente, relativo, appunto, alle affezioni corporali di cui dispone. A seconda dei tipi di corporeità con cui si guarda al mondo, si avrà accesso ad una particolare versione di esso. Tuttavia, Viveiros de Castro suggerisce il contrario. La cosmologia amazzonica non è l'ennesima versione del multiculturalismo occidentale, bensì si tratta piuttosto di *multinaturalismo*. I mondi proiettati dalle differenti prospettive sono reali quanto quello abitato dalle popolazioni umane dell'Amazzonia. Non esiste una sola natura, uguale per tutti. Esistono invece più nature, tante quante sono le prospettive.

A complemento di questa molteplicità di nature si pone una sorta di monismo culturologico. Le diverse soggettività vivono le loro diverse nature attraverso un solo schema culturale, una sola visione del mondo, una sola epistemologia. Gli umani, i giaguari, i tapiri, gli spiriti degli antenati, le divinità si sposano, vanno a caccia, vivono in villaggi, si riuniscono in occasioni festive, eccetera, insomma formano delle società umanoidi complesse e stratificate. Per questo, ogni classe di entità pensa se stessa come «umana». L'umanità, nella cosmologia prospettivista, è la qualità universale di tutto l'esistente, seppur ogni specie la ritenga sua virtù esclusiva. Che l'essere umano si consideri uomo, e opponga la sua umanità all'animalità o alla divinità degli altri esseri, è frutto di quell'antropomorfismo che governa quel tipo di mondo. Tutti sono umani. Tutti producono e dimorano in mondi veri, mondi reali.

Tuttavia, questo non deve indurci a pensare che il mondo in cui l'umanità è la qualità condivisa con tutti gli esistenti sia rassicurante, o che configuri una sorta di canale preferenziale di comunicazione interspecifica. Afferma Viveiros de Castro: «laddove ogni cosa è umana, l'umano è tutt'altra cosa»<sup>93</sup>. L'indigeno non vivrà nel mondo come se fosse la casa di suo padre,

---

<sup>91</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and elsewhere*, HAU: Masterclass Series, 1, 2012, p. 99.

<sup>92</sup> Id., *Cosmological deixis*, cit., p. 478.

<sup>93</sup> Id., *Metafisiche cannibali*, cit., p. 50.

come invece suggeriva il poeta. Il punto prospettico «agentivante» rende tutto umano ma, al contempo, rende dis-umano l'umanità stessa.

Il cosmo amazzonico a tutta vista si presenta come l'espressione di quell'etnocentrismo di cui Lévi-Strauss rilevò l'universalità notando che «l'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i “selvaggi” [...] fuori dell'umanità è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi»<sup>94</sup>. Ogni popolo non solo crede di essere l'unico esempio di umanità – come potrebbe suggerirci il significato letterale degli etnonimi di gran parte delle popolazioni indigene («noi, uomini», «gente», «i completi», «gli eccellenti»<sup>95</sup>, eccetera) – ma non è in grado nemmeno di riconoscere i propri vicini come loro simili. Allo stesso tempo, per una sorta di contrappasso cosmico, è costretto dalla propria ristretta visione del mondo a leggere l'altro – il mondo naturale e soprannaturale – attraverso le proprie tassonomie culturali. Quale ingenuo potrebbe mai immaginare il giaguaro che, tornando da una battuta di caccia, porta le prede a sua moglie perché le cucini?

Viveiros de Castro suggerisce, tuttavia, che la puerilità che noi leggiamo *prima facie* nelle cosmologie amazzoniche non sono altro che il frutto di una concettualizzazione sostantivata della dicotomia natura-cultura<sup>96</sup> che l'etnografo ha impropriamente applicato al proprio oggetto di studio. I termini indigeni che rispondono ad una traduzione letterale di 'umanità' non hanno funzione denotativa, e non traducono ciò che noi intendiamo per *Homo sapiens*. Anziché designare una categoria i cui elementi fanno riferimento ad un principio comune, essi hanno una funzione deittica; non sono nomi bensì pronomi. Essi hanno lo scopo di demarcare la posizione enunciativa di un soggetto<sup>97</sup>. Come ogni essere umano può arrogarsi l'utilizzo del pronome personale soggetto di prima persona per designare se stesso, così l'etnonimo dei popoli amerindi ha lo scopo di affermare il proprio punto di vista e non per collocarsi nella categoria degli 'esseri umani'<sup>98</sup>. Si tratta di una rivendicazione di *personhood*, qualità che non coincide con l'umanità, bensì la precede e, quindi, la ridefinisce.

Nella cosmoprassi prospettivista, la nozione estesa di umanità non è frutto di una proiezione indigena ma parla dello stato cosmico primigenio di cui narra il mito. Le specie viventi, difatti, non si sono differenziate a partire da un sostrato comune di animalità bensì di umanità. Tutti erano umani al principio. Nel brodo primordiale tutti gli esseri esistevano e non esistevano; riuscivano a riconoscersi come separate ma nell'altro scorgevano solamente l'umanità condivisa; il corpo non nascondeva l'anima. Il riconoscimento di umanità era reciproco e permanente. Il tempo dell'uscita dal mito è segnato dalla distinzione interspecifica e dall'impossibilità di riconoscere la condizione umana dell'altro. Nel prospettivismo amazzonico tutto è umano ma non secondo una metafisica della sostanza. La comune umanità non esorta alla fratellanza e all'uguaglianza. Ciò che unisce uomini, animali e spiriti non è un

---

<sup>94</sup> C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967 (ed. or. 1952), p. 11.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism*, cit., p. 97.

<sup>97</sup> A. Mancuso, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*, «Archivio antropologico mediterraneo», XVII, 16, 1, 2014, pp. 19-20.

<sup>98</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism*, cit., p. 99.

sostrato comune quanto una estraneità comune rispetto all'umanità che li abita<sup>99</sup>.

Essa è la forma universale d'appercezione. Qualsiasi elemento captato nella prospettiva, nel *punto* di vista, potrà accedere all'umanità, poiché esso lo «creerà» in quanto umano. Noi non abbiamo un accesso privilegiato all'umanità più di quanto non possano averlo i tapiri o i giaguari. Allo stesso modo, l'indigeno non avrà modo alcuno di rivendicare una primazia epistemologica riguardo gli enti che compongono il suo mondo. Quando un giaguaro vede sangue umano, esso vede della birra di manioca. Questo non vuol dire che il giaguaro si rappresenta il sangue come birra. Il sangue umano è la birra del giaguaro. Il cruccio filosofico amazzonico non è mai stato il proporsi di scoprire il comune referente a denominazioni diverse. L'oggetto in questione è multiplo. I punti di vista degli esseri che popolano il cosmo amerindio non possono essere ridotti a mere rappresentazioni di una realtà omogenea là fuori. Solo, non c'è ricerca di una cosalità univoca.

Viveiros de Castro cerca di chiarire la natura non rappresentazionalista del prospettivismo ricorrendo ad un efficace parallelo: la terminologia di parentela.

[...] se dire che i grilli sono i pesci dei morti o che il fango è l'amaca dei tapiri è come dire che il figlio di mia sorella Isabel, Michael, è mio nipote, allora non c'è in gioco alcun "relativismo". Non è che Isabel sia una madre "secondo" Michael, cioè dal "punto di vista" di Michael nel senso soggettivista-relativista dell'espressione: Isabel è la madre *di* Michael, è realmente e oggettivamente la madre di Michael, così come io sono realmente lo zio di Michael. Si tratta di una relazione genitiva, interna – mia sorella è la madre di qualcuno, i nostri grilli sono i pesci di qualcuno – non di una concezione rappresentazionale, esterna, del tipo "X secondo qualcuno è pesce", il che comporterebbe che X sia "rappresentato" come pesce, checché X sia "in sé". Sarebbe assurdo dire questo, poiché Michael è figlio di Isabel ma non mio, quindi Michael non è un figlio "secondo" me, è un figlio e basta, e precisamente il figlio di mia sorella<sup>100</sup>.

Fuori dal mito, nessuna specie è umana in sé, nessuno è ontologicamente marcato dalla 'condizione umana': questa deve essere costantemente negoziata in occasione del contatto interspecifico. La negoziazione che avviene nell'*incontro* tra due individui di specie diverse ci introduce ad una «metafisica della predazione»<sup>101</sup>. Se l'umanità condivisa, declinata in termini di sostanza, poteva fungere da sfondo comune per una comunicazione efficace, la sua qualità relazionale immette la possibilità di conflitto e di incomprendimento.

Ora, tutte le specie condividono le stesse definizioni culturali. Al mutare, però, della configurazione corporale e delle sue affezioni, cambiano i referenti oggettivi a cui quella tassonomia condivisa si riferisce. È in questi casi

<sup>99</sup> Id., *Metafisiche cannibali*, cit., p. 54.

<sup>100</sup> Id., *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», VII, 7, 2000, p. 51.

<sup>101</sup> Id., *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 121-131.

che l'equivoco si mostra l'elemento centrale della rete di relazioni differenziali che regge tale cosmologia. Questo tipo di dinamica si ripresenta come *tòpos* anche nelle stesse mitologie amazzoniche. Ad esempio, spesso ritorna nella narrazione mitica la storia di un uomo che si perde nel folto della foresta e giunge in uno strano villaggio. Gli abitanti lo invitano a bere un po' di «birra di manioca». Egli accetta con entusiasmo realizzando, troppo tardi, di trovarsi di fronte una coppa piena di sangue umano<sup>102</sup>. Smarrendosi, l'uomo era incappato in un villaggio di giaguari. Sia il protagonista umano che i giaguari parlavano apparentemente della stessa cosa. La birra di manioca del giaguaro è il sangue umano, bevanda pregiata nel mondo dei felini. In questo tipo di cosmologia, dunque, può facilmente capitare di smarrirsi in un villaggio i cui abitanti bevono sangue umano per festeggiare una buona battuta di caccia o una unione matrimoniale.

Attraverso questo aneddoto mitologico ci è possibile comprendere perché ogni specie si ritenga umana a scapito delle altre, che siano di rango superiore (spirito-predatore) o inferiore (animale-preda). Che il protagonista indigeno si sia imbattuto in un villaggio di giaguari è segno che egli è divenuto «preda» di una prospettiva che non era quella propria alla sua specie, gli esseri umani. Quando due esseri vengono in contatto, è solo una prospettiva a prevalere, solo una parte potrà annunciare: «io, uomo» a scapito di chi gli sta di fronte, il quale verrà oggettivato dallo sguardo alieno. Altrettanto significativo l'episodio mitico in cui un uomo, capace di assumere la prospettiva del giaguaro – e i relativi appetiti e affezioni corporali – non riuscendo a controllare in maniera efficace la metamorfosi sciamanica, finisce per divorare degli esseri umani, poiché nella prospettiva che era venuto ad incorporare non ne percepiva l'umanità ma li aveva «oggettivati» come preda, vedendoli dunque come dei pecari.

Questa meccanica di affermazione del soggetto, e di de-soggettivazione dell'altro, non ha luogo solo nel mito ma anche in occasioni quotidiane, per esempio nelle battute di caccia. Gli indigeni non potranno nutrirsi della preda cacciata se non dopo averla ri-conosciuta come «non-umana»; potranno farlo solo a condizione di «mettere tra parentesi» l'intrinseca umanità dell'altro. Di qui, Viveiros de Castro fa discendere le prescrizioni venatorie e alimentari cui i gruppi indigeni devono sottostare<sup>103</sup>.

L'umanità che si nasconde attraverso la maschera del corpo funge da regolatore supremo dell'incontro tra preda e predatore, tra umano e non-umano. Siamo di fronte ad una cosmologia che si fonda sull'equivoco, e che fonda la relazione sulla *differenza* rispetto ad un *modo* comune eppur sempre impari, sfasato, eccedente e in disavanzo. Si tratta, dunque, di un'agglomerazione di mondi in cui l'umanità è operatore differenziale; mondi fondati sul *misunderstanding*, su un *qui pro quo* cosmico capace, però, di garantire, attraverso una deleuziana «sintesi disgiuntiva»<sup>104</sup>, la loro intrinseca molteplicità, e la rete di relazioni che li costituiscono. Così come elaborata da Viveiros de Castro, l'incomprensione reciproca non coincide con la tipologia di «doppio

<sup>102</sup> Id., *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, «Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America», 2, 1, 2004, p. 9.

<sup>103</sup> Id., *Cosmological Perspectivism*, cit., pp. 80-81.

<sup>104</sup> Id., *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 95-96.

malinteso»<sup>105</sup> alla Jankélévitch ma permette l'esistenza di quello spazio che costituisce la relazione. L'incomprensione non è l'effetto di una «sterile pseudo-relazione»<sup>106</sup> quanto la causa efficiente della relazione stessa.

In questo senso, l'equivoco prospettivista si distingue dalla nozione classica di errore, inteso quale patologia della conoscenza. Alcuni errori sono legati ad una inflessibile pertinacia, altri ad una cattiva interpretazione delle condizioni ambientali entro cui ci si propone di intervenire, altri ad un vizio di fondo che inconsapevolmente ci si trascina dietro<sup>107</sup>. E ancora, come non citare la mancata conoscenza della lingua locale, un atteggiamento ingenuo, o negligente, o in malafede alla Napoleon Chagnon<sup>108</sup>. Rimanere attaccati a simili malintesi significherebbe sacrificare all'intelligenza quell'ottimismo che solo compete alla volontà, al temperamento, come insegna il motto reso celebre da Antonio Gramsci<sup>109</sup>.

Per Viveiros de Castro, l'errore avviene solamente all'interno di uno stesso gioco linguistico, in cui una decodifica errata lo riproduce a cascata, seguendo le premesse che vi sono alla base. L'equivoco invece risiede nello spazio tra giochi linguistici differenti, si muove nell'interstizio tra prospettive diverse e media, equivocandole, premesse dialettiche del tutto eterogenee<sup>110</sup>. Questa visione richiama una critica simile a quella che fu mossa a Kuhn riguardo l'incommensurabilità tra i diversi paradigmi scientifici, i quali «scivolavano» l'uno nell'altro mediante un *riorientamento gestaltico* e non attraverso una domanda comune. In che modo potrebbero mai comunicare due giochi linguistici affatto differenti? E poi: sono empiricamente riscontrabili alterità radicalmente diverse<sup>111</sup>? Che relazione ha l'equivoco traduttivo con lo squilibrio politico di detenzione del potere<sup>112</sup>? Le critiche che si possono muovere all'antropologia dell'equivocità sono molteplici, sebbene, ironicamente, non sempre gli interlocutori si muovano all'interno dello stesso gioco linguistico<sup>113</sup>.

Ad ogni modo, è evidente come, nell'ideale traduttivo del prospettivismo, l'incommensurabilità sia fondamento dell'analisi e non suo oggetto. È la comparazione che presuppone l'incommensurabilità<sup>114</sup>, non la

<sup>105</sup> F. La Cecla, *Il malinteso: antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma; Bari 2009, p. 18.

<sup>106</sup> V. Jankélévitch, *La menzogna e il malinteso*, Raffaello Cortina, Milano 2000 (ed. or. 1998), p. 82.

<sup>107</sup> Per una esposizione di possibili errori durante il lavoro di campo si vedano: J. Fabian, *Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context*, cit., pp. 41-50; D. Jemielniak, M. Kostera, *Narratives of Irony and Failure in Ethnographic Work*, «Canadian Journal of Administrative Sciences» 27, 2010, pp. 335-347; M. Amrith et al., *Harvesting failure in the field: an ethnographic apprenticeship in coping with the unexpected*, «The Cambridge Journal of Anthropology», 28, 1, 2008/09, pp. 61-82.

<sup>108</sup> M. Sahlins, *Jungle Fever*, «The Washington Post», 10 Dic. 2000, p. x01. [http://anthroniche.com/darkness\\_documents/0246.htm](http://anthroniche.com/darkness_documents/0246.htm)

<sup>109</sup> Antonio Gramsci utilizzò tale motto, ripreso da Romain Rolland, in più occasioni nei suoi scritti, pubblici e privati. La prima volta ne fece uso in: *Discorso agli anarchici*, «L'Ordine Nuovo», I, 43, 3-10 aprile 1920.

<sup>110</sup> E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 73-77.

<sup>111</sup> H.E. Vigh, D.B. Sausdal, *From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn*, «Anthropological theory», 14, 1, 2014, pp. 56-59; A. Ramos, *The Politics of Perspectivism*, «Annual Review of Anthropology», 41, 2012, p. 488; B. Maurer, *Transacting ontologies: Kockelman's sieves and a Bayesian anthropology*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 3, 3, 2013, p. 69.

<sup>112</sup> E. Povinelli, *Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability*, «Annual Review of Anthropology», 30, 2001, p. 324.

<sup>113</sup> Si veda ad esempio la vasta querelle circa l'utilizzo del concetto di ontologia nella disciplina.

<sup>114</sup> G.E.R. Lloyd, *On the very possibility of mutual intelligibility* in W. F. Hanks, C. Severi (a cura di),

riflessione cristallina di un senso originario. L'equivoco nasce da due giochi prospettici diversi e assume la necessità di una rifrazione tra mondi, senza ricorrere allo stratagemma moderno della «natura», quale giudice ultimo della realtà e della razionalità. Questo costituirebbe, per Viveiros de Castro, l'errore *par excellence*: supporre al di sotto dell'equivoco l'esistenza dell'univoco che l'antropologo farebbe emergere grazie alla macchina comparativa. Abbiamo visto come tra gli antropologi che avevano una concezione analogica della traduzione o, meglio ancora, una pura concezione strumentale, la comparazione era l'esito finale<sup>115</sup> a cui portava la traduzione. Viveiros rovescia i termini e stabilisce come meta finale dell'antropologia la traduzione stessa, e la comparazione come campo, ancillare al dispiegarsi delle versioni di mondo in equivoco contatto.

Si osserva nell'opera dell'antropologo brasiliano una costante trasmutazione dell'«etno-antropologia indigena» nella etno-antropologia accademica occidentale. Non si tratta solo di presupporre una pariteticità epistemologica ma di favorire un contagio. Esso si manifesta nell'*incontro*. Perciò la «dottrina dell'equivoco» prende corpo non solo all'interno di quella *Bildung* amazzonica - di cui Viveiros de Castro fornisce un'immagine sineddochica - ma anche all'esterno. Il fenomeno ha luogo non solo nei rapporti inter-specie del cosmo amazzonico, ma anche quando l'altro è rappresentato dal bianco, dall'europeo. D'altra parte, nell'interpretazione dell'antropologo brasiliano, in Amazzonia, l'interculturale è un caso particolare dell'interspecifico<sup>116</sup>.

Si prenda un celebre esempio etnografico, di cui pure Viveiros de Castro si serve. L'aneddoto è tratto da *Tristi tropici* di Lévi-Strauss e racconta dell'incontro tra gli spagnoli e gli indigeni di Porto Rico nel XVI secolo. Scrive Lévi-Strauss:

In quel periodo [poco dopo la conquista dell'America] [...] in un'isola vicina [Porto Rico] gli indiani catturavano i bianchi e li affogavano, poi per settimane facevano la guardia ai cadaveri per vedere se erano o no soggetti alla putrefazione. Dal confronto di queste inchieste si possono trarre due conclusioni: i bianchi invocavano le scienze sociali mentre gli indiani avevano piuttosto fiducia nelle scienze naturali; e mentre i bianchi proclamavano che gli indiani erano bestie, questi si contentavano di sospettare che quelli fossero dei. A uguale livello di ignoranza, l'ultima ipotesi era senza dubbio la più degna di uomini<sup>117</sup>.

Questo episodio, per Viveiros, è esso stesso prospettivista. Sia gli indiani che gli spagnoli erano impegnati in un'indagine sull'«umanità» dell'altro. Tuttavia, ciò che cambiava era il discrimine fondamentale (il corpo per gli uni e l'anima per gli altri). Ambedue erano impegnati in un'analisi antropologica, sebbene gli spagnoli si affidassero alla teologia e gli indiani alla biologia. Nonostante ambedue volessero appurare l'«umanità» dell'altro, interviene,

*Translating Worlds*, cit., p. 299.

<sup>115</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, cit., p. 79.

<sup>116</sup> E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 74.

<sup>117</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 2008 (ed. or. 1955), p. 65.

come afferma Viveiros, una «disgiunzione referenziale»<sup>118</sup> in cui lo stesso significativo si fa punto di controversia tra due significati differenti, equivoci. Come l'episodio dell'uomo perduto nel villaggio dei giaguari, così i nativi portoricani e gli spagnoli, ambedue alla ricerca dell'umanità perduta dell'altro. Nel primo si parlava di birra di manioca, nel secondo più esplicitamente di umanità. Sono concetti condivisi, sia dal bianco che dall'indiano, sia dall'indiano che dall'animale. Tuttavia i referenti oggettivi cambiano. L'equivocità prospettivista sembra paradossalmente opporsi all'intuizione boasiana sopra riportata, secondo cui nell'incomprensione interculturale non si compiono gli stessi errori bensì lo stesso *tipo* di errore. Qui, invece, l'uomo e il giaguaro, il bianco e il nativo, compiono lo *stesso* errore, la cui valenza prospettica tuttavia rimanda ad un'indecidibilità radicale rispetto al referente extra-rappresentazionale. In questo senso, Viveiros evoca le parole di Roy Wagner circa la relazione che l'antropologo statunitense dovette allacciare con i Daribi: «il modo in cui essi non comprendevano me era diverso dal modo in cui io non comprendevo loro»<sup>119</sup>. Si tratta di un concetto dal valore immaginifico più che esplicativo, atto a *mostrare* qualcosa che altrimenti verrebbe appunto rigovernato dalle nostre categorie concettuali.

L'equivoco amerindiano sembra riecheggiare alcuni episodi ormai classici della disciplina. Penso al celebre caso Lono-Cook così come analizzato da Marshall Sahlins - citato esplicitamente da Viveiros de Castro - ma anche al caso decisamente equivoco riguardo la supposta identificazione da parte degli Aztechi del dio-re Quetzalcóatl in Hernán Cortés<sup>120</sup>. L'equivocità di questi episodi sembra essere il corpo di quella «sociologia situazionale delle categorie culturali» che Sahlins ha definito - nel dibattito sul rapporto evento/struttura - come «struttura della congiuntura»<sup>121</sup>. Ora, in che modo l'equivocità amerindia differisce da una semplice quanto originale fenomenologia del malinteso, assumendo quella pregnanza etico-politica di cui abbiamo parlato in apertura? A questo scopo è necessario chiarire in che modo l'equivocità possa essere «controllata», e chi sarebbe l'agente e il portatore di questa maestria.

Nella metafisica predatoria a cui Viveiros fa riferimento non a tutti gli esseri è dato assumere, indistintamente, una prospettiva diversa da quella iscritta nella propria corporeità. In primo luogo, i miti amerindi fanno riferimento alle prospettive «altre» solo di alcuni esseri, e non di qualsiasi non-umano. Si concentrano in particolare sulle specie che hanno un particolare valore simbolico per i rispettivi gruppi indigeni. Questo dettaglio si potrebbe interpretare come effetto di una proiezione indigena etnocentrica la quale potrebbe intaccare la superficie teorica, spesso troppo patinata, del prospettivismo. In secondo luogo, non tutti gli esseri umani hanno la capacità, il *potere*, di assumere consapevolmente una prospettiva aliena. Questo ruolo spetta allo sciamano, il quale non rappresenta solo una figura mediatrice

<sup>118</sup> E. Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, cit., p. 4.

<sup>119</sup> R. Wagner, *L'imenzione della cultura*, Mursia, Milano 1992 (edd. origg. 1975, 1981<sup>2</sup>), p. 35.

<sup>120</sup> D. Domenici, *Disegni di vesti, vesti di segni. I doni di capi di abbigliamento nei primi incontri tra Aztechi e Spagnoli* in S. Botta (a cura di), *America indigena/1 - Abiti identitari*, ENC, Roma 2007, pp. 9-61.

<sup>121</sup> M. Sahlins, *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Raffaello Cortina, Milano 2016 (ed. or. 1985), p. 152.

all'interno della gerarchia sociale degli indigeni ma, nell'ottica multinaturalista, sarebbe un modo comune attraverso cui le specie possono, come al tempo del mito, confluire l'una nell'altra, accedendo allo schema appercettivo di ognuna. Lo sciamano è colui che tesse la trama inter-specifica:

[egli] occorre che passi da un punto di vista all'altro, che si trasformi in animale per poter trasformare l'animale in umano, e viceversa. Lo sciamano utilizza – “sostanza” e incarna, stabilisce un rapporto (una relazione) e riporta (una narrazione) – le differenze di potenziale connesse alle diverse prospettive che costituiscono il cosmo: il suo potere, come pure i limiti del suo potere, dipendono da queste differenze<sup>122</sup>.

È evidente come la descrizione che Viveiros fa dello sciamano risulta – forse troppo simmetricamente – una proiezione ideale dell'antropologo concepito come «traduttore di mondi». Come lo sciamano, l'antropologo utilizza lo scarto tra prospettive per produrre conoscenza. Inoltre, egli salta da un punto di vista all'altro – una sorta di *comparazione* metafisica – per poter «trasformare l'animale in umano, e viceversa», quindi operare una traduzione tra mondi. Lo sciamano, come l'antropologo, è un «diplomatico» cosmopolita, nei termini latouriani che qui vengono ripresi pienamente<sup>123</sup>. In questo senso, la comparazione precede e garantisce un'impresa traduttiva di cui, adesso, si scorge il potenziale *metamorfico*. La teoria indigena della traduzione, così come emerge dal mito prospettivista, si deve imprimere sulle nostre proprie teorie della traduzione, quindi della comprensione dell'Altro. Secondo un procedimento di mutazione anamorfica, l'antropologo che accede al punto di vista degli altri produce una conoscenza che è nient'altro che una gemmazione ulteriore, una *variazione sul tema* cantato da chi a noi ci risulta estraneo. In questo modo, si permette - secondo la visione programmatica di Viveiros - la contaminazione reciproca, prodromo di un *divenire* deleuziano, in cui vigono relazioni cangianti, in continuo rifrazione, basate su una nozione di differenza definibile come *ir-reciproca*, in cui gli omonimi diventano punto di controversia per la diffusione di eteronomi.

Tuttavia, l'equivoco tra «nature-culture» deve essere controllato. A Porto Rico, alle Hawaii e in Messico, l'equivoco interculturale si è risolto in grandissimi ammazzamenti. Il controllo qui auspicato è innanzitutto epistemologico. Tanta parte delle comparazioni antropologiche per Viveiros de Castro appaiono implicite o automatiche laddove il *Geist* che soprassiede al processo si pensa mimetico. Il controllo sta nel riconoscere il discorso antropologico come uno dei termini in gioco e non come spazio neutrale in cui il lavoro di esplicazione e generalizzazione prende vita. Dove l'omonimia genera l'equivoco, il processo di controllo consisterà nel non sussumere sotto le categorie del nostro pensiero ciò che discorda<sup>124</sup>. È questo tipo di controllo che garantisce l'equivoco da ogni accusa di fallimento, di incomprendimento, di malafede, di idiozia culturale. Nell'applicazione pratica del concetto di

---

<sup>122</sup> E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 133.

<sup>123</sup> Ivi, p. 132.

<sup>124</sup> P. Di Giminiani, *The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 19, 2013, p. 537.

«equivocità controllata», dove l'Occidente moderno prende la forma della ragione di Stato, e di Mercato – che non è possibile trattare in questa sede<sup>125</sup> - si palesa in modo ancor più evidente quanto la traduzione efficace non sia altro che il processo di assoggettamento operato da una forza egemone su di un Altro, per mezzo di una straordinaria sordità levistraussiana, questa volta declinata in senso decisamente negativo: il paradosso di una comprensione sorda. L'*altro* resiste ad una traduzione sorda opponendo una medesima sordità<sup>126</sup>. In questo senso, si può sottoscrivere l'affermazione di Carlo Sini – il quale riprende un'immagine del maestro francese - secondo cui non si tratta di giocare giochi differenti ma di avere più tavoli a disposizione<sup>127</sup>. I «tavoli» che rimangono in sala sono l'ipostasi dei *possibili* con cui è l'Occidente moderno a doversi confrontare in prima istanza: l'antropologia culturale non è che uno dei possibili canali di scambio.

L'antropologia del possibile, filosofia degli antipodi, assume la comparazione traduttrice nel suo potenziale metamorfico. Come segnala Beneduce, il concetto di antropologia per Viveiros de Castro – e per l'*ontological turn* in generale – è concepito allo stesso modo del mito per Lévi-Strauss: se l'antropologia «è traduzione, è perché *non è soprattutto rappresentazione*, dato che una traduzione non è una rappresentazione, ma una *trasformazione*»<sup>128</sup>. La speculazione circa l'«equivocità controllata» e il modello metamorfico della traduzione desunta, obliquamente, dal prospettivismo amerindio si costituisce allora come il *momento mitico* della fondazione di un nuovo tipo di antropologia – una nuova etno-antropologia occidentale. La proposta cosmopolitica dell'antropologo brasiliano si presenta, difatti, immediatamente come una meta-variazione, la variazione occidentale sul tema delle variazioni amerindiane.

Il tema della variazione pensata come variazione sul tema – una sorta di «errare del segno»<sup>129</sup> - spinge l'antropologo a non ipostatizzare i suoi oggetti di studio in «entità auto-identiche diversamente percepite [percepibili]»<sup>130</sup>, come oggetti in sé conclusi che si offrono alla molteplicità degli sguardi del mondo, fosse quello dell'accademico, dello *spirit master* degli arara o del funzionario del ministero per gli affari indigeni. Qualsiasi coefficiente di esoticità presentino al nostro sguardo, debbono avvicinarsi in quanto «molteplicità immediatamente relazionali»<sup>131</sup>, non soggiogabili ai concetti-cardine dell'antropologia occidentale

<sup>125</sup> Oltre al sopra citato articolo di Di Giminiani, una delle più eleganti trattazioni sul tema, si vedano: C. Bonelli, *Ontological disorders: Nightmares, psychotropic drugs and evil spirits in southern Chile*, «Anthropological Theory», 12, 4, 2013, pp. 407–426; M. de la Cadena, *Indigenous Cosmopolitics In The Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics"*, «Cultural Anthropology», 25, 2, 2010, pp. 334–370; Id., *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Duke University Press, Durham, NC, 2015, di cui l'interessante recensione di C.J. Allen, *Dwelling in equivocation*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 7, 1, 2017, pp. 537–543. Per quanto riguarda una riflessione con implicazioni non immediatamente politiche, si vedano: C. Bonelli, D. Vicherat Mattar, *Towards a Sociology of Equivocal Connections*, «Sociology», 51, 1, 2017, pp. 60–75; C.B. Jensen, A. Morita, *Introduction. Minor Traditions, Shizen Equivocations, and Sophisticated Conjunctions*, «Social Analysis», 61, 2, 2017, pp. 1–14; P. Heywood, *Equivocal locations: being 'red' in 'Red Bologna'*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 21, 2015, pp. 855–871.

<sup>126</sup> C. Lévi Strauss, *Razza e cultura in Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 39.

<sup>127</sup> C. Sini, *La scrittura e il debito. Conflitto tra culture e antropologia*, Jaca Book, Milano 2002, p. 86.

<sup>128</sup> E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 180–181.

<sup>129</sup> C. Sini, *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Jaca Book, Milano 2013, p. 38.

<sup>130</sup> E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 59.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

quali 'società', 'potere', 'famiglia', 'modo di produzione', eccetera. Meglio sarebbe che l'antropologia esponesse la sua macchina epistemologica alla prospettiva oggettivante dell'altro. Ma il *possibile* che rappresenta l'altro non ha le fattezze dell'oggetto naturale, dell'entità discreta: la virtualità non sta nell'altro in sé ma nello «scarto differenziale»<sup>132</sup> tra due nature-culture. È questo il nucleo tematico fondamentale di quella che è stata definita dal nostro autore di riferimento «antropologia post-sociale»<sup>133</sup>.

Si dovrebbe cogliere adesso la portata etica del prospettivismo. Gli altri, i selvaggi, i primitivi hanno una loro teoria, una loro prassi di alterità. La loro stessa cosmologia è in senso figurato una antropologia. Quando il modello scientifico occidentale si confronta con quest'altro modello, si tratta in realtà di due antropologie a confronto, due etno-antropologie, dallo stesso valore. Operare una traduzione limpida, efficace, positiva tra questi due giochi di linguaggio comporterebbe uno snaturamento dell'altro. La vera illusione consisterebbe allora nel credere all'efficacia della traduzione senza scarto, all'imposizione di un attuale su un mondo che può e deve mantenere un margine di virtualità assoluta tra le parti. La nostra comprensione dell'altro, e la comprensione che l'altro ha di noi, non si collocano su una stessa direttrice. Si collocano invece su piani differenti che non presuppongono mai una comprensione reciproca ultima e assoluta. L'equivoco dell'incontro con l'altro non va sciolto con la ricerca del sinonimo; piuttosto bisogna lavorare attraverso l'*omonimia* dei concetti.

L'idea di «umanità» dell'antropologia accademica, ad esempio, è differente da quella amazzonica, catalogata da alcuni autori come animista<sup>134</sup>. Noi potremmo certo cercare di tradurre la concezione animistica di umanità estesa rimanendo dentro la nostra cornice culturologica o sociologica. Potremmo invero interpretarla come una «rappresentazione metadiscorsiva della comunità», come scrive Viveiros, dove anche i giaguari bevono birra di manioca, si sposano, vanno a caccia, eccetera. Potremmo schiacciare la loro prassi sui nostri orizzonti esplicativi-interpretativi, e pensare in termini di proiezione e di simbolo, ricorrendo all'ingannevole espediente della metafora dove qualcosa sta per qualcos'altro, più *reale*, più *vero*, come la 'società', o la 'natura', o il 'discorso'<sup>135</sup>.

La traduzione culturale in questo caso riduce i termini di pensiero indigeni alle categorie fondamentali del pensiero antropologico occidentale, secondo cui sia il bianco, sia l'indiano pensano e parlano di società, pensano e parlano la società. C'è chi lo fa in maniera metaforica, in maniera simbolica, in maniera magica, chi invece in maniera letterale, l'*homo oeconomicus* di granito, che bada al fondamento pratico del mondo e non colleziona farfalle. La verità del bianco pare essere la più letterale che ci sia, quindi la più egemone. L'esposizione di se stessi all'alterità invece consiste nel negoziare le proprie

<sup>132</sup> C. Lévi-Strauss cit. in: C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 86.

<sup>133</sup> E. Viveiros de Castro, M. Goldman, *Introduction to post-social anthropology. Networks, multiplicities, and symmetrizations*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 2, 1, 2012, pp. 421-433; S. García Nogueira, F. Ferreira Piles, *Antropologia Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman*, «Campos», 13, 1, 2012, pp. 93-108.

<sup>134</sup> P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago University Press, Chicago 2013 (ed. or. 2005), cap. 6.

<sup>135</sup> B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009 (ed. or. 1991).

categorie fondamentali, per introdurre un dubbio alieno, non per imporre le proprie certezze sull'altro.

È in questo senso che si auspica per l'antropologia culturale un rinnovato e vivo dialogo con la filosofia, nonostante le tendenze attuali della disciplina che, stretta tra la paura del «going native» e l'ansia del «going public», rischia di andare da nessuna parte. Attraverso lo scambio con la disciplina matrice, l'antropologia potrà forse mettere in prospettiva i suoi fallimenti in equivoci produttivi, evitando di riprodurre in serie i risultati di una cripto-epistemologia naturalista o ingenuamente interpretativa.

D'altra parte, la *catalizzazione metamorfica* dell'antropologia di Viveiros de Castro non sta solo per un superamento dell'oggettivismo pseudo-scientifico – le cui manifestazioni più becere sono ampiamente screditate nella disciplina – quanto in una revisione dell'interpretativismo ermeneutico alla Geertz laddove questo manca di istaurare una relazione io-tu per riproporre inconsciamente, attraverso il testo, una relazione io-loro<sup>136</sup>. Un dialogo che parta dalla *differenza*; non la differenza banale di senso ma quella, spesso non riconosciuta, che costituisce il *sensu* dei mondi, e fa dei *mondi* un senso. Storicamente, è una reazione all'irenismo epistemologico del postmoderno che decostruendo la mistica del «nativo» ricade nella perversione dell'uguaglianza la quale, come afferma Carlo Sini: «è [...] solo un trucco retorico e una ipocrisia del più forte, al meglio, una pia illusione»<sup>137</sup>. Non si tratta dunque di sostituire al modello esplicativo uno comprendente, come a perfezionamento della macchina, quanto piuttosto di accedere alla dimensione della «prammatica prospettica»<sup>138</sup>, ovvero dell'*uso vicendevole*.

Scriva ancora Sini riguardo i limiti dell'ermeneutica contemporanea:

[...] la consapevolezza di *esser già situati* in un orizzonte di comprensione, [...] non consente, sulla base dell'essere situati veritativamente, un *reale dialogo* con altri eventi e tradizioni che gli siano estranei. Questi ultimi non possono che rimanere incomprensibili, o addirittura invisibili e inesistenti: *come* è l'altro, in quanto estraneo alle mie condizioni di visibilità, non è un problema realmente posto o ponibile. Ciò che accade, invece, è che l'*altro* viene di fatto tradotto e scritto nell'unica situazione di visibilità disponibile per l'Interpretante, quella appunto in cui ci troviamo *situati* o *gettati*. È così che noi parliamo *storicamente* del mito, che costruiamo l'*antropologia* dei selvaggi, che discutiamo *sociologicamente* dell'antica Cina o che immaginiamo l'*inconscio* del Faraone<sup>139</sup>.

Nonostante gli sforzi compiuti dall'antropologia culturale a partire dagli anni Sessanta, il problema filosofico del nostro parlare *antropologicamente* degli Altri sembra non penetrare nella consapevolezza degli addetti ai lavori. L'avverbio derivato di maniera che marca il nostro «parlare» circonda a priori il proprio ambito di ricerca e d'azione. In questo senso, l'antropologia «sociale»

<sup>136</sup> V. Crapanzano, *Il dilemma di Ermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica* in J. Clifford, G. E. Marcus, *op.cit.*, pp. 106-107.

<sup>137</sup> C. Sini, *Incontri*, cit., p. 47.

<sup>138</sup> E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism*, cit., p. 99.

<sup>139</sup> C. Sini, *Incontri*, cit., p. 30.

non potrà che cercare, quindi trovare, il «sociale» nelle pratiche e credenze altrui – il *nostro* sociale<sup>140</sup>. Così come un'«antropologia antropologica»<sup>141</sup> potrà passare al vaglio dei propri modelli analitici qualsivoglia oggetto senza che questo possa seriamente<sup>142</sup> sorprendere gli assunti base della disciplina.

Certamente si può obiettare, ed è stato fatto<sup>143</sup>, che tale è sempre stato l'obiettivo dell'antropologia, e che ogni esortazione in tal senso sia inutilmente ridondante. Tuttavia, si deve prendere atto della diffusione sempre più pervasiva che questo tipo di prospettiva teorica ha all'interno della disciplina, la cui forza sta nella radicalizzazione di istanze presenti ma sopite all'interno del progetto scientifico antropologico occidentale. È sotto il segno di questa radicalizzazione, spesso connotata da toni certamente eccessivi, che va risignificato il senso del fallimento etnografico e della generosità dell'equivoco.

## 5. Conclusioni

Abbiamo esplorato dunque due nozioni differenti di fallimento. Nel primo caso, si è trattato di un caso classico di errore scientifico a fronte di un «dato» sbagliato o, per lo meno, inesatto. Tuttavia, il suo lavoro ha conservato una forza teorica indiscutibile che ha generato uno sforzo inedito da parte di diversi antropologi – pur correggendolo o contestandolo – nel mettersi in continuità con le sue speculazioni. In questo modo, da una parte, ho voluto porre l'attenzione sulla centralità del momento teorico in antropologia, grazie al quale si accede ad una dimensione ulteriore del lavoro etnografico, capace di garantire l'autorevolezza, spesso delegata al fatto crudo di esser «stato là»<sup>144</sup>. Dall'altra, ho voluto introdurre il concetto di 'traduzione' a partire dalla relativa incommensurabilità che sussiste tra una prospettiva teorica e un'altra all'interno della stessa comunità accademica.

Come afferma João de Pina-Cabral, in gergo kuhniano: «The conceptual incommensurability that divides scientific paradigms turns out to be just like that which divides languages that are subject to translation»<sup>145</sup>. L'errore di Lévi-Strauss ha messo in luce due tipi di traduzione. Da una parte, quella che ha dovuto operare Severi nei confronti del maestro francese. Il disaccordo tra i due ha generato nuova conoscenza, previo un lavoro traduttivo che, *a partire* dalle domande poste da *L'efficacité symbolique*, ha saputo elaborare risposte inedite. In secondo luogo, su un piano interno al caso analizzato, si è messo in luce come la relazione sciamano-partorientale fosse fondata non su una comunicazione trasparente di rappresentazioni mitiche quanto su un'incomprensione pressoché totale grazie alla quale si creava lo spazio proiettivo dove la trasformazione rituale poteva avere luogo. Questi due piani, interni ed esterni al caso di studio analizzato, rimandantisi l'un l'altro, mostrano come la relazione che lo studioso intrattiene con la sua «speech community»

<sup>140</sup> B. Latour, *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 1-17.

<sup>141</sup> E. Viveiros de Castro, M. Goldman, *Introduction to post-social anthropology*, cit., p. 425.

<sup>142</sup> Questo è il senso della proposizione-guida dell'*ontological turn*: «to take others seriously».

<sup>143</sup> Si vedano, tra gli altri: H.E. Vigh, D.B. Sausdal, *op.cit.*, p. 52; M. Course, *Of words and fog. Linguistic relativity and Amerindian ontology*, «Anthropological Theory», 10, 3, 2010, p. 248; A. Ramos, *op.cit.*, p. 486; J.D. Kelly, *Introduction: The ontological turn in French philosophical anthropology*, «Hau: Journal of Ethnographic Theory», 4, 1, 2014, p. 264.

<sup>144</sup> C. Geertz, *Opere e vite: l'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 23.

<sup>145</sup> J. de Pina-Cabral, *World: an anthropological examination*, Hau Books, Chicago 2017, p. 25.

non sia radicalmente differente da quella che costruisce con i propri soggetti di studio.

La tematica dell'equivoco e quella della traduzione si rimandano l'un l'altra, in antropologia culturale in maniera speciale. Abbiamo visto l'importanza crescente che il compito traduttivo è andato assumendo nella disciplina: da un uso puramente euristico ad una rappresentazione analogica, fino ad una concezione metaforica. L'antropologo è un traduttore culturale, sebbene il suo oggetto sia un testo *lato sensu*. L'importanza dell'antropologia di Viveiros de Castro sta, a nostro avviso, nell'aver acuito la sensibilità etico-politica verso il ruolo che l'antropologia deve svolgere a fronte del contesto sociale in cui è inserita. Questo è il senso di un'antropologia metamorfica che sappia costituirsi quale canale di scambio. Sebbene la visione programmatica prevalga spesso su quella meramente analitica, riteniamo che i temi affrontati da Viveiros de Castro siano di fondamentale importanza. Essi mirano consapevolmente a oltrepassare i limiti disciplinari che dividono l'antropologia dalla filosofia, stimolando un esercizio del sapere antropologico che non sia ingenuamente sociologizzante. Secondo questa prospettiva, l'equivoco deve coinvolgere i propri concetti di partenza, attraverso una sorta di 'omonimia etnografica'.

La relazione tra lo studioso e la comunità accademica, tra l'etnografo e i suoi 'informati', così come questi tra loro, segue una meccanica comune di traduzione da cui scaturisce l'inevitabile fallimento che consente il mantenersi ed il rinnovarsi della relazione stessa. Esso è una risorsa estremamente fertile, foriero di un'alloglossia che sola permette quello spazio interstiziale - quell'*entre* a dirla con François Jullien<sup>146</sup> - capace di rimettere in discussione il nostro non-pensato. L'incontro con l'altro è sempre un violentissimo equivoco, ma si deve trattare di un «equivoco controllato». L'incommensurabilità dei diversi mondi - forse, allora - si costituirà quale opportunità nuova di costruire un mondo condiviso<sup>147</sup>. Un mondo molteplice ma non babelico, un mondo comune eppure non pacificato.

---

<sup>146</sup> F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra» un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano; Udine 2014.

<sup>147</sup> B. Latour, *Guerre des mondes – offres de paix* in «Ethnopsy - les mondes contemporains de la guérison», 4, 2000, pp. 61-80.