

Che cos'è il Teriantropismo? Prolusione alle pratiche di metamorfosi, ovvero del divenire animale

di Andrea Cafarella

Come la cerva degli Unni, l'animale è preda e guida. Inseguendo l'animale, con lo sguardo che tenta di fissarsi su un unico punto, il cacciatore non si accorge che intanto sta inoltrandosi nell'ignoto. Così avviene la scoperta: si segue il richiamo di un altro essere, sempre in fuga davanti all'occhio, senza raggiungerlo mai. Mentre ciò che si scopre è già intorno, è già dietro – e quasi non lo si vede più.

Roberto Calasso

Ogni animale è uno psicopompo.
James Hillman

Vedde; e 'l gran cacciator divenne caccia.
Giordano Bruno

Non sappiamo esattamente quali simboli, quali figure colpirono così profondamente Emilio Villa, quando ebbe l'ardire di entrare nelle Grotte di Lascaux nel 1961, tanto da spingerlo a imbracciare la penna. Poeta e bibliista, coltivò una passione costante per i segni che l'uomo preistorico ha lasciato a futura memoria. Negli anni Sessanta questo ardore confluì nella scrittura di un testo dalla grande densità espressiva, *L'arte dell'uomo primordiale*, costellato di intuizioni illuminanti (Villa, 2005). Le suggestioni che possono evocare i dipinti rupestri con cui i nostri antenati ornarono caverne e grotte di tutto il mondo possiedono un fascino e una potenza simbolica impareggiabili. È ovvio che questo potere sia accresciuto dall'antichità delle opere e dalla difficoltà di raggiungere una traduzione inequivocabile nel linguaggio corrente, rendendo queste iscrizioni misteriose e conturbanti. Tuttavia, non sarebbe abbastanza per giustificare l'interesse di studiosi di ogni disciplina nell'arco dell'intera storia dell'umanità. Queste espressioni veicolano un messaggio. Può essere più semplice identificarlo come un discorso espressivo e artistico, e sicuramente risulterebbe logico credere che le informazioni in esso contenute non siano rivolte a noi ma ai contemporanei con i quali aveva luogo la socialità dell'artista, o degli artisti. Nonostante tutto ciò, quanto queste immagini esprimono resta splendidamente *toccante*. Ci parla con assoluta eloquenza, ancora e per sempre.

«L'esperienza teriomorfica dell'intenzione immaginaria dell'uomo di ogni

tempo», scriveva Villa, «risale da strati di una profondità inaudita e inaccessibile, ma chiara» (Villa, 2005). Una delle caratteristiche più frequenti nei dipinti dell'uomo preistorico – e anche una delle più intriganti – si esprime nella presenza e nell'uso delle figure di altri animali. Da una parte troviamo immagini di altri animali nelle quali l'uomo è escluso. Dall'altra, scene di caccia o di simili interazioni tra l'essere umano e gli altri animali. Infine, possiamo assistere a quello che è stato chiamato teriomorfismo. Ovvero l'uso di figure ibride: l'animale si antropomorfizza; diventando “così” divino. Proviamo ora a sostituire il termine teriomorfismo con *teriantropismo*: indicherebbe l'idea che sia invece l'essere umano a divenire animale. Oppure, ancor più precisamente: vi è un movimento comune, un *divenire insieme* (o come vedremo in seguito con Donna Haraway, un *con-divenire*). L'uomo e l'animale formano una figura centaurica nella quale le due presenze confluiscono, l'una prende i poteri dell'altra e viceversa.

Questo processo – che secondo Villa avviene primariamente tramite il sacrificio e l'imitazione – potrebbe essere alla base della concezione del mondo e dell'evoluzione della specie *Homo*:

L'animale che l'uomo paleolitico *ex-prime* è un animale che egli, certamente, ha visto, e che, in apparenza, celebra mimando, con l'ausilio della memoria visiva: ma nell'atto di esprimerlo, l'uomo eseguisce se medesimo traendo fuori di sé l'animale, dopo averlo inghiottito. L'uomo ha dentro l'animale; se ne libera, per sacrificarlo e restituirlo alla vita, uccidendolo, con il segno. Più che dire «l'uomo ha visto l'animale», per l'uomo paleolitico si deve dire «l'uomo ha digerito l'animale». Figurazione è delineazione del digerito. (Villa, 2005)

Questa digestione animale – simbolica e metafisica – e, assieme a questa, il ruolo e l'esistenza degli altri animali rispetto all'essere umano, sono da sempre al centro del pensiero della nostra specie. Diventano un'urgenza quando il distacco creato dalla società occidentale contemporanea ci allontana così profondamente dagli altri esseri viventi, a tal punto da rendere questi concetti cardinali nelle discussioni che riguardano il futuro del pianeta Terra. Jean-Luc Nancy, in un'intervista, suggerì di prendere in esame i dipinti rupestri della Grotta di Chauvet¹ a chi intendesse «mettersi dalla parte degli animali», e aggiunse a proposito dei leoni raffigurati sulle pareti che «questi incredibili leoni [...] fanno comprendere come gli umani siano divenuti umani, mettendosi di fronte a questi sguardi potenti, magnifici, alteri, divini...» (Nancy, 2019).

La letteratura dedicata agli altri animali d'altronde è davvero immensa. Bisogna sicuramente ricominciare da Aristotele, Descartes e Darwin. Questi sono probabilmente gli autori più conosciuti che se ne sono occupati e forse anche quelli più incisivi nel costituire il pensiero contemporaneo dell'uomo occidentale.

¹ Per averne un'idea chiara si consiglia: *Cave of forgotten dreams*, Reg. Herzog W., Creative Differences Productions, 2010.

Nell'*Origine dell'uomo* Darwin affermò che l'*Homo sapiens*, in base alla sua fisiologia, senza ombra di dubbio appartiene alla classe dei mammiferi e che quindi non gli si può attribuire un posto privilegiato rispetto a quello degli animali. Anche le qualità spirituali e sociali che rendono speciale l'essere umano, quali la morale, il linguaggio e la tradizione, sono scaturite da caratteristiche già osservabili presso alcune specie animali. Darwin scrisse che «la differenza che passa fra la mente dell'uomo e quella degli animali più elevati è differenza solo di grado e non di qualità». [...] Del resto Darwin non parla di esseri umani e di animali, ma degli esseri umani e degli *altri* animali. (Nüsslein-Volhard, 2020)

Lo stesso John Berger, grande osservatore, studioso dello sguardo e immenso critico d'arte, noterà nel suo libro *Perché guardiamo gli animali?* che «se la prima metafora fu animale, fu perché la relazione fondamentale fra uomo e animale era metaforica. All'interno di quella relazione, ciò che i due termini – uomo e animale – avevano in comune rivelava ciò che li differenziava. E viceversa» (Berger, 2016). Intendo evocare in questo scritto la possibilità di un errore linguistico – quello dell'uso del termine teriomorfismo in luogo di teriantropismo – corrispondente a una deriva storica della prospettiva nell'ontologia della cultura occidentale. Possibilità benintesa come una proposta – di rovesciamento di prospettiva, recupero e ricerca – per il futuro; o meglio: un'urgenza presente, ovvero la necessità di ricongiungerci alla nostra natura e ritrovare «quello sguardo fra animale e uomo che potrebbe aver giocato un ruolo cruciale nello sviluppo della società umana e con il quale, in ogni caso, tutti gli uomini hanno convissuto fino a meno di un secolo fa», sguardo che ormai, ci ammonisce Berger, «si è estinto» (Berger, 2016).

Per farlo mi servirò delle parole di illustri colleghi che hanno affrontato l'argomento, rianalizzando il pensiero dei tanti che li avevano preceduti. In particolare prenderò come riferimento quella che è stata definita *svolta ontologica* in campo antropologico. Il tentativo sarà quello di rendere chiaro ciò che Eduardo Viveiros de Castro individua perfettamente con queste parole (contenute in una brevissima nota inserita nella trascrizione di una delle lezioni essenziali che tenne a Cambridge nel 1998): «Il nostro problema con l'“antropomorfismo” tipicamente ha a che fare con la proiezione dell'umanità in divinità, non in animalità» (Viveiros de Castro, 2019). Cosa volevano dirci i nostri predecessori potrebbe avere a che fare con l'animale piuttosto che con il divino. Non “ascendere a dio” ma “fondersi con l'animale”, «divenire animale» allora sarebbe esattamente *il messaggio*. Questa la cosa da fare, da tenere a mente, da dipingere sulla pietra perché venga evocata e rimanga il più a lungo possibile per chi verrà.

Anima Animale

Nel 1997 Jacques Derrida tenne una conferenza che si protrasse per una decina di ore, a cui diede il titolo *L'animale che dunque sono* (2009). Lo fece durante una delle decadi di Cerisy che volle intitolare «L'animale auto-biografico». Cerisy era un luogo estremamente importante per Derrida, e in quell'occasione fece qualcosa di maestoso e immenso. Parlò *da* animale e *per* l'animale. Lo fece analizzando e mettendo in crisi alcuni dei più importanti tentativi precedenti di definizione dell'essere animale. La sua dissertazione si concentra su Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas dei quali dirà a un certo punto che: «I loro discorsi sono forti e profondi, ma tutto avviene come se non fossero mai stati guardati, loro, e soprattutto non nudi, da un animale rivolto verso di loro». E ancora poco dopo: «L'esperienza dell'animale che guarda, che li guarda, non è stata presa in considerazione nell'architettura teorica o filosofica dei loro discorsi» (Derrida, 2009). La proposta di Derrida – che si compie solo in questa sorta di seminario e nella nota che lo seguì: «E se l'animale rispondesse?» (nonostante avesse espresso più volte il desiderio di racchiudere i testi sull'animale in una grande opera dedicata) – è una proposta radicale e lo ammetterà palesamente nelle ultime righe della nota conclusiva: «è talmente radicale che ne va della “differenza ontologica”, della “questione dell'essere”, di tutta l'impalcatura del discorso heideggeriano» (Derrida, 2009).

Il tentativo di Jacques Derrida, di svuotare i discorsi precedenti rianalizzandoli e criticizzando l'assenza dell'esperienza animale vera e propria, in qualche modo è stato raccolto – come una proposta, appunto – da Giorgio Agamben nel suo *L'aperto. L'uomo e l'animale*, libro cardine per la storia del pensiero occidentale sull'animalità e gli altri animali. Il testo inizia con un capitolo intitolato «Teriomorfo», una dotta analisi, le cui intuizioni riescono a dare una luce precisa alla trattazione cui fanno d'apertura. In una Bibbia ebraica del XIII secolo, conservata nella biblioteca Ambrosiana di Milano è possibile osservare una raffigurazione dei Giusti durante il banchetto nell'ultimo giorno. Essi hanno teste di altri animali. Sono teriantropi, diremmo noi. Al termine del capitolo Agamben ipotizza provocatoriamente che «l'artista del manoscritto dell'Ambrosiana abbia inteso significare che nell'ultimo giorno i rapporti fra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilerà con la sua natura animale» (Agamben, 2002). Un'indicazione suggestiva e misterica che illumina tutto il percorso a seguire. Questa è la prospettiva del pensiero agambeniano, molto vicina alla proposta di Derrida. Entrambi difatti seguono medesimi riferimenti e devono inevitabilmente fare i conti, tra gli altri, con Jakob von Uexküll e con la sua sorprendente concezione del mondo.

Dove la scienza classica vedeva un unico mondo, che comprendeva dentro di sé tutte le specie viventi gerarchicamente ordinate, dalle forme più elementari fino agli organismi superiori, Uexküll pone invece una infinita varietà di mondi percet-

tivi tutti ugualmente perfetti e collegati fra loro come in una gigantesca partitura musicale e, tuttavia, incomunicanti e reciprocamente esclusivi. (Agamben, 2002)

Scopriremo in seguito quanto questo tipo di visione delle cose abbia potuto influenzare indirettamente anche gli studiosi della *svolta ontologica* in antropologia. Si potrebbe dire che von Uexküll abbia inventato il multi-naturalismo, eppure le analogie tra questa concezione dell'esistenza e il modo di interpretare la vita, gli altri esseri viventi e gli altri stati di coscienza da parte di diverse altre popolazioni, sono disarmanti. Sarebbe quindi meglio dire che Jakob von Uexküll è stato semplicemente tra i primi scienziati occidentali a esprimere esattamente la forma del mondo come una immensa rete di punti di vista. Anche Paul Shepard arriverà a conclusioni simili – per quanto la sua proposta risulti poi di carattere evidentemente più pratico – chiedendosi semplicemente «perché gli uomini si ostinano a distruggere il loro habitat?» (Shepard, 2020). Secondo Shepard è in corso una nevrosi collettiva che ha a che vedere con l'idea dell'uomo occidentale di poter segregare e dominare la natura selvaggia (illusoriamente, poiché tutto è Natura), estraniandosi da essa in modo estremo e formativo per le generazioni venturose. Shepard invece era convinto che «lo sviluppo dell'identità personale esige che si scenda a patti con la propria parte interna, selvaggia e incontrollabile». (Shepard, 2020)

In altre parole, la preoccupazione di Shepard sembrerebbe proprio coincidere con quanto cercava di evidenziare anche James Hillman nel suo essenziale *Saggio su Pan*: «Quando l'umano perde la connessione personale con la natura personificata e l'istinto personificato, l'immagine di Pan e l'immagine del Diavolo si mescolano» (Hillman, 1977). Pan rappresenta la natura, l'istinto. L'essere umano ha stigmatizzato e allontanato queste forze imputandovi ogni colpa e ponendole tutte insieme sotto il vessillo che reca il simbolo del Diavolo, il male assoluto, l'angelo *cacciato dal paradiso*.

La via di Pan può ancora essere “lasciati guidare dalla natura”, anche dove la natura “là fuori” è scomparsa. La natura “dentro di noi” può egualmente essere seguita, anche attraverso le città e i luoghi civilizzati, poiché il corpo ancora dice “sì” e “no”, “non in questo modo, in quello”, “aspetta”, “corri”, “lascia andare”, oppure “vai, questo è il momento”. Che cosa potremmo desiderare dalla profezia più di questa immediata consapevolezza corporea di come, quando e che cosa fare? (Hillman, 1977)

La via di Pan è la via dell'animale. È una via magica e profetica che ha a che fare con il guardarsi e con l'ascoltarsi. Non richiede necessariamente una scelta bucolica. Significa riaprire il dialogo con la parte interna di cui dice Shepard e riscoprire come i nostri sensi sopiti siano *già* sensi animali, entrambe le parti del teriantropo sono animali. Vuol dire in qualche modo risvegliare quel tipo di emozione che condusse esemplari della nostra stessa specie a raffigurare crea-

ture ibride, di cui l'essere umano era solo una parte e gli altri animali, di volta in volta, caso per caso, entravano a far parte dell'essere umano, prendendo posto nella sua cosmologia da pari e creando così un insieme di mondi condiviso, la Natura stessa.

Comparazione come ontologia

L'antropologia dell'ontologia è antropologia come ontologia: non la comparazione di ontologie, ma la comparazione come ontologia².

Siamo abituati a considerare Natura e Cultura come due territori contrapposti. Dove finisce uno inizia l'altro, con uno spazio di possibile contatto e contaminazione in mezzo. Tuttavia per alcuni di noi questa separazione non è così ovvia. La Natura è una, unica e comprende ogni cosa, mentre la Cultura è l'insieme di molte culture diverse tra loro – multiculturalismo. Ancora: anche la Natura è un insieme di differenti modi di conoscere il mondo, o meglio: un insieme di mondi perfetti – multinaturalismo. Philippe Descola, nel suo celebre *Par-delà nature et culture*, ha individuato quattro raggruppamenti che sintetizzano i diversi modi di vedere l'esistenza che gli esseri umani hanno sviluppato in diverse parti del mondo: totemismo, animismo, analogismo e naturalismo. Ognuno di questi, nelle infinite sfumature e contaminazioni possibili, forma cosmologie perfette e complete in se stesse. Questo modo di concepire l'ontologia di ogni popolo come una prospettiva, ugualmente valida, rispetto all'esistente, ha reso possibile quella che oggi chiamiamo *svolta ontologica* in antropologia, ovvero quel modo di approcciarsi alle idee cosmologiche dei popoli con un atteggiamento di diversa comprensione.

Io non metto in discussione la scienza, sono uno scienziato. Penso che quello che faccio rispetti le regole del metodo scientifico, e quello che dico non è quindi un rinvio a giudizio per la scienza. Ma penso che si fraintenda spesso la scienza e quella che potremmo chiamare in termini dotti la "cosmologia". Di cosa si tratta? Semplicemente della visione del mondo, della maniera nella quale pensiamo sia organizzato.

[...]

Non metto quindi in discussione la scienza, sarebbe assurdo. Quello che contesto è l'idea che la cosmologia che ha reso queste scienze possibili sia scientifica. No, essa non lo è, bensì storica, come tutte le cosmologie. (Descola, 2011)

Negli anni si sono susseguiti pensatori del calibro di Martin Holbraad, Roy Wagner e Marilyn Strathern che da queste idee hanno sviluppato una vera

² Tratto dal *position paper* del simposio dell'American Anthropological Association sulla politica della svolta ontologica, firmato da Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad e Morten Pedersen.

e propria metafisica. Parliamo di Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn e molti altri³. Antropologi, e prima ancora etnologi, che hanno saputo raccogliere le parole di Lévi-Strauss e accostarle alla sconvolgente filosofia deleuziana fino a dare nuovo significato al pensiero di Nietzsche, di modo tale che potesse abbracciare letteralmente le cosmologie amerindie e di diverse altre parti del mondo⁴. Un esperimento di enorme portata che diviene una via panica concreta verso qualcosa di ignoto, una profezia.

Nel 2009 venne pubblicato *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale* di Eduardo Viveiros de Castro, un libro-manifesto dalla grande forza espressiva. «L'antropologia è pronta ad assumere integralmente la propria nuova missione: quella di essere la teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero» (Viveiros de Castro, 2017), dichiara Viveiros nella parte iniziale del testo. Un libro che ha un debito enorme nei confronti di Deleuze e Guattari, tanto che nelle prime pagine Viveiros usa il pretesto e l'immagine, squisitamente borgesiana, di un libro che non esiste: l'Anti-Narciso. E sviluppa il discorso attorno a questo testo non scritto. In *Metafisiche Cannibali*, all'interno di questo sforzo meta-letterario parecchio significativo e appassionante, sono contenute le idee più importanti alla base del prospettivismo cosmologico e del concetto di metamorfosi cui ci accosteremo più avanti.

«Una prospettiva non è una rappresentazione, perché le rappresentazioni sono proprietà dello spirito, mentre *il punto di vista è nel corpo*» (Viveiros de Castro, 2017). Il senso ultimo del prospettivismo è che esistono molti modi di concepire il mondo e ogni essere vivente è in relazione costante con gli altri mondi, tanto da poterli penetrare in particolari stati di coscienza. Quando cioè gli esseri di differenti specie sono disposti a muoversi l'uno verso l'altro, a unire i loro mondi.

In breve, il sé ojibwa è relazionale. Se dovessimo chiederci dov'è, la risposta non sarebbe “dentro la testa anziché là fuori nel mondo”. Perché il sé esiste, o piuttosto diviene, nello svolgersi di quelle stesse relazioni, che sono costituite in virtù della collocazione di un essere nel mondo, della sua circolazione nell'ambiente – e connessione con altri sé – lungo questi percorsi relazionali. (Ingold, 2018)

Questo modello ontologico prevede quindi un continuo scambio con i modelli ontologici degli altri esseri. Si tratta di una modalità di concepire l'esistenza che

³ Per ragioni di spazio mancano in questo scritto riferimenti alla gran parte degli antropologi ascrivibili alla *svolta ontologica* e al *TTT* (*Thinking Through Things*). In particolare, all'immane contributo di Bruce Albert e Davi Kopenawa. Ho dovuto inoltre escludere importanti contributi italiani al postumanesimo come quelli di Emanuele Coccia, Stefano Mancuso, Leonardo Caffo, Roberto Marchesini, Paolo B. Vernaglione e altri ancora che non mancano certo di essere importanti studi sul tema e fonte di grande arricchimento per chi volesse approfondirne le più diverse ramificazioni.

⁴ «Prospettivismo inter-specifico, multinaturalismo ontologico e alterità cannibale formano così i tre versanti di un'alter-antropologia indigena che è una trasformazione simmetrica e contraria dell'antropologia occidentale: simmetrica nel senso di Latour e anche contraria nel senso della *reverse anthropology* di Wagner» (Viveiros De Castro, 2017).

mette costantemente in relazione con gli altri solo se viene coltivata la predisposizione al cambiamento. Lo scambio cambia qualcosa *all'interno* degli agenti facenti parte di questo processo metamorfico e di ibridazione del sé. «Una particolarità del prospettivismo è quella di proporci una modalità di conoscenza, la metamorfosi, che non spiega e non rassicura, ma mette in questione la nostra capacità di essere al mondo» (Viveiros de Castro, 2019). E allora decolonizzare il pensiero e renderlo disponibile alla crisi e alla riconfigurazione costante – dell'idea assoluta del cosmo che tentiamo ogni giorno di difendere con prepotenza – diventa essenziale. L'antropologia è pronta a diventare metafisica-pratica, a farsi portatrice di un pensiero diverso, «prospettivismo inter-specifico, multinaturalismo ontologico e alterità cannibale formano così i tre versanti di un'alter-antropologia indigena che è una trasformazione simmetrica e contraria dell'antropologia occidentale» (Viveiros de Castro, 2017). Si tratta dell'antropologia di Bruno Latour e del pensiero tentacolare di Donna Haraway, un modo di intessere le idee con le parole che sia anch'esso orientato al guardare l'animale negli occhi e ricevere il suo sguardo, ricambiato con la promessa di lasciarsi cambiare. E con il coraggio di incontrare l'abisso.

Come gli altri animali sognano gli umani

Tim Ingold scrive che «la metamorfosi può non verificarsi nella normale vita di veglia, ma certamente si verifica nei sogni» (Ingold, 2018). Questa è un'idea ojibwa individuata e raccontata da una posizione prospettivista. La narrazione indigena non viene trattata come un insieme di semplici “credenze”. L'antropologo prospettivista si accosta alle concezioni degli altri come a degli insegnamenti. E allora le idee ojibwa possono divenire idee prospettiviste, modificando il punto di vista di partenza dell'osservatore (lo stesso prospettivismo, d'altronde, è mutuato dalle ontologie dei popoli amazzonici). Da questa prospettiva affrontiamo l'idea ojibwa che lo stato di sogno predisponga a un determinato tipo di metamorfosi. Eduardo Kohn racconta dell'idea che hanno i Runa dei sogni attraverso il loro rapporto con i cani addomesticati. Scrive per esempio che per modificare un comportamento inammissibile da parte dei loro cani, i Runa somministrano loro degli allucinogeni e poi compiono delle azioni, più o meno rituali e codificate, orientate a far intendere al cane cosa fare e cosa non fare. In questo modo il cane può avere una metamorfosi e comprendere il linguaggio umano.

Per i Runa, i sogni non sono rappresentazioni del mondo, ma eventi che hanno luogo in esso. Come tali, essi non sono esattamente discorsi intorno al futuro o al passato ma, più propriamente, sono una parte di un'unica esperienza che abbraccia il campo temporale e gli stati di coscienza. (Kohn, 2018)

Ci sarebbe quindi presso i Runa un'ontologia che prevede uno spazio *altro* raggiungibile attraverso i sogni. E gli allucinogeni potrebbero dare la possibili-

tà, alterando lo stato di coscienza di un essere, di comprendere il linguaggio degli altri animali. L'esperimento è: non giudicare. Anzi no, meglio: non paragonare. E se facciamo un ulteriore salto in avanti: imparare, assumere queste idee come mondi, perfetti come il mondo che abbiamo in testa ogni giorno ma con qualcosa in più: un altro sguardo possibile. Ci ricorderemmo che la psicologia junghiana ha tanto da dirci in merito. Dal 1959, presso l'Istituto Jung, James Hillman ha raccolto sogni di esseri umani nei quali apparivano altri animali. Il lavoro fu destinato a un gruppo di studio sul tema e servì per scrivere *Presenze animali*, dove ne racconta alcuni, con eccezionale attenzione.

La psicologia ha un debito particolare nei confronti degli animali, se è vero che essi sono il sistema simbolico primordiale, e se la psicologia non ha completamente dimenticato che anche noi siamo animali, mangiamo con le unghie e coi denti, soffriamo la sete, ci accoppiamo e attacchiamo al seno i nostri piccoli, sporchiamo con le nostre deiezioni punti prestabiliti e andiamo soggetti a varie emozioni, al panico, alla lussuria, all'amore del nido, alla curiosità. Come possiamo capire noi stessi in quanto esseri umani se non abbiamo familiarità con le loro immagini e i loro comportamenti nelle nostre anime? (Hillman, 2016)

Il modo di attraversare questi mondi onirici che ha Hillman è da vero e proprio antropologo prospettivista. Non giudica e non paragona; guarda, mostra, al massimo evidenzia o nota qualcosa. I sogni che racconta sono delle proiezioni con un linguaggio proprio e non bisogna tradurle. Il leone non significa coraggio. Significa leone e nel leone c'è tutto. Il leone è già il segno, il simbolo nella sua interezza e se guardato in profondità può cambiarci totalmente, ricambiando il nostro sguardo. Rendendo possibile l'impossibile: cambiare punto di vista e guardarci dalla prospettiva del leone, divenire leone. Questo avviene nei sogni: gli animali ci vengono a trovare per dirci qualcosa. Per darci qualcosa. Nei sogni possiamo divenire animali e comprendere il leone per quello che è, ovvero una parte dell'essere relazionale e teriantropico che siamo sempre stati.

Ri-divenire cacciatori celesti e sciamani teriantropici

Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare a un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati, a vantaggio d'una materia non formata, di flussi deterritorializzati, di segni asignificanti (Deleuze e Guattari, 1996).

Il concetto di "divenire animale" che Deleuze e Guattari sviluppano in diversi dei loro libri è stato sviscerato da molti (Vignola 2014), tra i quali figura proprio Viveiros de Castro. La metamorfosi prospettivista coincide con il dive-

nire animale. «Il divenire è una relazione reale, molecolare e intensiva» scrive in *Metafisiche Cannibali* con una terminologia evidentemente deleuziana, e continua: «il divenire e la molteplicità sono un'unica, una stessa cosa» (Viveiros de Castro, 2017). La metamorfosi sarebbe quindi accettare questa molteplicità di prospettive. Abbracciare tutte le differenti visioni del mondo e lasciarsi cambiare da ognuna di esse.

Il verbo divenire, in questo senso, non indica un'operazione predicativa o un'azione transitiva: essere coinvolti in un divenire-giaguaro non è la stessa cosa che divenire un giaguaro. Il giaguaro “totemico” in cui l'uomo si trasforma “sacrificialmente” è immaginario, ma la trasformazione è reale. (Viveiros de Castro, 2017)

Abbiamo visto che lo stato di sonno predispone gli esseri alla metamorfosi, tuttavia esiste una metamorfosi anche in stato di veglia. Essa è molto legata allo sciamanesimo e alla caccia⁵. Cosa hanno in comune queste pratiche? Sono rituali e *sacre*, e richiedono all'individuo uno sforzo per decostruire i paradigmi dell'ego e avvicinarsi al modo di pensare della *preda*, sia essa immaginaria o reale. Dell'ente non umano da raggiungere. Spesso in effetti esse richiedono un travestimento che permetta allo sciamano o al cacciatore di *cambiare pelle*, e cambiando pelle, *cambiare corpo*, e quindi inevitabilmente rivoluzionare in modo assoluto e definitivo anche il proprio punto di vista. «La metamorfosi animale equivale a prendere in prestito la prospettiva che un altro corpo ha sul mondo che lo circonda» (Morizot, 2019), significa letteralmente divenire un altro essere. Indossare la maschera del falco allora equivale all'uso di un binocolo, così come le pinne e la muta possono immediatamente farci divenire pesci e permetterci di osservare il mare dalla prospettiva degli animali marini. Seguire con lo sguardo gli abitanti del mare, con questa attitudine filosofica, può diventare un'esperienza di totale cambiamento. Ed è interessante notare il legame che intercorre, per esempio, tra il respirare sott'acqua e l'arte della meditazione – esattamente come il silenzio è strettamente connesso all'animalità; l'animale non parla, non può rispondere, o meglio: non risponde⁶.

In Costa Rica, l'8 luglio 2011, alla Corte interamericana dei diritti umani, in un'udienza pubblica legata alla causa della popolazione indigena Kichwa di Sarayaku contro l'Ecuador, l'antropologo Rodrigo Villagra Carreón, convocato come consulente, ha detto testualmente che «gli sciamani sono capaci di interspecificità, ovvero possono trasformare se stessi in altri esseri viventi che esistono in modo separato e distinto» (Biermann e Tavares, 2020). Colpisce

⁵ «Vale la pena anche di notare che il prospettivismo amerindio ha una relazione essenziale con lo sciamanesimo, e con la valorizzazione della caccia come modalità archetipica dell'interazione pratica con il mondo non umano» (Viveiros De Castro, 2019).

⁶ Il concetto che Jacques Derrida pone al centro del suo discorso sull'animale è proprio la possibilità o meno di una *risposta*. Da questo ragionamento deriva anche la nota che avrebbe dovuto concludere il suo intervento a Ceriny intitolata: «E se l'animale rispondesse?».

profondamente sapere che questo tipo di narrazione arrivi in contesti del genere. Ci fa rendere conto di come questi concetti possano diventare concreti e fare la differenza sul nostro modo di vivere e di creare il presente, in modo assolutamente pratico.

Per Donna Haraway il divenire è condiviso, *intrecciato*:

il modo in cui [...] i compagni si rendono capaci a vicenda. Compagni di gioco ontologicamente eterogenei diventano chi sono e quello che sono in questo mondeggiare material-semiotico relazionale. Nature, culture, soggetti e oggetti non pre-esistono ai loro mondeggiamenti intrecciati. (Haraway 2019)

Non c'è la violenza della caccia né del sacrificio sciamanico. C'è la cooperazione, la condivisione di conoscenze che può interpersi tra gli esseri umani e tutti gli altri esseri non umani; spesso dolorosa, piena di *con-passione*. Haraway coglie così le possibilità intrinseche nell'interrelazione tra tutti gli esseri viventi, quell'«essere in relazione» ojbwa che ha raccontato Tim Ingold. Un concetto che sicuramente non è nuovo nemmeno alla fisica quantistica, un'idea condivisa dalle più disparate culture dei popoli nel mondo intero.

I giaguari uccidono le prede con un morso sul retro della testa. Per questa ragione, fui spesso ammonito a non dormire mai a faccia in giù nella foresta. Ricambiando lo sguardo del giaguaro, i Runa gli negano la possibilità di trattarli come prede e, perciò, mantengono una parità ontologica con esso come predatori. Anche questo, in un senso molto reale, è divenire un giaguaro. (Kohn, 2018)

Divenire è un atto pratico e metafisico insieme. Bisogna guardare il giaguaro negli occhi e *guardare* il giaguaro. Sono tante le pratiche di metamorfosi possibili⁷ ma l'importante è l'attitudine. Ricambiare lo sguardo del lupo che guarda *proprio noi* significa inevitabilmente cambiare prospettiva *dentro* di noi per poter cambiare sguardo e ricambiare, da animali, il riflesso nell'occhio del lupo.

Seguire la pista di un animale, vedere con gli occhi di un altro: se guardiamo con attenzione, tutto questo ha quasi a che fare con la magia o con quelle metamorfosi all'opera nei rituali sciamanici, in cui lo sciamano arriva a trasferire il suo spirito nel corpo di un animale. (Morizot, 2019)

Possiamo seguire un branco di lupi nel bosco, esprimerci artisticamente insieme ai piccioni viaggiatori, possiamo immergerci nel profondo del mare, ricco di punti di vista apparentemente così distanti da quelli degli esseri umani.

⁷ Il presente scritto si sarebbe dovuto concludere con alcune proposte pratiche concrete. Tuttavia, con leggera amarezza, devo abdicare al futuro, nella speranza che il lettore attento sappia cogliere i consigli disseminati nel testo.

Possiamo volare con l'aquila o trovare negli occhi del nostro gatto domestico quello sguardo che risveglia e consente il superamento della soglia e la comprensione dell'altro, la metamorfosi e il compimento del teriantropo dentro di noi. Possiamo proporre una nuova metafisica-pratica da svolgere concretamente, nella vita di ognuno in relazione costante col tutto; per farlo bisogna cambiare le parole, il linguaggio, le idee, l'intera cosmologia che crea il nostro mondo.

Bibliografia

- Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Berger J., *Perché guardiamo gli animali?*, il Saggiatore, Milano, 2016.
- Biermann U., Tavares P., *Forest Law–Foresta giuridica*, nottetempo, Milano, 2020.
- Deleuze G., Guattari F., *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Roma, 1996.
- Derrida J., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano, 2009.
- Descola P., *Diversità di natura, diversità di cultura*, Book Time, Milano, 2011.
- Haraway D., *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, NERO, Roma, 2019.
- Hillman J., *Presenze animali*, Adelphi, Milano, 2016.
- Hillman J., *Saggio su Pan*, Adelphi, Milano, 1977.
- Ingold T., *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Roma, 2018.
- Kohn E., *Come sognano gli animali*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Roma, 2018.
- Morizot B., *Sulla pista animale*, nottetempo, Milano, 2019.
- Nancy J-L. (a cura di Massimo Filippi e Antonio Volpe), *La sofferenza è animale*, Mimesis, Milano, 2019.
- Nüsslein-Volhard C., *L'incanto degli animali*, il Saggiatore, Milano, 2020.
- Shepard P., *Natura e follia*, Edizioni degli animali, Milano, 2020.
- Vignola P., *Divenire-animale. La teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica ed etologia*, in Andreozzi M., Castignone S., Massaro A. (a cura di), *Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto*, LED Edizioni Universitarie, Milano, 2014.
- Villa E. (a cura di Aldo Tagliaferri), *L'arte dell'uomo primordiale*, Abscondita, Milano, 2005.
- Viveiros de Castro E., *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Roma, 2019.
- Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, Ombre corte, Verona, 2017.