



Dal mito greco al mito amerindio: intervista su Lévi-Strauss con Eduardo Viveiros de Castro

di ELSJE LAGROU e LUISA ELVIRA BELAUNDE

Eduardo Viveiros de Castro, professore al Museo Nazionale (UFRJ), è considerato in Brasile e all'estero uno degli eredi del pensiero strutturalista di Lévi-Strauss. Ha avuto un ruolo influente nel dibattito contemporaneo sulla percezione e la comprensione della relazione tra natura e cultura, uno dei temi principali trattati da Lévi-Strauss, affrontando la questione da una prospettiva teorica e filosofica del pensiero amerindio. Nonostante il grande impatto del lavoro di Lévi-Strauss sulle scienze umane del Novecento, molte delle sue sfaccettature meritano ancora ulteriori analisi. Una rilettura dell'opera dell'autore proposta da Viveiros de Castro, in particolare dei suoi scritti sulla mitologia dei nativi americani (dalle *Mythologiques* alla *Via delle maschere*, fino a *Storia di Lince*), getta nuova luce sulla rilevanza delle proposte teoriche di Lévi-Strauss, attirando l'attenzione sulle possibilità di analisi suggerite dal suo lavoro, ancora poco esplorate sia dall'antropologia in generale che dall'etnologia in particolare. Questa rilettura è in sintonia con un significativo movimento di riscoperta di Lévi-Strauss all'interno dell'etnologia amerindia e con la ripercussione delle sue conclusioni teoriche in dibattiti più ampi nel campo delle scienze umane. In questa intervista, tenutasi a Rio de Janeiro l'11 ottobre 2011, Viveiros de Castro parla di come, nella sua interpretazione, le *Mythologiques* di Lévi-Strauss possano essere lette come un'altra versione e trasformazione dei miti che vi sono esposti. Si tratta, tuttavia, di una versione molto particolare che comincia dal mito fondativo dell'antropologia, l'origine della separazione tra natura e cultura, e termina rivelando l'affinità della mitologia lévi-straussiana con la mitologia amerindia: se la mitologia greca rivela la centralità della relazione fra padre e figlio, nelle *Mythologiques*, così come nelle *Strutture elementari della parentela*, Lévi-Strauss e la mitologia amerindia si incontrano attorno alla centralità della figura dell'*affine*. È la mitologia che dà accesso alle fondamenta del pensiero indigeno sulla parentela e sulla condizione umana. Viveiros de Castro esplora inoltre anche i possibili sviluppi delle idee di Lévi-Strauss riguardo allo studio del genere e al rapporto tra il pensiero mitico e le arti.

ELSJE LAGROU - *Stai scrivendo un libro sulle Mythologiques?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Dovrei scriverlo. Ho un libro semi-strutturato, completamente organizzato nella mia testa, con tutti gli appunti presi. Ma non ho ancora avuto il tempo – non so se questa è la parola giusta – di sedermi e scrivere un testo scorrevole. Ogni volta che scrivo, devo farlo dall'inizio alla fine. Ci sono persone che scrivono prima il capitolo centrale, poi il capitolo iniziale... Io invece ho bisogno di scrivere dalla prima all'ultima riga. Non sono ancora riuscito a farlo. Ma sì, ho in programma questo libro, che devo a Cosac [la casa editrice brasiliana Cosac Naify].

Mi resta però questo dubbio: come presentare un'introduzione al pensiero di Lévi-Strauss che sia allo stesso tempo anche un'introduzione al pensiero indigeno, un'introduzione della relazione fra i due pensieri. È così che mi sono ritrovato con il libro fermo. Ora, la mia intenzione è di lavorare solo su alcuni temi. Una delle idee è quella di prendere completamente sul serio ciò che dice Lévi-Strauss in apertura a *Il crudo e il cotto*: che le *Mythologiques* sono “il mito della mitologia”, e che, quindi, sono un'altra versione dei miti. Questo si collega a quanto già diceva in *La struttura dei miti*, nel 1955, secondo cui la teoria freudiana di Edipo rappresenta un'altra lettura del mito di Edipo. Lo dice per relativizzare, per neutralizzare il peso e l'autorità che l'interpretazione freudiana ha per noi. Ma quando si tratta delle sue *Mythologiques*, quello che dice è che queste sono “a loro modo”, il mito della mitologia. C'è una sottile ironia in questo avvertimento. Esse sono infatti un'interpretazione del mito, ma in una forma speciale. Per Lévi-Strauss, le *Mythologiques* sono un tipo di interpretazione che è in grado di rendere conto di tutte le altre e al contempo anche di se stessa; aspetto sul quale io non concordo. Parto infatti dal presupposto che esse siano soltanto un'altra interpretazione. La mia intenzione è di trattare le *Mythologiques* come il risultato di un esperimento, una risposta alla domanda: cosa succede quando la mitologia filosofica occidentale incontra la mitologia indigena? Con Per "mitologia filosofica" intendo la mitologia che ha dato origine alla filosofia: i miti-filosofemi del continuo e del discreto, degli intervalli e del movimento, del numero e del ritmo, dell'uno e del multiplo, della misura e del *logos*, dell'essere e del nulla. In breve, i temi che organizzano le *Mythologiques*, che sono temi greci; sono temi eleatici, temi presocratici all'origine della metafisica occidentale. Dunque la mia idea sarebbe quella di guardare alle *Mythologiques* come a una versione occidentale dei miti amerindi, una versione raccontata da un nativo occidentale, per così dire. Un indiano greco. Questo vorrebbe essere l'asse teorico e

retorico del libro.

Un altro asse sarebbe poi nei cambiamenti di enfasi che si verificano nei volumi delle *Mythologiques*, specialmente se includiamo i tre libri successivi, ossia *La vasaia gelosa*, *La via delle maschere* e *Storia di Lince*. Se all'inizio delle *Mythologiques* i miti amerindi appaiono in qualche modo come un pretesto per delineare una teoria generale della mitologia, alla fine della *Storia di Lince* ciò che vediamo non è più la mitologia in generale, bensì la mitologia indigena, il pensiero amerindio; è lì che sta l'affermazione di un'ideologia specificamente indigena del dualismo, l'ideologia bipartita del dualismo in squilibrio perpetuo, emblematicamente associata all'immagine di un'impossibile gemellarità. Penso che ci sia un cambiamento di enfasi nelle *Mythologiques* da una visione "antropologica" dell'immaginazione mitica umana a una teoria "etnologica" dell'immaginazione mitica americana.

Un'altra cosa che volevo fare nel libro era descrivere l'architettura delle *Mythologiques*. Hanno infatti una macrostruttura che – se non erro - nessuno ha mai notato, relativa al fatto che nel primo libro tratta dell'origine del fuoco, cioè della cultura, e l'ultimo libro, *Storia di Lince*, si occupa della fine della cultura, perché questo libro si struttura intorno a un mito di origine dell'uomo bianco - cioè un mito che narra la fine della cultura indigena, la fine dell'America indigena. Lévi-Strauss ritiene che l'arrivo degli europei sia stata una catastrofe irreparabile, e che le culture dei nativi americani siano state ferite a morte. La distruzione dell'America indigena a partire dal XVI secolo fu, per lui, una sorta di prova della distruzione, ancora in corso, del pianeta da parte della civiltà occidentale. Penso dunque che esista questa traiettoria di lettura, dal mito dell'origine del fuoco al mito della fine del mondo (del mondo indigeno e, poi, del mondo intero). Non a caso, il mito dell'origine dei bianchi è un'inversione del mito dell'origine del fuoco.

C'è un altro passaggio all'interno delle *Mythologiques* che è ancora più importante. Sebbene Lévi-Strauss affermi di occuparsi dello studio delle rappresentazioni mitiche amerindie del passaggio dalla natura alla cultura, la serie completa mostra come questo passaggio sia un movimento a doppio senso, ambiguo, con svolte e retrocessioni, segnato da una nostalgia per il *continuum*, una nostalgia per il ritorno alla natura. Lévi-Strauss passa metà, se non più della metà, delle *Mythologiques* mostrando quanto sia precario questo passaggio, quanto sia sottile. Si vedano le famose analisi del significato del veleno, così come la mitologia del miele e del tabacco. Invece di essere un'uscita a senso unico dalla natura verso la cultura, la riflessione amerindia è

contrassegnata da una certa nostalgia per il *continuum*, del mondo e del tempo in cui gli animali parlavano. In un'intervista con Didier Eribon, il quale gli chiede "Cos'è un mito?", Lévi-Strauss risponde: "Se lo chiedessimo a un indigeno americano, direbbe che un mito è una storia del tempo in cui gli animali parlavano". E, aggiunge, questa definizione, ipotetica ma verosimile, è in realtà molto profonda, perché gli uomini non si sono mai rassegnati ad aver ottenuto la cultura a scapito della perdita dell'accesso comunicativo alle altre specie. Il mito, quindi, è una storia del tempo in cui gli uomini erano in grado di comunicare con il resto del mondo. Questo si collega alla cosmologia pessimistica propria di Lévi-Strauss. In un articolo in onore di Rousseau nota amaramente che gli esseri umani, separandosi dagli altri animali, hanno spianato la strada alle separazioni interne al genere umano – all'etnocentrismo, al razzismo – e che questo narcisismo ha segnato il cammino verso la nostra distruzione collettiva. Questa visione pessimistica e apocalittica di Lévi-Strauss si è accentuata nel tempo, ma è già presente dai *Tristi Tropici*, un libro che, a partire dal titolo fino all'ultima pagina, è caratterizzato da un tono austero e cupo.

ELSJE LAGROU - *Definiresti questa linea del pensiero di Lévi-Strauss una "amerindianizzazione" dello strutturalismo?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - La traiettoria interna alle *Mythologiques* (in senso ampio)? Credo di sì. Anche se prendessimo tutto il lavoro lévi-straussiano. Si noti il penultimo capitolo della *Storia di Lince*, intitolato "L'ideologia bipartita degli amerindi". È un'ovvia allusione all'ideologia tripartita degli indoeuropei, l'asse centrale del lavoro di Dumézil. Il primo libro di Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, si basa interamente sull'opposizione tra natura e cultura come caratteristica antropologica, propria dell'uomo; nelle *Mythologiques* questo tratto diventa un'opposizione etnologica, perché si tratta di sapere come questa opposizione sia pensata nella mitologia amerindia. Nella *Storia di Lince* Lévi-Strauss afferma di non aver mai detto che il dualismo fosse una proprietà dello spirito umano e di essere sempre stato interessato solo all'ideologia dualistica amerindia. Questo non è vero in senso stretto, perché già nell'articolo del 1956, "Esistono organizzazioni dualiste?" avvicina i dualismi amerindi a materiali melanesiani, indonesiani e così via.

Infine penso che ci sia una progressiva "etnologizzazione", diciamo, dello scopo analitico dell'antropologia strutturale. Questo aspetto è ambiguo, perché nei suoi ultimi lavori ci sono dei

momenti in cui Lévi-Strauss torna a parlare dello spirito umano. Ma la mia impressione è che tenda progressivamente a interpretare le sue conclusioni nei termini di una descrizione del pensiero indigeno. Penso che *Storia di Lince* sia forse l'opera più significativa in questo senso, anche perché è stata scritta in occasione del quinto centenario dell'invasione dell'America. Il libro inizia con il tema dell'"apertura verso l'altro", un'apertura che, a differenza degli europei, gli indiani avrebbero mostrato nel corso del drammatico incontro del Cinquecento, un tema che, secondo Lévi-Strauss, si legherebbe alle fonti filosofiche ed etiche del dualismo amerindio. In *Storia di Lince* si tratta pertanto di riflettere sulla specificità dell'*antropologia indigena*, cioè sul modo in cui i popoli indigeni pensano al problema umano.

ELSJE LAGROU - *Possiamo parlare di due Lévi-Strauss?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Non è irragionevole pensare ad una differenza tra due Lévi-Strauss. Di solito scherzo dicendo che è come i due gemelli della *Storia di Lince*: c'è un Lévi-Strauss che è come il gemello demiurgo e un altro che è come il gemello ingannevole, o *trickster*. L'uno che milita a favore dell'ordine, delle classificazioni, del passaggio dalla natura alla cultura, del discontinuo, della discrezione, e l'altro che è interessato alle regressioni, ai cromatismi, alle topologie bizzarre, alle trasformazioni non commutative, ai dualismi sbilanciati, insomma a tutto ciò che sembra sfuggire, precisamente, all'ordine, alla simmetria o che distorce e complica le opposizioni binarie e le analogie di proporzionalità a cui lo strutturalismo è spesso ridotto. In parte questo può essere associato alla "doppia personalità" di Lévi-Strauss: da un lato fortemente razionalista, scienziata, intellettualista, e dall'altro esteta, artista, *bricoleur*, surrealista alla Max Ernst, amante dei paradossi e delle aporie. Penso che ci siano due correnti creative nel pensiero di Lévi-Strauss che sono solite scorrere in direzioni diverse, il che gli permette di fare affermazioni apparentemente contraddittorie. Come dire, ad esempio, che la scienza giunge solo ora dove il pensiero indigeno era già arrivato millenni fa quando ha saputo matematizzare il sensibile e rendere conto del qualitativo, e in un altro momento dire invece: siamo realistici, la scienza accede al reale, parla del mondo, mentre il mito ci dice solo qualcosa sulla società e sulla mente degli uomini che lo raccontano, ma non dice nulla della realtà ultima delle cose.

ELSJE LAGROU - *Lévi-Strauss può essere allo stesso tempo mistico e scientifico?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - C'è chi l'ha definito un relativista, come nel famoso dibattito con Roger Caillois al momento della pubblicazione di *Razza e storia* (si veda l'articolo di Lévi-Strauss, "Diogène couché"). D'altro lato è stato evidentemente considerato il patrocinatore di un'antropologia naturalistica e universalista. Non vedo questa ambivalenza come un difetto, ma come una complicazione da esplorare e sviluppare.

Lévi-Strauss è interessante perché ha una prodigiosa intuizione etnografica. Qualsiasi etnografo americanista che ha letto le *Mythologiques* ricorda come, appena arrivato sul campo, ha riconosciuto immediatamente temi sui quali Lévi-Strauss fu il primo ad attirare l'attenzione e che non avrebbe mai considerato se non l'avesse letto. Cominciando dall'ovvio: l'importanza fondamentale della cucina, l'importanza *metafisica* del "crudo e cotto" nel pensiero indigeno, e in generale l'enorme resa semiotica e concettuale della materialità sensibile dei processi e dei fenomeni quotidiani. Questa intuizione etnografica di Lévi-Strauss è ciò che conta e ciò che rende il suo lavoro perenne al di là delle ambizioni di fondare una "matematica dell'uomo", una scienza esatta dello spirito umano o qualcosa di simile. Questi sono desideri che vanno e vengono. Ci sono generazioni in cui sono di moda, altre in cui vengono ignorate o combattute... Ma l'intuizione etnografica di Lévi-Strauss penso che non andrà persa, credo che rimarrà. La sensibilità che mostra nei confronti dell'arte indigena, per esempio. Allo stesso tempo ci sono anche evidenti lacune nel suo modo di pensare al mondo indigeno, aspetti che non gli interessano.

ELSJE LAGROU - *Pensi che potremmo associare questi due strutturalismi in Lévi-Strauss all'esistenza di due concetti di natura presenti nel suo lavoro, come afferma Philippe Descola?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Penso che sia così: ci sono, di fatto, due Lévi-Strauss. Non li assocerei necessariamente a due concetti di natura... Non lo so. Penso che ci sia una coesistenza sincronica di due stili, due domande, due modalità di trattare il materiale etnografico. E c'è un cambiamento diacronico: questi due strutturalismi cambiano di importanza man mano che il suo lavoro procede. Nel primo Lévi-Strauss si riconosce chiaramente uno strutturalismo molto durkheimiano, in cui il concetto di struttura sociale è molto presente; poco a poco, il concetto di struttura non è più seguito dall'aggettivo "sociale" e la parola "struttura" diventa meno frequente. Le *Mythologiques* mostrano poca ricorrenza della parola "struttura"; quando appare, designa composizioni molto locali, sottostrutture di gruppi di miti senza valore di "legge". Non esistono le strutture elementari

della mitologia così come esistono le strutture elementari di parentela; a meno che non si prenda la famosa formula canonica del mito come una Struttura Elementare della Mitologia. Ma questo è discutibile: per prima cosa perché le strutture non sono creature solitarie, ma appaiono sempre in gruppi; in secondo luogo, perché la formula canonica va ben oltre il piano delle narrazioni mitiche, e descrive una trasformazione semiotica che articola diversi codici materiali.

Penso che ci sia uno strutturalismo maggiore, diciamo, e uno minore. Uno strutturalismo che si occupa della classificazione e uno che riguarda i processi che la interrompono, che incrociano la classificazione, che la problematizzano e problematizzano la ragione, in qualche modo. Forse questo suggerimento di Descola ha qualcosa a che fare con questo... Ma non penso. Avrei bisogno di tornare ai testi di Philippe [Descola] e pensare.

ELSJE LAGROU - Descola afferma che Lévi-Strauss utilizza da un lato un concetto unitario di natura, in cui lo spirito umano si riflette nella struttura del mondo, e dall'altro lavora sistematicamente con il dualismo tra natura e cultura. Il dualismo come metodologia in un caso, e un concetto unitario di natura come ontologia nell'altro.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Lévi-Strauss è sempre stato un naturalista, ha sempre avuto una concezione unitaria della natura ad un certo livello. E l'opposizione natura/cultura è, per Lévi-Strauss, interna alla natura. La cultura è il modo umano di esprimere o manifestare la natura. Ma allo stesso tempo, l'opposizione natura/cultura va cambiando, come ho detto, il proprio *status*. Inizia come un'opposizione ontologica. La natura è la necessità, la cultura è la contingenza; la natura è l'universale, la cultura è il particolare. In seguito, questa opposizione diventa un'opposizione "metodologica", come ci dice ne *Il pensiero selvaggio*. E termina con l'essere un'opposizione etnologica, cioè un'opposizione culturale. L'opposizione natura/cultura cessa di essere naturale e diventa culturale e, pertanto, è soggetta a diverse costruzioni. Allo stesso tempo, Lévi-Strauss comprende che questa opposizione, anche se culturale, è universale. Tutte le culture umane oppongono natura e cultura, sebbene non lo facciano allo stesso modo. In fondo l'opposizione natura/cultura è universale come il divieto dell'incesto e proprio come questo divieto si attua in modo diverso in ogni luogo. L'opposizione natura/cultura non è *come* il divieto dell'incesto; essa è il divieto dell'incesto. Dunque non è né naturale né culturale. L'opposizione natura/cultura è ciò che genera il passaggio dalla natura alla cultura.

Ma se, come Lévi-Strauss sostiene in modo così eloquente nel capitolo finale de *Il pensiero selvaggio*, l'idea che la storicità sia l'essenza dell'essere umano non è nulla di universale, al contrario è il modo specificamente occidentale di immaginare l'umano – la storia è il centro della nostra etnoantropologia, l'Antropologia dell'Occidente moderno – allora non ci sarebbe, per principio, nessuna ragione per supporre che l'opposizione natura/cultura sia universale.

ELSJE LAGROU - *È un'opposizione che Lévi-Strauss non abbandona, ma che nel corso delle Mythologiques trova sempre meno spazio, per lavorare ad altre opposizioni.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Meno spazio, e come ha detto Philippe [Descola], Lévi-Strauss usa l'opposizione come un jolly nel mazzo. Ma in realtà c'è un problema. Lévi-Strauss ha scelto un filone dell'immensa mitologia amerindia: i miti sull'origine del fuoco e sull'origine della cultura, che sono miti sull'origine dell'umanità; sono anche in qualche modo miti dell'origine dell'antropologia. Quindi, in un certo senso, le *Mythologiques* sono il mito della mitologia, ma anche *il mito dell'antropologia*, poiché questi miti sono antropologia indigena, sono i miti che contengono la teoria indigena sulla natura e sulla condizione umana: come sono gli uomini, che cosa sono, perché gli uomini sono ciò che sono. Lévi-Strauss non si occupa della mitologia dell'origine dei fenomeni naturali; si interessa della mitologia dell'origine dell'umanità. L'origine della cultura, l'origine degli uomini. La mitologia a cui è interessato è cioè la mitologia antropologica: cos'è l'etnoantropologia indigena? Quando dice che è interessato alle rappresentazioni mitiche del passaggio dalla natura alla cultura, sta dicendo che è interessato a sapere cosa pensino gli indiani di ciò che a lui interessa in quanto antropologo, vale a dire il passaggio dalla natura alla cultura, il problema centrale della nostra antropologia. Quindi in qualche modo quello che fa è dire “va bene, vediamo come gli indios pensano questo passaggio”. Naturalmente c'è una sovrapposizione dei suoi temi con i temi indigeni, ma ha scelto miti che affrontano il problema che gli interessa. Ovviamente, durante questo percorso si concentrerà su molte altre cose: sull'origine degli animali, sull'origine del colore degli uccelli, sull'origine del Sole e della Luna. Tutto questo si lega alla domanda riguardo a cosa sono gli esseri umani, come si pensano nel mondo, e come quegli umani, gli indigeni, pensano all'umanità.

Non è un caso – anche se da quanto ne so non ne ha mai parlato, ma è comunque curioso – che il “mito unico”, il mito archetipico dell'origine del fuoco, l'asse centrale delle *Mythologiques*, sia in

fin dei conti una versione del mito greco di Prometeo. Il mito dello snidatore di uccelli, ovvero il mito di origine del fuoco civilizzatore, racconta di un eroe che sale ad un altro livello cosmico (può essere solo la cima di un albero, può essere il mondo celeste), prende il fuoco dal cielo e finisce intrappolato fra il cielo e la terra, fino a quando alla fine non scende con il fuoco. Nella versione di riferimento dei Bororo, ci sono avvoltoi che mangiano le natiche dell'eroe, il che ci fa pensare, ovviamente, al fegato di Prometeo mangiato dall'aquila. E c'è il tema dell'origine delle donne: un'alleanza tra il popolo dei cieli e il popolo della terra che passa attraverso la donna-stella, un matrimonio con le donne celesti. Pandora, in breve: il dono avvelenato che gli dèi fanno agli uomini, tutti maschi, per vendicarsi del furto del fuoco. Zeus crea la donna affinché gli uomini combattano tra loro e, come è noto, l'armatura sociologica dei miti amerindi è strutturata attorno a conflitti tra maschi affini, cioè uomini che si relazionano attraverso una donna.

Esiste quindi una relazione tra la mitologia amerindia e la mitologia greca che Lévi-Strauss non menziona mai. Penso sia quasi una scelta retorico-artistica, questa evidente e tacita somiglianza, che fa da sfondo all'analisi. Non ricordo Lévi-Strauss osservare “vedete, lettori, questo mito bororo è il mito di Prometeo, dopotutto”. E non ricordo di aver letto autori che ne discutessero (sicuramente qualcuno l'ha già fatto). In parte, però, penso che Lévi-Strauss direbbe: “a questo livello è banale, Geriguiguiatugo (l'eroe bororo) è Prometeo, va bene”. Su un piano generale tutto è simile a tutto. Ma forse non è così tanto simile, no? In effetti, la storia di un uomo che rimane bloccato su una montagna – questo è il mito di Asdiwal, il saggio “La gesta di Asdiwal” (ristampato in *Antropologia strutturale II*) è un modello ridotto delle *Mythologiques*, una loro versione “frattale”.

ELSJE LAGROU - *Questa relazione con la mitologia greca è implicita, ma nella Storia di Lince Lévi-Strauss confronta esplicitamente il modo di pensare i gemelli nell'universo europeo e in quello amerindio.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. C'è uno sfondo mitologico occidentale che nella *Storia di Lince* viene alla ribalta, con i Dioscuri greci e i gemelli amerindi, ma penso che in tutte le *Mythologiques* ci sia questo sfondo. Direi che l'essenza sia, in effetti, il mito di Prometeo. Con importanti differenze, ovviamente, che varrebbe la pena approfondire.

Ad esempio, tutta la mitologia cosmogonica greca ha un'armatura sociologica, per dirlo alla Lévi-

Strauss, strutturata attorno al rapporto di paternità. Gli dèi si susseguono nelle generazioni padre-figlio, Urano, Kronos e Zeus. E c'è cannibalismo da padre in figlio, o da figlio a padre. Nella mitologia amerindia questo rapporto asimmetrico, questa armatura sociologica contrassegnata dal cannibalismo reale o potenziale, passa attraverso relazioni di affinità: è il suocero o il cognato che è l'Altro della storia. Non dimentichiamo la perversità lévi-straussiana della scelta del mito bororo, M1¹, come mito di riferimento di questa mitologia dell'affine: il mito bororo è totalmente "edipico" – tratta di un figlio che viola la madre, di un padre che cerca vendetta e finisce ucciso da suo figlio – ma Lévi-Strauss lo interpreta come conflitto fra cognati, perché i Bororo sono matrilineari: il padre è affine al figlio, il figlio è un fratello del clan della madre, il figlio è come un cognato. Pertanto, non è più un conflitto freudiano/edipico, ma un conflitto lévi-straussiano tra affini.

Nei miti *jê* che seguono M1, il conflitto trainante diventa un'ostilità fra affini, fra cognati. Più avanti nella serie appare la figura onnipresente della mitologia amerindia, il *suocero* cannibale, proprietario del fuoco e animale (avvoltoio o giaguaro), che contrasta nettamente con il *padre* cannibale della mitologia greca, edipica e freudiana. Queste differenze sono interessanti: da un lato c'è una mitologia in cui l'affinità appare come il linguaggio centrale del conflitto, dall'altro si trova una mitologia in cui la genitorialità, in particolare la paternità, è centrale.

Il mito più diffuso nelle Americhe, secondo Lévi-Strauss, è il mito dell'incesto tra fratello e sorella che dà origine alle macchie della Luna. L'affermazione che questo sia il mito più diffuso è una provocazione subliminale che suggerisce che questo è il vero mito amerindio di Edipo, ossia il vero incesto amerindio è quello fratello-sorella. Tanto che il mito bororo inizia con una relazione madre-figlio per arrivare a dire che esso non è altro che una trasformazione del rapporto tra fratello e sorella. La mitologia amerindia si struttura attorno all'incesto fratello-sorella, pertanto attorno al conflitto tra cognati motivato dall'avidità, cioè dal rifiuto del dono (o non ho dato mia sorella a un altro uomo, oppure non ho ricevuto la controparte per la sorella che ho ceduto). Ora, questa mitologia è già presente in *Le strutture elementari della parentela*. È, cioè, la mitologia "di Lévi-Strauss". C'è come un riflesso tra la mitologia della parentela lévi-straussiana e la mitologia indigena dell'origine della cultura. L'antropologia lévi-straussiana e quella indigena sono

¹M1 è il primo mito delle *Mythologiques*, il mito dello snidatore bororo, che opera come mito di riferimento. Tutti i miti analizzati da Lévi-Strauss vengono elencati e riportati sotto il codice M con il rispettivo numero.

curiosamente risonanti. Se si tratti o meno di un caso, non lo so. Io penso di no. Penso piuttosto che sia un caso, perdonatemi il gioco di parole, di profonda affinità tra i due pensieri.

ELSJE LAGROU - *In questo caso l'antropologia lévi-straussiana e quella indigena sono risonanti, ma davanti a piccole differenze è Lévi-Strauss che finisce per rinunciare a cercare grandi differenze; il pensiero amerindio si impone.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Le piccole differenze sono interessanti, poiché ci danno l'impressione che Lévi-Strauss interpreti i gemelli amerindi in modo ironico o paradossale. Questi gemelli – relazione che per noi rappresenta il paradigma dell'identità, la gemellarità – non sono infatti mai uguali. L'identità è impossibile, è transitoria, è illusoria: questo è un tema sul quale Lévi-Strauss insiste. Allo stesso tempo non sta dicendo che l'alternativa all'identità è l'opposizione binaria, discontinua, diametrica. Nella mitologia europea dei gemelli, osserva Lévi-Strauss, i gemelli sono identici o antagonisti. Nella mitologia amerindia, divergono o convergono, ma non si oppongono né si fondono; suppongono sempre che esista una piccola differenza che aumenta o diminuisce, ma che non finisce mai, che è asintotica. In breve, è una differenza continua, non una differenza discontinua, non un'opposizione. Emerge un'importante novità in questo punto, perché Lévi-Strauss è solitamente associato a opposizioni binarie.

ELSJE LAGROU - *è a questo punto che entra in gioco la temporalità. Col tempo le differenze tra i gemelli si allargano. C'è sempre uno che è nato per primo, il fratello maggiore, e questa piccola differenza si tradurrà in differenze più grandi, ad esempio uno sarà fortunato e l'altro sfortunato...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - C'è un'evoluzione del pensiero di Lévi-Strauss in questa direzione, ma c'è anche qualcos'altro: penso che per Lévi-Strauss i gemelli amerindi siano una sorta di fusione paradossale di consanguineità e affinità. Questi gemelli sono “realmente” affini. Tanto per cominciare, perché nella mitologia dei Tupinamba (centrale nella *Storia di Lince*) non sono figli dello stesso padre: uno è figlio dell'opossum, l'altro del giaguaro, entrambi umanizzati. Non sono nemmeno fratelli o parenti, perché la parentela tupinamba è interamente patrilaterale. Ma sono trattati come gemelli. Hanno inoltre una sorta di rapporto chiaramente contrassegnato da valori di affinità: sono quasi cognati, sono gemelli affini, per così dire. Mentre i gemelli europei sono identici o totalmente opposti, come se fossero nemici, i gemelli amerindi non sono né nemici né

fratelli. Sono qualcosa nel mezzo, il che rappresenterebbe proprio l'affine.

L'idea del dualismo sbilanciato, attraverso il quale Lévi-Strauss caratterizza la mitologia dei gemelli, è assolutamente centrale perché libera il dualismo di Lévi-Strauss sia dall'interpretazione statica ed equivalente, sia da un'interpretazione dialettica che implica una sintesi conciliante. L'interpretazione di Lévi-Strauss del dualismo amerindio è che si tratti di un dualismo interminabile: ogni divisione è imperfetta, lascia un eccesso, crea un supplemento e questi sono nel reale, sono il reale. È qui che, a mio avviso, si trova il nucleo della metafisica di Lévi-Strauss: nell'idea che il reale sia esattamente ciò che *supera* il pensiero. Il pensiero cerca di catturare il reale con una rete, in uno schema binario; questo schema, queste discriminazioni categoriche o classificatorie non riescono mai a dividere la torta esattamente a metà; per correggere questa differenza, questo leggero eccesso lasciato da una parte o dall'altra, il pensiero taglia in un'altra direzione; e non raggiunge mai un'equa divisione di tutte le parti. Si parte dal mondo e si arriva al pensiero, è il mondo che si dirige al pensiero; ma non si torna mai allo stesso mondo a partire dal pensiero, il mondo lasciato per il pensiero non si ricompone mai completamente.

Questo è ciò che dirà nella *Storia di Lince* quando si chiede: "qual è la lezione di questi miti?". Dati due termini, essi non saranno mai uguali tra loro, ci sarà sempre uno squilibrio. Cerchiamo quindi di risolvere questo squilibrio moltiplicando i dualismi, avvicinandoci al reale senza raggiungerlo mai. Questa idea è già esplicitamente formulata in "La struttura dei miti" del 1955, rieditato in *Antropologia strutturale*. L'avvicinamento del reale attraverso il pensiero è interminabile, non coinciderà mai con il reale. Il presupposto del significato è la non coincidenza tra il pensiero e il mondo. Questo è il tema che accompagna lo strutturalismo dall'"Introduzione di Claude Lévi-Strauss all'opera di Marcel Mauss", scritta nel 1950. Il "dualismo in perpetuo squilibrio" del libro del 1991 (*Storia di Lince*) è l'ultimo *avatar* del diseallineamento tra la serie del significante e la serie del significato del testo del 1950. Una delle serie è dell'ordine della storia, l'altra dell'ordine della struttura. Il significante è dell'ordine della struttura, perché il linguaggio significa da subito qualcosa, ma ciò che significa cambia nel tempo; il significato è dell'ordine della storia, e la storia non coinciderà mai perfettamente con la struttura, proprio come i due gemelli amerindi.

In definitiva, il pensiero non coincide mai con il reale. Lévi-Strauss dirà che questo è ciò che permette che esistano l'arte, la creazione, l'immaginazione. Allo stesso tempo, questo ha un'ovvia tragica connotazione. Curiosamente, l'interpretazione canonica dell'opera di Lévi-Strauss lo

presenta sempre come un pensatore dell'equilibrio, dell'ordine, della struttura, della combinazione perfetta, quando in realtà lui ha sempre messo in luce il contrario. Benché si possano ritenere due strutturalismi contraddittori, che a volte dicono una cosa e a volte un'altra, ritengo che sia presente una linea fondamentale, una linea inferiore, la linea dello squilibrio, dell'imperfezione, dell'asimmetria costitutiva del reale.

ELSJE LAGROU - *Concordo sul fatto che questo dualismo in perenne squilibrio sia molto forte nel pensiero di Lévi-Strauss. Ma ciò che sorprende è che egli non utilizzi questa idea per comprendere la dinamica della relazione di una coppia assolutamente centrale, che è il doppio uomo/donna, sorella/fratello. Questa idea non potrebbe essere applicata in modo altrettanto utile anche nel caso delle relazioni di genere amerindie?*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - L'unica occasione in cui parla un poco di più della questione del genere – da un punto di vista indigeno – è in *Le origini delle buone maniere a tavola*, e anche qui non ne parla molto. In *Le strutture elementari della parentela* semplifica drasticamente il problema. Decise che si trattava di un fatto empirico che gli uomini si scambiavano le donne e non il contrario e formalizzò tutto sulla base di questa osservazione, chiaramente basata su pregiudizi classici. Parla persino della poligamia naturale dei grandi primati. Anni dopo introduce due importanti osservazioni, la seconda molto più importante della prima. In primo luogo afferma che tutte queste strutture sarebbero le stesse se fossero le donne a scambiare gli uomini e non viceversa, “come invece avviene”. Avanza inoltre con decisione e afferma: “non sono gli uomini che si scambiano le donne, né le donne che si scambiano gli uomini, sono le famiglie che *si scambiano rapporti di parentela*”. Uomini e donne si scambiano relazioni tra loro, il che è un modo molto più stimolante e a mio avviso corretto di formulare la questione.

In effetti il problema di genere non ha mai preoccupato Lévi-Strauss. Quando studia la mitologia sull'argomento, la tratta come se fosse un manuale di galateo: un manuale di buone maniere delle ragazze, una guida al matrimonio felice, gli obblighi del buon marito, i doveri della buona moglie, ecc. Detto questo, c'è un aspetto che sviluppa – e ancora una volta ha inaugurato un percorso che si è rivelato molto fruttuoso –, e cioè la questione della periodicità femminile (il ciclo mestruale), la relazione tra la sessualità, la fisiologia della riproduzione umana e i ritmi cosmici. La questione, in breve, del ruolo cosmologico delle donne, che conferisce loro uno *status* speciale nel pensiero

indigeno. Per Lévi-Strauss gli indigeni avrebbero associato le donne alla natura e gli uomini alla cultura, anche se per lui e per gli indigeni questo non implica lo stesso giudizio di valore che ha per “noi”. Può essere inteso esattamente al contrario, nel senso che le donne appaiono come un attore cruciale per il pensiero umano sulla ritmicità universale. La donna come origine e custode dell'idea di temporalità.

Le dimensioni propriamente politiche – qual è la cosmopolitica del genere nell'America indigena? – non sono studiate sufficientemente da Lévi-Strauss, anche se nel saggio *Le origini delle buone maniere a tavola* illustra diverse indicazioni interessanti della relazione tra la caccia agli scalpi e le mestruazioni, la famosa questione del ruolo delle donne nei rituali cannibalici, ecc. In un certo senso, per Lévi-Strauss, la metadifferenza dei sessi – cioè, il genere – è una delle codifiche di base della relazione di alterità, ma non, come affermerà in seguito Françoise Héritier, la matrice ultima di tutti i concetti di alterità. Va notato che questa alterità costitutiva del legame sociale in *Le strutture elementari della parentela* è subordinata all'alterità tra affini dello stesso sesso, in realtà maschile. Il fatto che la donna sia di un altro sesso è puramente, diciamo così, contingente. Se ci fossero solo uomini sul pianeta o solo donne, sarebbe lo stesso – è sempre possibile scambiare relazioni, fintanto che definisco alcuni termini come "stesso" e altri come "altro".

Non importa il sesso, importa solo se la persona appartiene al mio gruppo o ad un altro, il che sarebbe sufficiente a creare un "genere". Il genere non è problematizzato. Ci sono altri momenti nel lavoro di Lévi-Strauss in cui l'opposizione uomo/donna apparirà con la donna che rappresenta l'altro gruppo, perché rappresenta il cognato reale o potenziale. La sua figura rappresenta (cioè nasconde) quella di un marito o quella di un fratello. Nel caso in cui sia mia sorella, così come mia moglie, rappresenta un *altro* uomo, che si trova per così dire dietro di lei. Quindi in realtà la donna è questo “altro”. Ecco perché le donne svolgono un ruolo importante nel cannibalismo, perché hanno una relazione complessa con il nemico. Addomesticano il nemico. Tuttavia, senza alcun dubbio il genere è un'area poco esplorata da Lévi-Strauss. Potremmo dire che la teoria lévi-straussiana del genere ha dovuto attendere Marilyn Strathern per essere elaborata.

L'unica studiosa che abbia effettivamente realizzato una teoria strutturalista del genere è stata Marilyn Strathern la quale, ironizzando, sostiene che quando si parla di *cross-sex* e *same-sex* non si deve confondere con il linguaggio tecnico della parentela che riguarda il parallelismo e l'incrocio dei cugini ecc., poiché non ha nulla a che fare con esso. Ma ovviamente ha a che fare con questo!

Ha che fare con le opposizioni incrociate e parallele di Lévi-Strauss. Non perché quel che dice Marilyn Strathern derivi da ciò che dice Lévi-Strauss, ma al contrario - è possibile rileggere le classiche opposizioni di tipo parallelo/incrociato, tanto fondamentali per la teoria dello scambio matrimoniale, nei termini stratherniani delle *cross-sex* e *same-sex relations* di *The Gender of the Gift*. È Marilyn Strathern che alla fine elaborerà una teoria relazionale del genere. Françoise Héritier proporrà al contrario una teoria sostanzialista.

ELSJE LAGROU - *Nell'approccio di Françoise Héritier, l'opposizione di genere è universale, disuguale e fissa.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Si tratta di puro sostanzialismo. Per Françoise Héritier, il genere è la matrice cognitiva della differenza, dell'uguale e del differente. Penso che questo sia un *parti-pris* arbitrario, basato su una metafisica naturalistica che suppone alcuni "dati biologici di base". A mio avviso, Héritier ha frainteso completamente la teoria della parentela di Lévi-Strauss per produrre la propria teoria del genere. Che – per inciso – intende dimostrare qualcosa che Lévi-Strauss non ha mai inteso, vale a dire, il "dominio" universale del maschile sul femminile.

ELSJE LAGROU - *Ma Lévi-Strauss non ha affrontato la questione, vero? Perché dice che si potevano cambiare i segni...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Lévi-Strauss non *giustifica*, a differenza di Héritier, il dominio universale maschile. Dice che questa è una questione empirica. Ma Françoise Héritier vuole dimostrare che non si tratta di una questione empirica, bensì concettuale. Cerca di mostrare come tale dominio sia espresso in tutte le terminologie della parentela e abbia le radici in una teoria dell'identità o della differenza delle sostanze corporee. Lévi-Strauss non si è mai impegnato di questo aspetto. Esiste un eccellente articolo di Jeanne Favret-Saada, intitolato "Il pensiero di Lévi-Strauss" del 2000 che è di una devastante ironia nei confronti di Françoise Héritier e di altri, come Maurice Godelier o Pierre Legendre, che all'epoca erano contrari alla legalizzazione dell'unione civile omosessuale in Francia, avvalendosi per questo dell'idea che Lévi-Strauss avrebbe *dimostrato* che il fondamento indubitabile della parentela umana era il triangolo: devono esserci un uomo (il padre), una donna (la madre) e un altro uomo (il famoso fratello della madre), non possono essere tre uomini... Jeanne Favret-Saada, oltre a demolire l'argomento, accusa giustamente Lévi-Strauss

di non aver mai discredito le persone che parlavano in suo nome. Allo stesso tempo, dimostra che non ha mai detto quello che volevano che dicesse.

Penso che Marilyn Strathern sia infinitamente più vicina a Lévi-Strauss di Françoise Héritier, perché ha proposto una teoria strutturale del genere. Da quanto ho capito, la concezione del genere di Strathern *non* è una relazione tra due sessi, ma è una *relazione tra due relazioni*, una relazione del tipo "stesso-sesso" e una relazione del tipo "sesso-opposto", idea che può essere dedotta da Lévi-Strauss. In un commento che ho pubblicato nel 1990 a proposito de *L'exercice de la parenté* di Héritier dicevo che, per Lévi-Strauss, la differenza tra uomini e donne non è un'opposizione tra due sessi, è una differenza tra una parola e una relazione. Perché per ogni sesso preso come termine, l'altro sesso è una relazione, non una definizione. Quindi, per ogni sesso, l'altro sesso è sempre considerato come una relazione con un terzo termine: per una donna, dietro un uomo c'è un'altra donna, per un uomo, dietro una donna c'è un altro uomo. Devono essere sempre tre persone. A Héritier invece ne bastano due: per avere l'universo bastano un uomo e una donna. Cioè, la base della parentela umana, vale a dire la differenza tra una sorella e una moglie, o tra un fratello e un cognato, non può essere spiegata che dall'idea arbitraria che nella mente degli esseri umani sia errato mescolare sessualmente sostanze identiche.

ELSJE LAGROU - *L'accumulo di sostanze assume un valore centrale nella spiegazione delle norme che regolano i rapporti sessuali e il matrimonio.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - È un concetto universale cognitivo, poiché Lévi-Strauss ha prodotto una teoria in cui la differenza tra sorella e moglie precede, in un certo senso, la differenza tra uomo e donna. C'è un meraviglioso mito aguaruna, citato da Anne-Christine Taylor. Spiega l'origine delle donne. La storia racconta di due cugini incrociati, cioè potenziali cognati, nel tempo in cui non c'erano donne. Essi avevano rapporti omosessuali. Colui che era sessualmente penetrato è diventato la prima donna. Sorge inevitabilmente la domanda: come possono esserci cugini incrociati prima che ci fossero donne? Perché la definizione di "cugino incrociato" dice che sono figli di fratelli di sesso *opposto*! Insomma, il mito afferma, per così dire, che l'affinità (l'incrocio tra cugini) *precede* la differenza di sessi; è l'effetto che crea la causa, è l'incrocio-affinità che crea la differenza di sesso, e non è la differenza di sesso che crea l'incrocio.

ELSJE LAGROU - *Questo mito jivaro va oltre il mito kaxinawa in cui quest'uomo-donna – un uomo che*

viene preso per donna – rimane incinta, ma non può partorire e muore.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Forse anche questo personaggio aguaruna muore, non ricordo... Comunque, penso diventi una donna perché le donne sono già all'origine delle donne. Bisogna presumere l'esistenza delle donne per poter creare. È necessario presupporre una donna "trascendentale", che non esiste, per avere un incrocio e per creare, in seguito, la donna "empirica". Questo è molto simile alla teoria di Strathern: è una relazione con il medesimo sesso che si trasforma in una relazione di sesso incrociato, ossia produce dentro lo stesso sesso un'opposizione di sesso incrociato, e termina separando i due sessi contenuti in ogni termine.

ELSJE LAGROU - *Il che dimostra che l'argomento avrebbe potuto essere più esplorato da Lévi-Strauss*
Lascia emergere il materiale, mostra la sua ricchezza, ma torna sempre al problema della donna
come natura e putrefazione.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Lévi-Strauss ha anche dato un'interpretazione della teoria indigena sulla sessualità femminile, che a mio parere è molto semplicistica perché vede la donna come qualcosa di sporco, brutto, puzzolente. Si tratta di un'interpretazione un po' superficiale. Non che non sia presente nei miti, ma la mia impressione è che non sia interessante per Lévi-Strauss; tutte queste questioni sono sorte in seguito, non dimentichiamolo. Non solo Lévi-Strauss, quasi nessun antropologo negli anni Quaranta o Cinquanta ne parlava. La domanda sorge negli anni Settanta e Lévi-Strauss, infatti, non si interessa ad esplorare questa mitologia. Questo nonostante la differenza di sesso sia al centro di tutto, perché, dopotutto, è stato Lévi-Strauss a formulare la grande teoria antropologica della parentela nel XX secolo.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Ci sono temi di genere nelle Mythologiques di cui Lévi-Strauss non sembra rendersi conto, anche se nascono dalla sua stessa analisi. Ritornando all'incesto amerindio tra fratello e sorella raccontato nel mito pan-amazonico dell'origine delle macchie della Luna, Lévi-Strauss vede in esso solo quello che interessa direttamente è l'alleanza tra uomini affini e dimentica il resto. Dimentica ad esempio la questione della ricerca della conoscenza, dell'origine del disegno e della vendetta, dal momento che in genere è la sorella a denunciare il fratello incestuoso quando segna il volto del suo sconosciuto amante notturno con jenipapo, che porta il fratello alla morte, all'origine dei cicli mestruali e della gravidanza.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questa questione della conoscenza è uno degli argomenti che vorrei esplorare nel libro [che mi propongo di scrivere]. Lévi-Strauss è affascinato dall'etnosemiotica indigena, da quelle che chiama patologie della comunicazione: il messaggio inaudito, l'indovinello senza risposta, la fatidica promessa, l'equivoco, l'incomprensione.

Nelle *Mythologiques*, i processi semiotici e materiali sono tematizzati come se fossero in totale continuità: ecco perché la nozione di "codice" è così efficace in queste analisi. La questione della conoscenza, quindi, sarebbe una questione che, in linea di principio, dovrebbe interessarlo. Si noti che all'inizio de *Il crudo e il cotto* solleva la questione del perché il giaguaro sia così indifferente quando l'eroe uccide la moglie umana, e perché il mito bororo dello snidatore tratti l'incesto del figlio con la madre con totale indifferenza etica. Non è il figlio ad essere punito, è il padre ad essere punito per aver tentato di uccidere il figlio. Ma anche se Lévi-Strauss ha una brillante risposta all'indifferenza – quest'ultima è infatti l'effetto superficiale di un'operazione di annullamento logico della posizione della donna nella dinamica del mito – l'analisi non va molto oltre. Penso che il livello di astrazione dell'autore non gli abbia permesso di rispondere a queste domande – che, in effetti, sono tantissime –, come alla questione della conoscenza. Ritengo che la filosofia di Lévi-Strauss non fosse pronta per affrontare questi temi.

ELSJE LAGROU - *Ma ha fatto delle associazioni rivelatrici sull'eccesso o sulla mancanza di apertura dei diversi orifizi del corpo e sulla loro relazione con l'etichetta, con la comunicazione...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Sì, perché ha una prodigiosa immaginazione visiva, spaziale – i suoi fantastici diagrammi! Lévi-Strauss vede i miti attraverso questa geometria di fori, aperture, torsioni. Ha un'immaginazione topologica ricchissima, ma quando si tratta di questioni fenomenologiche, diciamo, il suo interesse non è lo stesso. Forse perché non ha mai avuto un'esperienza molto lunga sul campo.

ELSJE LAGROU - *Penso che Lévi-Strauss faccia affiorare il discorso del nativo in un modo molto più autonomo di quanto siamo abituati a fare noi. Come nel paradigma di Franz Boas, dove tutto è in discussione, e dove Boas prende il materiale e lascia che si facciano associazioni senza esegesi.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. Da qui l'impressione disorientante che danno i miti. Facciamo un confronto, ad esempio, con una *thick description*, una descrizione approfondita,

come quella che James Weiner realizza con i miti della Nuova Guinea in *The Heart of the Pearl Shell*. I miti diventano densi di significato, diventano miti ermeneutici, con diversi strati di senso. Quello che mi piace delle *Mythologiques* è esattamente l'opposto: i miti sono assolutamente piatti. L'impressione che ho è che è proprio così, in generale. Forse non è così ovunque, ma quando ho sentito raccontare questi miti, mi sono stati raccontati come appaiono nel libro. Naturalmente hanno mille risonanze, poetiche e semantiche, allusioni culturali nascoste, che un'analisi strutturale fatta con fonti secondarie, a grande distanza fenomenologica dal contesto originario di enunciazione dei miti e con una trascrizione in francese, non riveleranno mai. Ma questa freddezza – come dire – questa mancanza di profondità che siamo abituati a vedere nel romanzo, il rifiuto di qualsiasi esplorazione dell'interiorità del personaggio, tutto questo conferisce al mito un sapore estremamente contemporaneo, un'atmosfera kafkiana o beckettiana, più o meno.

ELSJE LAGROU - *O morale...*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - L'assenza di moralità o moralismo. L'idea che l'eroe sia una persona che ha interiorità, senso di colpa, coscienza, sentimenti, è assente nei miti. Il mito sembra un cartone animato. Ciò non significa che non susciti emozioni nei suoi ascoltatori. È possibile piangere leggendo Kafka. Lévi-Strauss sta cercando di dimostrare che i miti hanno una relazione tra loro *indipendente* dalle cosiddette risonanze private, intime, che i miti suscitano in ogni cultura particolare. La relazione che lo interessa è una relazione formale, come quello che unisce diversi stili di pittura.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Questo è presente nella metodologia. Quando parla della metodologia delle Mythologiques usa due immagini principali: il caleidoscopio e il lavoro a maglia. Dice che "lavorerà a maglia in rosacea", realizzando rose sempre più grandi mentre analizza le trasformazioni dei miti, guidato dalla logica delle trasformazioni formali stesse. È interessante che usi questo metodo per dimostrare un'attività dello spirito umano nella sua libertà, senza i vincoli materiali. Ma il lavoro a maglia è corporeo e amerindio.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Ho l'impressione che le persone che non lavorano in America – che non hanno studiato con gli indigeni – facciano una lettura di Lévi-Strauss completamente diversa dalla nostra, che siano d'accordo con lui o almeno con il suo metodo o il suo approccio. Chi ha vissuto

tra gli indigeni riconosce immediatamente l'"ambiente" delle *Mythologiques*. Si comprendono immediatamente quelle pagine di apertura e chiusura, quelle storie di veleno, *cauim*, crudo, cotto, cromatismo, miele, tabacco... Le persone che non conoscono questo mondo finiscono per pensare che sia un gioco completamente gratuito, ed è un errore.

La prima volta che sono andato a prendere il miele con gli Arawete, un uomo è salito in alto sulla cima di un albero, un enorme *jatobá*, alto circa 30 metri. L'uomo ha cominciato a dare fuoco al "pene" - come lo chiamano - cioè all'ingresso sporgente di un alveare di miele *xupé*. Ai piedi dell'albero io stavo arrotolando una sigaretta, l'ho accesa, e la donna mi ha detto velocemente: "Hai intenzione di fumare?". Ho risposto "Eh?". E lei: "Non si può fumare, non puoi fumare quando si prende il miele, si cade da lassù". L'uomo in alto sull'albero stava accendendo un sigaro, giusto? L'uomo al piano di sopra, soffiando fumo attraverso la fine di un sigaro (un *pene*), soffiava *dentro* l'alveare in modo che le api uscissero e di conseguenza potesse raccogliere il miele - *fumava al contrario* diverse volte. Perciò non si poteva fumare sotto l'albero. Un mito vivo: non puoi fumare quaggiù perché c'è un uomo che accende un sigaro, fatto di miele, al piano di sopra, con le api dentro. È una piccola storia lévi-straussiana. Ora, questo non vuol dire che i miti siano soltanto questo, che abbiano solo questo livello. Terry [Terence Turner] non l'ha mai capito - pensa che Lévi-Strauss non abbia compreso il mito. Terry prende il mito kayapo dell'origine del fuoco e collega ogni elemento, lega ogni dettaglio del mito ad un aspetto specifico della società kayapo, o meglio, lo collega alla sua teoria a proposito della dinamica della società kayapo. Questo non è sbagliato, solo che Lévi-Strauss direbbe: è vero, ma allo stesso tempo questo mito si trasforma in quel mito, che si trasforma in un altro mito, e cosa farà con la società kayapo su questo piano?

ELSJE LAGROU - *Lévi-Strauss produce una sociologia delle sostanze invece che una sociologia della società.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Per quanto riguarda l'antropologia, il lavoro di Lévi-Strauss punta sempre in due direzioni: una al passato e l'altra al futuro. C'è un "prima", antico, tradizionale, molto razionalista, formalista; e poi c'è un'altra direzione dove c'è ancora molto da esplorare. Ogni volta che leggo Lévi-Strauss trovo idee differenti, sorgono possibilità di analisi che non avevo trovato perché non conoscevo teorie che oggi ho appreso, perché ho letto altri libri e perché è

cambiata la problematica, è cambiata l'epoca. Quindi, per esempio, rileggere le *Mythologiques* con la questione del genere in testa permette di formulare molte ipotesi che precedentemente erano sconosciute.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Questa questione ci rafforza l'idea di Lévi-Strauss che come un nativo greco parla della mitologia amerindia e poco a poco si trasforma e, arrivando infine all'approccio all'incesto, al tema dei gemelli, la sua metodologia di trasformazione dei miti diventa sempre più amerindia.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Cosa succede alla musica? Se le *Mythologiques* sono un grande spartito musicale, non si occupano di musica amerindia. Riguardano piuttosto la fuga di Bach, è una sinfonia di fughe.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - CONOSCO pochissimo di musica, ma la mia impressione è che Lévi-Strauss come musicista sia totalmente occidentale. La musica indigena non lo ha mai ispirato. Non ha mai usato opere di musicologi americanisti per fare qualcosa. Sostiene che il posto che il mito occupa nel pensiero amerindio si è spostato nella musica del pensiero occidentale, verso la musica classica occidentale. Perché a suo giudizio la musica è la musica classica che va da Bach a Wagner, a Stravinsky, perché ciò che viene dopo non l'apprezza, la musica moderna, la musica seriale, la musica dodecafonica. La musica è una grande metafora del mito, è l'equivalente del mito nel mondo occidentale. Penso che la musica sia importante per Lévi-Strauss perché sia la musica sia il mito sono l'una l'opposto dell'altro. Il mito è completamente traducibile, mentre la musica non è del tutto traducibile. Se la musica non ha traduzione il mito è l'opposto, è assolutamente traducibile. Ma allo stesso tempo, ciò che caratterizza il mito e la musica è che sono entrambi autoreferenziali. Il mito si riferisce solo a sé stesso, non ha alcun significato, usa il mondo solo per produrre i suoi significati. Quindi esiste una profonda analogia tra la musica e il mito, che sono arti puramente formali. Il mito è una specie di musica del pensiero, diciamo, musica del concetto. È come se il mito fosse la musica del significato e la musica fosse il mito del significante. La musica è il puro significante, la poesia si situa nel mezzo. Dal mito si va alla poesia e dalla poesia si passa alla musica. La musica è il puro significante, senza alcun significato. È solo il gioco dei significanti,

ridotti alla loro materia sonora totalmente purificata. E il mito è come se fosse puro significato a un certo livello. Cioè sono i significati che l'uomo produce dal mondo, dalle qualità sensibili – colore, gusto, olfatto, trame, temperature –, che trasforma in una canzone. Compone sinfonie di significati, che sono i miti. Cosa succede quando combini il crudo con il marcio? Cosa succede quando unisci il cielo con l'acqua? Fai una specie di sinfonia di significati. Quindi è come se la musica e il mito fossero separati, la serie del significante e la serie del significato. Nel mito il significato predomina, ed è per questo che è completamente traducibile, e nella musica è il significante che è completamente liberato da ogni responsabilità di significare. Il mito può essere raccontato in qualsiasi lingua, può essere deformato. La musica invece non può essere interpretata nel senso di dire che cosa significhi. Significa quello che si vuole, produce un effetto. Il mito rappresenta anche un po' questa filosofia. Ora, il suo interesse per la musica indigena è nullo, per quanto ne sappia.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Lévi-Strauss avrebbe potuto scrivere le Mythologiques sulla base di una struttura musicale indigena.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Notate che Lévi-Strauss non sviluppa questa ipotesi. Solamente ne *Il crudo e il cotto* e nelle ultime pagine de *L'uomo nudo*, pensando al *Bolero* di Ravel, fa alcune considerazioni, ma l'unico libro che è retoricamente strutturato come una sinfonia – non come una sinfonia classica, come molte forme musicali classiche – è il *Il crudo e il cotto*. Poi abbandona queste considerazioni. E la fuga è questa struttura in contrappunto, è una struttura che Lévi-Strauss troverà nei miti. Bach è il musicista del codice. Esiste una forte affinità tra il modo in cui Lévi-Strauss analizza i miti e il modo in cui Bach ha composto i suoi pezzi.

Lévi-Strauss si è sempre preso molta cura della forma delle sue opere, cioè dello stile. È un grande stilista della lingua francese. Ed era sempre interessato a sperimentare. Le *Mythologiques* sono un'opera elaborata in un modo completamente inaudito, riguardo l'oggetto. Non è né una monografia né un trattato. Allo stesso tempo ha sempre fatto risaltare le proprietà estetiche del pensiero indigeno. Attira attenzione l'immenso fascino che manifesta per le meraviglie dell'arte indigena, in particolare le arti plastiche e grafiche in generale. Le arti musicali o anche le arti poetiche sono aspetti per i quali non ha mostrato grande interesse.

ELSJE LAGROU - *Vorrei che parlassi del ruolo dell'arte nella riflessione di Lévi-Strauss. Pensi che si*

potrebbe associare il bricoleur e l'ingegnere di Lévi-Strauss con la figura e il concetto di Deleuze e Guattari?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questo è un buon suggerimento, perché Lévi-Strauss ha sostenuto che l'ingegnere è l'uomo del concetto e il *bricoleur* è l'uomo del segno. In *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari si chiedono: che dire di questi altri pensieri, diversi dal pensiero filosofico greco? Se la filosofia crea il concetto, come si manifesta l'idea in queste altre tradizioni di pensiero extra-filosofiche, pre-filosofiche, quasi filosofiche – come in Cina e in India? Per queste tradizioni loro utilizzano il nome generico "figura", ma si tratta di un nome che copre tutto ciò che non è un concetto.

La mia impressione è che stiano seguendo la rappresentazione classica da Vernant e Detienne, dell'opposizione tra mito e filosofia. Ciò che c'è prima della filosofia è il discorso del maestro della verità, che è un discorso trascendente, della verità dell'oracolo, assoluta, mentre dall'altro lato c'è il concetto, che è un oggetto prodotto nella discussione della *polis* democratica ed è immanente alla discussione. La parola "figura" ha uno statuto ambiguo nel testo. Se Lévi-Strauss associa la parola "concetto" all'ingegnere, il concetto di "concetto" di Deleuze e Guattari è molto diverso. Ma potrebbe non essere assurdo immaginare che questa idea di figura (in opposizione al concetto) che appare in Deleuze e Guattari definisca qualcosa simile all'opposizione tra pensiero selvaggio e pensiero addomesticato.

Sappiamo allo stesso tempo che il lavoro dell'ingegnere è del tutto teorico, perché nessuno elabora concetti dal nulla, tutto il mondo è *bricoleur*. Potrebbe esserci una tendenza verso una diminuzione del *bricolage* da parte dell'ingegnere perché può ordinare e avere i suoi strumenti su misura, mentre il *bricoleur* deve raccogliere pezzi di ciò che già esiste. L'ingegnere ordina su misura, ma deve comunque utilizzare materiali che esistono sulla faccia della terra, deve usare la tecnologia che la storia gli ha dato. L'ingegnere è quindi anche un tipo di *bricoleur*, anche se non è reciproco, non vale il contrario. Lo stesso vale per il concetto e la figura: il concetto sarebbe una specie di figura, ma la figura è il caso generale e il concetto un caso particolare.

ELSJE LAGROU - *D'altra parte è interessante ricordare che Lévi-Strauss formulerà questa idea dell'arte come modo di conoscere.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questo è un paradosso, perché afferma che la scienza è insuperabile

come conoscenza, ma allo stesso tempo afferma che se il mondo dovesse finire, se tutta la storia umana dovesse finire, ciò che rimarrebbe sarebbero le opere d'arte. Ancora una volta troviamo questa dualità. Ha un'ammirazione immensa per la scienza, ma l'arte ha un valore più elevato, ha una concezione razionalistica della scienza e del romanticismo dell'arte. Quindi entrambe queste cose coesistono nel suo pensiero: razionalismo illuministico e romanticismo.

ELSJE LAGROU - *L'arte ha il fascino di un significato che "va oltre". Quello che resta è ciò che dà il fascino all'arte, una tensione tra l'opera e il referente che lo trascende sempre. Quando la scienza ha risposto a tutto, l'arte è morta, è finita.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Eppure allo stesso tempo non è in grado di farlo a causa di questa inesauribilità del reale. L'impressione è che prima [della scienza] tutto fosse arte. Ricorda un po' l'idea di Rousseau, che gli piace così tanto, dell'uomo che inizialmente parlava attraverso la poesia e ha poi continuato a parlare in prosa. Il primo uomo ha parlato per metafora, in seguito ha cominciato a parlare letteralmente. È come se tutta la conoscenza, l'intero pensiero selvaggio, fosse artistico, mentre nel mondo moderno si fosse poi ridotto all'arte. Lévi-Strauss definisce l'arte come la riserva ecologica del pensiero selvaggio nel mondo moderno. Ciò implica il fatto che prima qualsiasi pratica fosse arte, così come "ogni giorno era il giorno dell'indigeno".

ELSJE LAGROU - *In questo senso, la differenza tra l'interpretazione dell'effetto cognitivo dell'arte in [Alfred] Gell e Lévi-Strauss attira l'attenzione. Per Gell, il piacere che dona l'opera d'arte deriva dal fatto che si è incantati dalla maestria tecnologica dell'artista che si manifesta nell'opera; non si può seguire o conoscere come quest'ultima si realizza. Per Lévi-Strauss invece l'arte produce un piacere cognitivo che dà allo spettatore un potere, oltre che di comprendere come l'artista ha realizzato l'opera, anche di immaginare le soluzioni alle quali l'artista ha dovuto rinunciare per crearla.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - È vero, ne parla ne *Il pensiero selvaggio*.

ELSJE LAGROU - *Quindi l'arte è intesa come un primo modo di gestire il mondo e produrre conoscenza su di esso, ma l'incanto deriva dal fatto che non puoi mai dominarlo completamente.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Alla fine di *L'uomo nudo* appare la questione della funzione simbolica,

quando si parla della risata e dell'improvvisa risoluzione di una scarica emotiva prodotta dalla rottura di una tensione, una tensione che si associa anche al piacere estetico. Nel caso di Gell vieni incantato.

ELSJE LAGROU - *Sei catturato.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Attraverso il labirinto... catturato dal labirinto cognitivo che l'opera d'arte offre. Per Lévi-Strauss appare più come la risoluzione di un enigma.

ELSJE LAGROU - *In Lévi-Strauss abbiamo un modello ridotto, la miniatura come un modo specifico per l'arte di costruire la sua conoscenza del mondo.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Diventi Dio. Si può far coincidere l'intuizione con la comprensione, come una piccola epifania.

ELSJE LAGROU - *Se nel caso di Gell lo spettatore diventa paziente, nel caso di Lévi-Strauss diventa doppiamente agente – ancor più dell'artista stesso, il che mostra il ruolo liberatorio della cognizione per Lévi-Strauss.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questo è un punto interessante. Per Lévi-Strauss, difatti, è lo spettatore il vero artista.

ELSJE LAGROU - *Hai citato una frase visionaria di Lévi-Strauss riguardo alla maschera che vorrei che mi commentassi: "Una maschera non è quello che rappresenta ma è soprattutto quello che trasforma, cioè quello che ha scelto di non rappresentare".*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questa frase è in *La via delle maschere*. Non ricordo esattamente il contesto. È quando [Lévi-Strauss] dice che la maschera è in realtà una trasformazione di quella. Solo che poi, trasformandosi, la maschera non rappresenta più esattamente ciò che raffigura. Questa frase ha un doppio significato. Sta chiaramente suggerendo che la maschera non ha una funzione rappresentativa: la vera relazione della maschera non è con il mostro o con lo spirito immaginario che vuole rappresentare, ma con un'altra maschera che trasforma. Ciò equivale a chiedere: il mito kayapo esprime la società kayapo o trasforma un mito bororo? Ovviamente Lévi-Strauss sta forzando la mano, è un'affermazione retorica. La maschera è un buon esempio perché,

in quella che potremmo chiamare l'ontologia lévi-straussiana, lo spirito che la maschera rappresenta non esiste. Quindi l'unica cosa che la maschera può rappresentare è un'altra maschera, perché non c'è nessun animale nella foresta che, ipotizziamo, è come quella maschera.

ELSJE LAGROU - *Penso che la resa di questa frase stia anche nel fatto che indichi una teoria non rappresentazionista delle arti amerindie.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Certo. E il mito è la stessa cosa. Il mito non è ciò che rappresenta, ma ciò che ha scelto di non rappresentare, cioè un altro mito che ha deciso di trasformare piuttosto che copiare. Questa frase è molto sottile perché si tratta di una rappresentazione negativa: la maschera non rappresenta. Trasformare è l'opposto di rappresentare. Rappresentare sarebbe quindi l'opposto di trasformare, sarebbe copiare, produrre l'identico. È come se la pura rappresentazione fosse una copia e la trasformazione fosse l'anti-rappresentazione. È come se ogni significato fosse una trasformazione, non una rappresentazione, come se fosse una teoria non rappresentativa della significazione. Perché ciò che questa maschera significa è l'altra maschera. Quando si guarda questa maschera, quello che si vede è l'altra maschera, che non c'è, non è lì.

ELSJE LAGROU - *E inoltre c'è l'idea che lo spirito non sia mai un'immagine fissa.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. E come mostra Aristóteles [Barcelos Neto] nella sua tesi di dottorato, le maschere dello Xingu non sono il volto degli spiriti, sono le maschere che gli spiriti indossano.

ELSJE LAGROU - *Lo è davvero. Le maschere degli apapaatai sono abiti che fanno per mettersi in mostra o per proteggersi.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Il volto dello spirito è uguale al nostro, per così dire. Ciò che caratterizza gli spiriti è che indossano queste maschere. Gli xinguanos non rappresentano gli spiriti, ma gli spiriti che rappresentano se stessi. Come ha detto Irving Goldman: quando i kwakiutl indossano le maschere ai festival d'inverno, non sono gli spiriti autentici, sono i rappresentanti autentici degli spiriti. Non stanno incarnando lo spirito, non è lo spirito che viene rappresentato, è la rappresentazione dello spirito che è vera o meno.

ELSJE LAGROU - *Nel contesto dell'uso sciamanico dell'ayahuasca assistiamo ad un fenomeno simile. Nel caso dei Kaxinawa, nelle visioni prodotte dal cipó, lo spirito assume sempre un'altra forma, e la trasformazione della forma, del corpo, viene descritta come un processo di togliere e mettere un altro indumento, "un altro mantello", come dicono.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Esattamente. Cambia forma come vuole.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *Ciò ha a che fare con la metodologia del "lavoro a maglia" nelle Mythologiques. Dietro lo sforzo di Lévi-Strauss per mettere a punto questa grande maglia c'è il gioco delle trasformazioni.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Il lavoro a maglia e altre forme di tessuto... il lavoro a maglia ha il solo vantaggio che la separazione tra i fili è maggiore. Perché il tessuto è fatto solo di relazioni, no? In questo modo si passa continuamente dal filo all'oggetto, senza cambiare il piano ontologico. Il lavoro a maglia è un filo che all'improvviso forma un oggetto piatto. Invece di essere monodimensionale, diventa bidimensionale semplicemente perché viene cucito, può addirittura essere tridimensionale, si può creare una sfera a maglia, il che suggerisce che non c'è differenza tra la relazione e il termine, il termine è solo una relazione molto avvolta. Penso che il mito sia la stessa cosa, viene costituito dalle sue relazioni con altri miti. Non vi è alcuna differenza tra le relazioni interne al mito e le relazioni di un mito con un altro mito. Si passa da un mito all'altro nella stessa maniera in cui si passa da un episodio all'altro all'interno del mito. Cioè il mito è fatto, all'interno, delle stesse relazioni che lo legano ad altri miti. È come il filato e il lavoro a maglia, è come se ogni oggetto del lavoro a maglia fosse un mito e i fili collegassero quegli oggetti. È solo una questione di densità: se è più denso c'è un mito, se è meno denso ci sono due miti in relazione tra loro. Ma non c'è differenza di livello tra narrativa, relazioni interne e relazioni esterne.

LUISA ELVIRA BELAUNDE - *L'idea di Lévi-Strauss come un nativo greco che viaggia tessendo una grande rete di miti attraverso le Americhe ci fa pensare a Ulisse che viaggia mentre Penelope lavora a maglia a casa. E, ovviamente, ogni notte annulla quello che ha fatto. Eppure Lévi-Strauss in questo élan, in questa sinfonia, crea un tessuto enorme.*

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO - Questa immagine di Lévi-Strauss come Ulisse e Penelope allo stesso tempo è bella. In fondo le *Mythologiques* sono un'*Odissea*. È un viaggio che l'autore compie in

tutte le Americhe, ritornando nel Brasile Centrale. E nell'ultimo libro delle *Mythologiques* o in *Storia di Lince*, ritorna alla storia dello snidatore di uccelli. È come se lui compisse l'intero viaggio e tornasse allo snidatore, al nido, a casa.

Traduzione dal portoghese di Priscilla Bitencourt Freitas con il contributo di Éden Peretta*

ELSJE LAGROU

è docente di antropologia sociale e culturale alla Federal University di Rio de Janeiro (Graduate Program of Sociology and Anthropology) e ricercatrice del National Center of Research (CNPq). Tra i suoi libri *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (*The fluidity of form: art, alterity and agency in an Amazonian society*, Topbooks, 2007); *Artes indígenas no Brasil* (*Indigenous arts in Brazil*, ComArte, 2009); con Carlo Severi ha curato *Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes ameríndias* (*Chimeras in dialogue: grafism and figuration in Amerindian arts*, 7Letras, 2014). Lagrou ha insegnato alla Federal University di Santa Catarina, alla Complutense di Madrid, all'Università di Córdoba, all'Università del Messico, all'Università di Leuven, all'École des Hautes Études, al Musée du quai Branly e all'Università di Columbia.

ELSJE LAGROU

is a Professor of social and cultural anthropology at the Federal University of Rio de Janeiro (Graduate Program of Sociology and Anthropology) and Researcher of the National Center of Research (CNPq). She is the author of *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (*The fluidity of form: art, alterity and agency in an Amazonian society*, Topbooks, 2007); *Artes indígenas no Brasil* (*Indigenous arts in Brazil*, ComArte, 2009); with Carlo Severi she edited *Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes ameríndias* (*Chimeras in dialogue: grafism and figuration in Amerindian arts*, 7Letras, 2014). Lagrou thought at the Federal University of Santa Catarina, at The Complutense of Madrid, University of Córdoba, University of México, University of Leuven, École des Hautes Études, Musée du quai Branly and University of Columbia.

LUISA ELVIRA BELAUNDE

ha svolto attività di ricerca in America Latina e ha insegnato nella Durham University (Inghilterra), nell'Istituto di Salud Colectiva (ISC/UFBA) dell'Universidad Federal di Bahia (Brasile), nell'Universidad Nazional della Colombia, nell'Universidad National Mayor di San Marcos (Perù), nella Pontificia Universidad Católica (Perù) e nel Graduate Program in Social Anthropology del Museu Nacional dell'Universidad Federal di Rio de Janeiro (Brasile).

LUISA ELVIRA BELAUNDE

has carried out research in Latin America and has taught at Durham University (England), at the Institute di Salud Colectiva (ISC/UFBA) of the Universidad Federal of Bahia (Brazil), at the Universidad Nacional of Colombia, in the Universidad Nacional Mayor of San Marcos (Peru), in the Pontifical Universidad Católica (Peru) and in the Graduate Program in Social Anthropology of the Museu Nacional of the University Federal of Rio de Janeiro (Brazil).

* Priscilla Bitencourt Freitas è dottore di ricerca in Sociologia Politica presso l'Università Federale di Santa Cartarina (Brasil). Éden Peretta – Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas – Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP (Brasil).