

NUOVI QUADERNI DEL CIRCOLO SEMIOLOGICO SICILIANO

ZOOSEMIOTICA 2.0

Forme e politiche dell'animalità

a cura di Gianfranco Marrone







Nuovi Quaderni del Circolo semiologico siciliano

ISSN 2532-862X

n. I

Collana diretta da Gianfranco Marrone

Comitato scientifico

Mohamed Bernoussi

Université de Meknes

Jean-Jacques Boutaud

Université de Bourgogne

Thomas F. Broden

Purdue University

Paolo Fabbri

Centro internazionale di scienze semiotiche "Umberto Eco"

Jorge Lozano

Universidad Complutense de Madrid

Maria Caterina Ruta

Università di Palermo

ZOOSEMIOTICA 2.0

Forme e politiche dell'animalità

a cura di Gianfranco Marrone

© 2017 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari



Dipartimento Culture e Società



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

DISCUI
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE,
STUDI UMANISTICI E INTERNAZIONALI:
STORIA, CULTURE, LINGUE, LETTERATURA, ARTI, MEDIA

Questa pubblicazione è stata realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo - Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali: Storia, Culture, Lingue, Letterature, Arti, Media (DISCUI)



fondazione Ignazio Buttitta



circolo
semiologico
siciliano



Centro
Internazionale
di Scienze Semiotiche
UMBERTO ECO



Progetto grafico

Francesco Mangiapane

Redazione

Alice Giannitrapani, Ilaria Ventura Bordenca

Impaginazione

Francesco Mangiapane, Emiliano Battistini, Davide Puca

Stampa

Officine Tipografiche Aiello & Provenzano S.r.l., Bagheria (PA)

In copertina

Gorilla time di Rob Schreckhise

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

Zoosemiotica 2.0 : forme e politiche dell'animalità / a cura di Gianfranco Marrone. – Palermo : Museo Pasqualino, 2017.

(Nuovi quaderni del Circolo semiologico siciliano ; 1)

ISBN 978-88-97035-26-8

1. Animali – Linguaggio.

I. Marrone, Gianfranco.

156.36 CDD-23

SBN Palo301591

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

INDICE

Introduzione GIANFRANCO MARRONE	13
SEZIONE I - UOMO E ANIMALI	19
Bestialità: culture animali GIANFRANCO MARRONE	21
The “unlike animals” syndrome: semiotics and speciesism DARIO MARTINELLI	37
Enunciazione animale Riflessioni a partire dallo sguardo FRANCESCO MARSCIANI	55
Il cane di Trieste MARIA PIA POZZATO	67
Il coniglio: buono da mangiare o da coccolare? FRANCESCO MAZZUCHELLI	77
The animal threads among the Wixaritari EDUARDO CHÁVEZ HERRERA	95
Human and horse: companion species BARBARA GHIRINGHELLI	109
Il ritmo degli asini SIMONE VALITUTTO	121
SEZIONE II - CONTROVERSIE TEORICHE	129
Expression animale et énonciation Pour une approche graduelle des opérations énonciatives DENIS BERTRAND	131
On the logic of animal umwelten The animal subjective present, or zoosemiotics of choice and learning KALEVI KULL	143
Animalità, umanità, cultura, vita A margine della discussione tra antropologi socioculturali ALESSANDRO MANCUSO	157
Zoologia, musica, linguaggio SERGIO BONANZINGA	177

Per un concetto di animalità Il caso della fotografia FELICE CIMATTI	197
Il silenzio: corda tesa tra animalità e umanità LEONARDO CAFFO	219
La nouvelle linguistique animale PAULINE DELAHAYE	229
Zoosémiotique et anthroposémiotique: une rupture abyssale WALDIR BEIVIDAS	237
“L’animalité est le logos du monde sensible” Expression animale et expression humaine depuis Merleau-Ponty LUCIA ZAIETTA	247
Umanizzazione, animalizzazione, automatizzazione Dalla dottrina delle segnature alla zoosemiotica TOMMASO GUARIENTO	255
SEZIONE III - POLITICHE E DIRITTO	267
Referendum e democrazia diretta negli animali umani e non-umani Razionalità ecologica vs razionalità linguistica ANTONINO PENNISI	269
<i>Bestia ridens</i> Autoironie dell’umano tra bestiari musicali e diritti naturali STEFANO JACOVIELLO E MARIO RICCA	291
Attenti al cane Dalla bestia da soma alla personalità giuridica GIUDITTA BASSANO	327
Elementi di retorica antispecista MATTEO MESCHIARI	341
Sul selvaggio interno: il “bambino moralmente abbandonato” nei primi anni del regime fascista PIERLUIGI CERVELLI	353
Animalité et humanité dans le droit des successions sous l’Ancien Régime ARNAUD PATURET	361

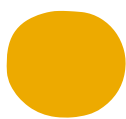
SEZIONE IV - CULTURE ALIMENTARI..... 373

- De-ontologizzare l'umano per incontrare l'animale 375
Per una dietetica della cura
NICOLA PERULLO
- La cultura alimentare degli animali non-umani 385
ROSALIA CAVALIERI
- Le relazioni tra umani e animali nella comunicazione del pet food 395
GIULIA CECCHELIN E ROBERTA BARTOLETTI
- Per favore, non chiamatelo cibo per cani 409
DARIO MANGANO
- Ristoranti bestiali 425
ALICE GIANNITRAPANI
- Altri cibi 437
Il packaging degli alimenti *veg*
ILARIA VENTURA BORDENCA

SEZIONE V - LETTERATURA, ARTI E MEDIA..... 451

- Animali comprimari e protagonisti nell'opera di Cervantes 453
MARIA CATERINA RUTA
- Le *Voces variae animatum* nel Medioevo 465
PATRIZIA LENDINARA
- I re animali nelle fiabe di Pitrè: nomi o sostanze? 479
MARINA CASTIGLIONE
- Evoluzione partecipativa delle specie nella nuova antropologia
e nelle arti 495
TIZIANA MIGLIORE
- La Grande Orchestra degli Animali 511
EMILIANO BATTISTINI
- The influence of the animal world in human equipment design 527
BENEDETTA TERENCEZI
- Hic sunt leones* 541
Note sul testo di commento di un documentario naturalistico
NUNZIO LA FAUCI E SARA GROISMAN

Smoking animals American tobacco advertisement in the late nineteenth and early twentieth centuries FRANK JACOB	557
<i>They think the world of you</i> Analisi di un romanzo di J.R. Ackerley FRANCESCO MANGIAPANE	569
Anime <i>animalier</i> BIANCA TERRACCIANO	595
Zoosemiotica dei Pokémon BRUNO SURACE	609
Dall'animale alla bestia, andata e ritorno SIMONA STANO	621
APPENDICE	629
Inattese Metamorfosi. L'abito corporale e il suo invisibile Per una installazione etnografica VINCENZO PADIGLIONE E ROSARIO PERRICONE	631



ANIMALITÀ, UMANITÀ, CULTURA, VITA

À MARGINE DELLA DISCUSSIONE TRA ANTROPOLOGI SOCIOCULTURALI

Alessandro Mancuso

1. INTRODUZIONE

La questione dei rapporti tra umanità e animalità percorre tutta la storia dell'antropologia, sia fisica che socioculturale. Essa, si può osservare banalmente, chiama in causa il modo di intendere il suo oggetto specifico, l'essere umano e gli esseri umani. Fino a pochi decenni fa, anche tra gli antropologi ha generalmente prevalso l'idea che, sebbene gli esseri umani siano una specie animale, *Homo sapiens*, l'umanità sia contraddistinta da caratteri non solo di unicità ma di vera e propria eccezionalità e trascendenza rispetto a tutto il resto delle specie animali e anche, sebbene parzialmente, al resto del mondo naturale. A questo presupposto, e più in generale a ciò che implica rispetto alla collocazione dell'umanità nel mondo, ci si è riferiti, in quelle correnti della filosofia novecentesca e tra quegli antropologi che hanno espresso una forte critica dei suoi effetti, con vari termini: umanesimo (ad es. Lévi-Strauss 1964b, 1971, 1978, 1984, Heidegger 199511; Marchesini 2014), antropocentrismo (ad es. Ingold 1988, 1994; Daston, Mitman, eds., 2005; Descola 2005), macchina antropologica (Agamben 2002).

Anche gli antropologi che hanno espresso questa critica condividono, sebbene con alcuni importanti distinguo rispetto al neodarwinismo ufficiale, una complessiva accettazione delle teorie evoluzioniste post-darwiniane sul processo di ominazione. Vi è inoltre un notevole consenso in antropologia sul fatto che solo con l'*Homo sapiens* si sono manifestati nel regno animale fenomeni come un linguaggio che permette la comunicazione e la rappresentazione simboliche delle informazioni, il pensiero riflessivo, l'autocoscienza, e che la loro influenza sul comportamento degli esseri umani ha permesso lo sviluppo di una serie di creazioni e di prodotti materiali diversificati che non ha equivalenti tra le altre specie. Ma, come si è prima detto, a questi convincimenti, si è spesso unita l'idea – anche tra coloro che si sono ritenuti immuni dall'assunto, di matrice aristotelica, che le facoltà proprie dei “veri” esseri umani (le quali non risiedono dunque nella comunanza di apparenza corporea) li rendano più perfetti del resto degli esseri “animati” e “viventi” (o da quello, di

matrice biblica, che solo l'uomo sia, tra tutte le creature, fatto a immagine e somiglianza di, e quindi più prossimo a, una divinità onnipotente, perfetta e trascendente) – secondo la quale questi fenomeni, che caratterizzano il comportamento e la vita sociale degli esseri umani, li pongano in una posizione di distinzione e preminenza ontologica rispetto al resto della natura.

Ne consegue che solo gli organismi umani (o determinate associazioni e organizzazioni formate esclusivamente da essi) vanno considerati soggetti e persone, titolari di diritti, doveri e libertà, e che solo alle relazioni tra di essi, dunque, va riconosciuto un carattere intersoggettivo e interpersonale che rende le società composte da essi, e unicamente da essi, delle società *sui generis*.

Da questo punto di vista, il mondo non umano nel suo insieme e le relazioni che gli esseri umani intrattengono con esso sono stati generalmente considerati dagli antropologi soprattutto sotto il profilo dei vincoli naturali che pongono alla loro (degli esseri umani) vita in quanto organismi o invece come materia che essi rendono significativa. È in questo modo, e non in altri, che il mondo non umano, e quello dei viventi, in particolare sono generalmente entrati nello studio delle relazioni sociali degli esseri umani: come “contesto” o “ambiente” di queste ultime, o come loro potenziale “materiale significante”, ma non come loro parte integrante.

Una profonda messa in discussione del consenso, anche tra i praticanti dell'antropologia socioculturale, sui punti a cui si è prima fatto riferimento è stata innescata da almeno due processi concomitanti: a) il ripensamento della valenza di quelle concezioni e pratiche, diffuse in molti dei gruppi umani studiati dagli antropologi, in cui, a giudizio anche di questi ultimi, emerge una “visione del mondo” (Pina Cabral 2016) in cui non solo gli altri esseri viventi ma anche molti di quelli che, secondo la biologia moderna, apparterebbero all'ambito dei fenomeni puramente fisici, possono spesso essere integrati nello stesso “regime di socialità” (Descola 2005) a cui partecipano gli esseri umani ed essere percepiti e riconosciuti come persone; b) un'accresciuta riflessione preoccupata sulle radici e sui possibili rimedi di fronte all'aggravarsi di una crisi ecologica di dimensione planetaria.

Nel prosieguo di questo scritto, dopo un esame di quello che mi sembra uno dei primi momenti dell'attuale ripensamento in antropologia della questione dei rapporti tra animalità e umanità, costituito da due testi di Ingold pubblicati tra la fine degli anni Ottanta e la prima metà dei Novanta, mi soffermerò su uno degli aspetti della sua critica, ossia la tendenza, soprattutto nell'antropologia statunitense novecentesca, a identificare nella somma di “istruzioni” fornite da “geni e cultura” le basi che orientano l'adattamento dei comportamenti degli esseri umani nel loro ambiente di vita. Mi concentrerò in particolare su due figure di spicco di tale tradizione di studi: Kroeber e Geertz. Terminerò la mia esposizione indicando brevemente alcuni spunti per lo sviluppo di un'antropologia che “torni alla vita” (Ingold 2011) e vada “oltre l'umano” (Kohn 2013) offerti da un tema di riflessione ricorrente nell'opera di Lévi-Strauss: quello, di ispirazione rousseauiana, secondo cui un primordiale

sentimento d'identificazione, la "pietà", unisce gli esseri umani con tutti gli altri viventi¹.

2. ESSERE UMANI COME APPARTENENZA A UNA SPECIE E COME CONDIZIONE

Nel 1986 si svolse a Southampton il World Archeological Congress. Uno dei temi principali del congresso, che oltre agli archeologi aveva riunito antropologi, filosofi, biologi e semiotici per discuterne in una prospettiva marcatamente interdisciplinare, fu "Cultural Attitudes to Animals, including Birds, Fish and Invertebrates". Il tema fu articolato in quattro argomenti, ognuno trattato in una sessione a parte: "What is an animal", "The Appropriation, Domination and Exploitation of Animals", "Semantics of Animal Symbolism", e "Learning from Art about the Cultural Relationships between Humans and Animals". Ne risultarono quattro volumi (Ingold, a cura di, 1988; Clutton-Brock, a cura di, 1989; Willis, a cura di, 1990; Morphy, a cura di, 1990). Affrontare la questione formulata nel titolo del primo argomento fu considerato un passo preliminare per la discussione del tema generale; infatti, come spiega Ingold nella sua introduzione a *What is an Animal*:

Come possiamo raggiungere una comprensione comparativa delle attitudini culturali umane verso gli animali se la stessa concezione di cosa potrebbe essere un animale, e per implicazione di cosa significa essere umano, è essa stessa culturalmente relativa? (1988, p. 1, traduzione mia).

Alcuni dei contributi al volume (tra cui Sebeok 1988) impostarono la discussione del tema principale concentrandosi sul tentativo di definire la specificità della vita animale rispetto a quella di altri organismi viventi, senza dunque dovere esplicitamente trattare né la questione dei rapporti tra umani-

¹ Non tratterò invece, se non marginalmente e per aspetti limitati, alcune delle posizioni più note e recenti, del dibattito tra gli antropologi socioculturali, come quelle di Descola e Ingold che hanno in ogni caso riguardato innanzitutto il ripensamento dei rapporti tra umano e non umano nel caso del primo, e di quelli dell'idea di vita e di vivente nel caso del secondo – sebbene in entrambi i casi esse abbiano preso avvio proprio da una riflessione sulle relazioni sociali tra uomini e animali tra le popolazioni in cui questi studiosi hanno condotto la loro ricerca sul campo e, più in generale, sui rapporti concettuali tra umanità e animalità. Nemmeno potrò affrontare quella, oggi intensamente discussa dentro e fuori l'antropologia, di Viveiros de Castro (2014, 2017), sebbene in questo caso la questione dei rapporti tra umanità e animalità vi occupi un posto centrale: ciò richiederebbe un confronto, impossibile in poche pagine, tanto con l'etnologia amazzonica quanto con la sua possibile "esplicazione", per usare le parole dell'antropologo brasiliano (Viveiros de Castro 2014), alla luce di un suo apparentamento con la filosofia di Deleuze e Guattari e con il modo in cui egli presenta e seleziona le posizioni (nell'antropologia come in filosofia, scienze cognitive e in biologia) con cui polemizza, escludendo la considerazione di altre che sarebbe stato più azzardato inserire in uno schema di netta contrapposizione ontologica tra "naturalismo" e "multiculturalismo" moderni e "multinaturalismo amerindiano".

tà e animalità, né l'assunto che le diversità culturali tra gli uomini giocassero un ruolo importante nell'informare le diversità di attitudini e di relazioni tra uomini e animali. Tuttavia, nella maggior parte dei testi restanti, gli autori si erano dovuti confrontare con una contraddizione che derivava:

dalla propensione a oscillare tra due approcci piuttosto differenti alla definizione dell'animalità: come un dominio o 'regno' che include gli umani; e come uno stato o una condizione, opposta all'umanità. Secondo il primo approccio, il genere umano (*humankind*) è identificato con il taxon biologico *Homo sapiens*, uno dell'immenso numero di specie che abitano la terra, connesse sinchronicamente in una rete complessa di interdipendenze ecologiche e diacronicamente dalla genealogia dell'evoluzione filogenetica che le ingloba tutte. [...] Il processo del "divenire umano" [...], sebbene comporti una sequenza unica di innovazioni morfologiche e di comportamento, non è un movimento che porta fuori dall'animalità, ma un'estensione delle sue frontiere (*ibidem*, pp. 4-5).

Tuttavia,

seguendo il secondo approccio, il concetto di animalità è stato impiegato per caratterizzare un modo di essere (*state of being*) altrimenti noto come 'naturale', in cui le azioni sono innescate da moti innati emozionali non disciplinati dalla ragione o da un senso di responsabilità. In tal modo, questo concetto è stato esteso per descrivere la condizione immaginata degli esseri umani 'allo stato grezzo' non ancora toccata dai valori e dai *mores* della cultura o civilizzazione. 'Diventare umano' equivale dunque al processo di inculturazione al quale tutti i bambini della nostra specie sono sottoposti nel loro passaggio verso la maturità e che – secondo l'antropologia dei primordi – l'intera specie è destinata ad intraprendere nel suo ineguale passaggio verso la civilizzazione. Questa visione di un'umanità emergente – come un superamento piuttosto che un'estensione dell'animalità intrinseca – sottintende i tentativi di molti antropologi del XIX secolo di ricostruire la 'natura umana' come piedistallo universale per ogni successiva evoluzione sociale e culturale (*ibidem*).

Ingold sostiene qui che l'antropocentrismo non consiste tanto nell'idea che nella specie umana vi siano caratteristiche, come il linguaggio e il pensiero proposizionale, che la rendono unica tra le specie animali: ogni specie, da questo punto di vista ha proprietà che la rendono unica e differente rispetto alle altre. Esso si manifesta invece quando si pone una gerarchia per cui le proprietà che contraddistinguono la specie umana la rendono in assoluto superiore alle altre specie viventi. L'antropologo britannico si spinge qui al punto da fare un'affermazione che forse, alla luce dell'evoluzione successiva del suo pensiero antropologico (ad es. Ingold 2011), non rifarebbe oggi usando gli stessi termini, e che sembra in parte opporsi alla tesi presentata da Geertz in *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo* (vedi *infra*) e avvicinarsi invece a certe considerazioni di Lévi-Strauss contenute ad esempio in *Razza e storia* (1952, poi in Lévi-Strauss 1978):

Può essere vero che gli esseri umani siano contraddistinti da un livello di complessità interna cognitiva non raggiunta altrove nel regno animale, ma proprio a causa della libertà dai vincoli ambientali che conferisce loro, essa è controbilanciata da una semplicità corrispondente nel campo delle loro relazioni sociali ed ecologiche esterne. Così, a fronte di tutte le loro abilità cognitive, l'organizzazione sociale di molte popolazioni di cacciatori-raccoglitori è alquanto rudimentaria rispetto a quella di molti animali non umani. Una reale complessità nelle società umane va di pari passo con l'emersione di differenziali di potere e della repressione dell'autonomia personale (*ibidem*, p. 10).

Ingold argomenta inoltre, contro la posizione secondo cui certi animali sarebbero dotati di un pensiero rappresentazionale che solo a causa della mancanza di linguaggio non può essere espresso pubblicamente, che solo le caratteristiche peculiari del linguaggio umano rendono possibile l'aver dei pensieri dotati di un contenuto concettuale. Assumendo una posizione in parte accostabile a quella di chi (cfr. Gibson 1993, Pina-Cabral 2016) ha sostenuto l'esigenza di distinguere tra coscienza intenzionale (che sarebbe presente in molti animali non umani) e pensiero proposizionale (che sarebbe invece un prodotto peculiare dello sviluppo del linguaggio umano), egli sostiene che molti animali, potendo essere considerati agenti con una coscienza intenzionale, vanno considerati persone, così come si verifica tra molte popolazioni studiate dagli etnologi. Una simile valutazione apre le porte per un superamento di un atteggiamento antropocentrico senza per questo cadere in ciò che generalmente (e spesso genericamente) è stato indicato come "antropomorfismo".

Nel 1994 Ingold ha ripreso e ulteriormente sviluppato molte di queste idee in un contributo, intitolato "Humanity and Animality", scritto per un grande compendio enciclopedico di antropologia (più di 1100 pagine) da lui stesso curato (Ingold 1994, a cura di). Anche qui egli sostiene che l'antropologia ottocentesca e novecentesca, nella sua ambizione di essere la disciplina il cui oggetto di studio è l'umanità nei suoi diversi aspetti, ha assunto, cercando di combinarli, due modi differenti di concepirla, entrambi tuttavia connessi al modo di concepire gli animali.

Secondo il primo, diffusosi in biologia dopo la ricezione della teoria darwiniana dell'evoluzione, gli esseri umani (*human beings*) sono una specie animale, *Homo sapiens*, e l'umanità è composta dall'insieme degli individui di questa specie; secondo l'altro, ereditato dalla filosofia europea e dalla tradizione ebraico-cristiana, l'essere umano (*being human*), l'umanità, è invece considerato una condizione, definita da proprietà uniche che non solo la distinguono ma la contrappongono all'animalità: "essere umano" è "non vivere" come un animale, ed essere un animale è mancare di quelle peculiari caratteristiche che, tra gli esseri viventi, contraddistinguono "l'essere umano". Queste caratteristiche consentono agli esseri umani di trascendere il loro "stato di natura" originando le culture e civiltà, facendo così della condizione umana una condizione morale che si contrappone alla loro condizione fisica di animalità,

rendendo così ogni individuo umano una “persona” differente dalle altre. Da questo punto di vista,

è la cultura ad assicurare l'identità dell'essere umano non in quanto organismo biologico, ma come soggetto morale. [...] Il mio essere persona (*personhood*) è dunque inseparabile dalla mia appartenenza a una cultura, ed entrambi sono ingredienti cruciali del mio essere umano (Ingold 1994, p. 23, traduzione mia).

Conciliare questi due modi di concepire il rapporto tra umanità e animalità, mantenendo nel contempo un'unitarietà di principi teorici, è stato costantemente fonte di dilemmi per gli antropologi, come testimonia la stessa separazione, fino all'incomunicabilità, tra antropologia fisica e antropologia socioculturale.

Secondo Ingold, è proprio intorno al problema di come considerare unitariamente gli esseri umani in quanto organismi e in quanto persone che gli approcci della biologia e dell'antropologia neodarwiniane e dell'antropologia socioculturale entrano in maggiore tensione.

Per risolverla, secondo quanto egli argomenterà nei suoi lavori posteriori (Ingold 2000, 2001, 2011), occorre superare sia la particolare visione della vita, dei processi evolutivi e dei rapporti tra organismi e ambiente elaborata dai neodarwinisti, sia la nozione di cultura e di modelli culturali come complesso di istruzioni che orientano il comportamento; secondo questo punto di vista, dominante in gran parte dell'antropologia statunitense del Novecento, i “codici culturali”, come il codice genetico, sono da considerare preesistenti e autonomamente dati a prescindere dallo sviluppo ontogenetico degli individui in ambienti particolari plasmati dalla storia passata del complesso delle relazioni ecologiche. Solo sbarazzandosi di una concezione del comportamento umano come principalmente orientato, nello svolgimento del percorso di vita degli individui, dalla somma di “istruzioni” genetiche e culturali che preesistono ad esso, e invece assumendo che ciò che in tale percorso questi ultimi “ereditano” è in prima istanza, l'ambiente di vita e di relazioni, tanto ecologiche quanto sociali, in cui cresceranno, si potrà pervenire a una prospettiva unitaria in grado di cogliere il carattere fondamentale ecologico dei processi della vita umana, in questo non dissimile a quella degli altri animali, e di ogni altra entità vivente.

3. LA CULTURA COME FENOMENO EMERGENTE CON HOMO SAPIENS

Come si è detto, secondo Ingold, il concetto di cultura è uno di quelli che bisogna sottoporre a un ripensamento radicale, se si vogliono superare molti paradossi in cui sono incorsi gli antropologi nel pensare i rapporti tra umanità e animalità, con effetti importanti di distorsione antropocentrica anche rispetto al loro modo di impostare studi e ricerche sul campo, informate dai principi dall'osservazione partecipante, che includessero nei temi d'indagine le relazioni tra uomini e altri esseri umani.

Si deve soprattutto all'antropologia della prima metà del Novecento in poi, la diffusione dell'idea che molte delle peculiarità della mente e del pensiero umani, in quanto fenomeni che dipendono dalla particolare organizzazione dei cervelli tra gli individui della specie *Homo sapiens*, siano prerequisiti per lo sviluppo di quel campo specifico di conoscenze, norme, valori, habitus, trasmessi e acquisiti dai propri conspecifici per via non genetica e orientanti la cognizione e il comportamento umano, che nel loro complesso formano il contenuto concettuale delle definizioni del termine "cultura" avanzate da Tylor in poi, e spesso riproposte anche di recente nei testi d'introduzione all'antropologia (ad es. Eriksen 2001, p. 9, cit. in Hurn 2012, p. 28).

Quest'idea è stata strettamente correlata a quella secondo cui la diversità empiricamente riscontrabile sul piano della cultura, retroagendo sulle forme del pensiero e della cognizione, le plasmi secondo forme notevolmente particolari e variabili, fino al punto che può diventare arduo, se non impossibile, identificare una loro forma universale astratta dalle determinanti culturali da cui esse sono informate. Secondo Remotti, si può anzi affermare che:

la funzione un tempo svolta da concetti sostanzialmente religiosi come anima e spirito – quella cioè di rendere l'essere umano una realtà qualitativamente distinta nel regno animale – è stata svolta più di recente e in modo più laico (con l'affermazione delle scienze umane e sociali) dalla nozione di cultura (2011, p. 60).

Si può forse ravvisare la più emblematica formulazione delle due idee prima esposte nella concezione di Kroeber, esposta nel celebre saggio su *Il superorganico* (1917, in Kroeber 1974, pp. 39-92), che solo nella specie umana il processo di evoluzione filogenetica abbia fatto apparire quelle precondizioni biologiche che hanno permesso l'emersione della cultura come livello superiore, "superorganico" appunto, di organizzazione della realtà. Scrive ancora Remotti,

per Kroeber prima l'evoluzione biologica porta a compimento la sua opera – nel senso che produce la realtà organica che noi stessi [membri della specie *Homo sapiens*] siamo – e poi su questa s'innesta l'evoluzione culturale. L'esteriorità della cultura è, per Kroeber, non solo separazione di piani, ma anche distinzione di processi evolutivi (Remotti 2011, p. 13).

Secondo l'impostazione di Kroeber, dopo che la specie umana è comparsa, la sua evoluzione è avvenuta e anche oggi avviene secondo principi determinati dal piano della cultura, un piano sovraordinato rispetto a quello della realtà organica dell'*Homo sapiens* originatasi, questa sì, dai meccanismi dell'evoluzione biologica. Da questo punto di vista, le variazioni tra gli organismi individuali umani continuano evidentemente a prodursi anche oggi; tuttavia, i processi della loro selezione e diffusione nel tempo non sono più mediati dai meccanismi dell'evoluzione biologica, ma da quelli dell'evoluzione culturale; ciò rende gli uomini unici tra le specie animali e fa sì che il loro divenire e

diversificarsi avvengono secondo modalità qualitativamente diverse da quelle che hanno accompagnato la “storia naturale” di questi ultimi – un’idea, come notato da Ingold (1988, 2000, 2001) secondo cui bisogna distinguere tra evoluzione biologica e “storia” degli esseri umani, e che pone le popolazioni umane “primitive”, generalmente assimilate a quelle che vivono di “caccia e raccolta” in una posizione di cerniera tra la prima e la seconda.

Sarebbe scorretto sostenere che nell’antropologia statunitense contemporanea a Kroeber la questione della retroazione dell’evoluzione culturale sui meccanismi della “storia naturale” dei viventi e, più in generale, del mondo non umano, non sia stata trattata: basti pensare a tutte le indagini e i dibattiti riguardanti la storia dei processi di domesticazione e di controllo degli uomini sull’ambiente non umano e, correlativamente, i vincoli ecologici e la loro interazione con i processi della cultura. È stato tuttavia suggerito (ad es. Lestel 2004) che essa sia stata trattata da un punto di vista decisamente e unilateralmente antropocentrico.

In una considerazione di questo tipo, indubbiamente motivata da un’aumentata consapevolezza della pervasività di questo punto di vista nel pensiero moderno, non va però dimenticato come ai tempi di Kroeber non solo le problematiche scientifiche, etiche e politiche che l’aggravarsi su scala globale delle crisi ambientali ha da qualche decennio riproposto all’attenzione pubblica non fossero all’ordine del giorno, ma anche come, in questo senso, in cima all’agenda dell’antropologia statunitense vi fosse il problema di fondare una prospettiva sulle diversità umane che si lasciasse definitivamente alle spalle e dimostrasse l’insostenibilità, prima di tutto nelle comunità scientifiche, di ogni sua spiegazione in base a teorie di determinismo razziale o di supremazia intellettuale e morale della “cultura o civiltà” (nel senso di Tylor) occidentale contemporanea, su tutte le altre.

In ogni caso, è solo nella seconda metà del Novecento che nell’antropologia socioculturale l’idea di una evoluzione culturale che, pur innestandosi sui meccanismi dell’evoluzione biologica di cui *Homo Sapiens* sarebbe originariamente il prodotto, non retroagisce su di essa, è stata messa in discussione e superata.

“L’impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo” di Geertz (1966, in Geertz 1987) e *Razza e cultura* di Lévi-Strauss (1973, in Lévi-Strauss 1984) sono probabilmente da considerarsi in questo senso due dei saggi più noti in cui si espone la critica di quest’idea, offrendo dei contributi importanti e innovativi, soprattutto per l’epoca in cui sono stati pubblicati, a una visione più complessa (e aggiornata rispetto alle conoscenze dei risultati della biologia e della paleoantropologia disponibili in quel momento) dei rapporti tra i meccanismi dell’evoluzione biologica e quelli dell’evoluzione culturale, nonostante tale apporto venga raramente riconosciuto non solo da chi ha più di recente ripensato i termini della questione in antropologia (ad es. Ingold 2001), ma anche da chi se ne è occupato dal punto di vista dello sviluppo della “facoltà di linguaggio” (ad es. Ferretti 2015, in particolare pp. 106-109).

4. CULTURA, CULTURE E ANIMALI NON UMANI

È risaputo come lo stesso Kroeber, nell'ultima parte della sua vita, ritenne indifferibile l'esigenza di pervenire a una più precisa definizione del concetto di cultura che potesse permettere di sviluppare una teoria più articolata della varietà dei comportamenti umani. Già nel suo tentativo di presentare un quadro sistematico dell'antropologia, egli scriveva:

la cultura comprende tutte quelle attività e prodotti non fisiologici dell'uomo che non sono riflessi automatici e istintivi. A sua volta questo significa, in termini biologici e psicologici, che la cultura consiste di attività condizionate o apprese (più i risultati concreti di esse); e l'idea di apprendimento ci riporta di nuovo a ciò che è trasmesso socialmente, quel che è ricevuto per tradizione, quel che "è acquisito dall'uomo in quanto membro di una società". Così forse, il *come si realizza* è più caratteristico della cultura di ciò che essa è (Kroeber 1983, p. 237, ed. or. 1948).

Dopo il lavoro, scritto con Kluckhohn (Kluckhohn, Kroeber 1952, trad. it. 1972), in cui egli provò a fare il punto sulla questione, gli antropologi hanno continuato a discutere sullo status scientifico del concetto di cultura. Soprattutto negli ultimi decenni, è cresciuta la schiera di quelli (ad es. Abu-Lughod 1991, Trouillot 2003) che hanno messo in discussione non solo l'idea che esso si riferisca a un campo di fenomeni ontologicamente unitario e distinguibile da altri, ma la sua stessa utilità scientifica.

Fra loro si possono annoverare chi, come Descola (2005) e lo stesso Ingold (2000, 2001), ha argomentato come da questa critica discenda quella di un'oggettività della distinzione ontologica tra natura e cultura sia nella realtà che nell'organizzazione concettuale della cognizione umana. Questa distinzione avrebbe avuto, tanto sul piano scientifico quanto su quello etico-politico, pesanti e spesso negative conseguenze, ostacolando lo sviluppo di un approccio ecologico alle relazioni tra gli uomini, i viventi e l'ambiente comune in cui si svolgono i processi vitali; questi, inoltre, non devono essere considerati solo processi "organici", ma processi che si sviluppano in continuazione nel mondo proprio per mezzo della tessitura di queste "trame relazionali" (Ingold 2011).

In altri casi, vi è stato piuttosto il tentativo di reinterpretare il referente del termine "cultura" come totalità dei sistemi di simboli significanti, anche se ovviamente ciò ha dato luogo a continue controversie intorno ai rapporti e alle interconnessioni tra questi sistemi, il loro grado di assimilazione ai linguaggi umani verbali, il modo di intendere le relazioni dei segni con ciò che significano, i loro nessi con la gamma dei comportamenti umani e con le caratteristiche della socialità e della vita sociale umana.

Non è neppure il caso di accennare qui ai termini di questo enorme dibattito, ormai pluridecennale, tra i praticanti delle scienze umane. Tuttavia, va sottolineato che è diventato sempre più evidente che l'assumere che la cultura sia un tratto peculiare della "natura" degli esseri umani, e che solo questi siano "animali culturali", dipende dalla maniera di definirla. Inoltre, vi è oggi

un'accresciuta consapevolezza della stretta interconnessione tra il modo di intendere la nozione di cultura e quello di intendere i processi vitali e la nozione di ambiente.

Nonostante i grandi sconvolgimenti che gli studi di etologia e sulla cognizione animale, non solo tra i primati o i mammiferi (ad es. Lestel 2001, 2004; de Waal 2016), hanno portato rispetto alla concezione cartesiana degli animali come macchine il cui comportamento sarebbe guidato meccanicamente da istinti programmati nella reazione agli stimoli, sussiste un notevole consenso sul fatto che non solo, come è evidente, nessun animale parla, ma anche, sebbene in questo caso l'accordo sia meno generale, che la comunicazione e la produzione di rappresentazioni simboliche, nel senso di Peirce, siano oggi una caratteristica unicamente presente tra gli individui della specie umana (cfr. Ingold 1988, Deacon 2001, Corbey 2005, Hublin 2007). Le definizioni di cultura che si incentrano sul ruolo che nella sua formazione hanno i simboli tendono quindi a ritenere che il campo di fenomeni da cui è costituita si sviluppi soprattutto, se non unicamente, nel corso dell'evoluzione umana e che, in ogni caso, bisogna distinguere tra la cultura umana e forme di "protoculturale" animale (Remotti 2011).

Se si adottano altri concetti di cultura la situazione può cambiare. Lestel (2001, pp. 108-109) cita uno studio del 1978 di due primatologi, McGrew e Tutin, che, proprio facendo riferimento alle sei condizioni che, secondo Kroeber, devono darsi per diagnosticare la presenza di cultura (emersione di comportamenti nuovi tra i membri una specie, loro disseminazione dall'individuo innovatore all'interno di un gruppo di conspecifici, loro standardizzazione e adozione duratura, diffusione mediante trasmissione tradizionale intergenerazionale), e integrandoli con l'evenienza di due ulteriori condizioni, ossia che i comportamenti non riguardino la sfera della sussistenza e che si sviluppino in un ambiente naturale (ossia in assenza di un'influenza umana sensibile) in cui si concludeva che tra certe popolazioni di scimpanzé esistono particolari "culture" che li distinguono dalle altre popolazioni.

Negli ultimi decenni, il dibattito su come vadano intesi i processi culturali, ai fini di un loro possibile studio tra i viventi non umani, ha raggiunto anche l'etologia, soprattutto quella riguardante i primati non umani (Lestel 2001, de Waal 2002, Boesch 2011, Hurn 2012).

Tuttavia, anche in questo campo si è fatta strada l'idea che, quantunque le risposte a questo problema possano essere di grande rilevanza per una migliore comprensione dei processi dell'evoluzione dei viventi, come anche dei meccanismi cognitivi e dell'apprendimento del comportamento, sia necessario sviluppare indagini e strumenti concettuali e metodologici in grado di cogliere aspetti della vita relazionale dei viventi che al contrario restano poco comprensibili facendo semplicemente ricorso alla contrapposizione tra comportamenti istintivi e comportamenti culturalmente appresi.

L'attenzione per questi aspetti risulta particolarmente rilevante quando si tratta di analizzare le relazioni che nel tempo hanno legato la vita di *Homo*

sapiens e quella degli altri viventi e converge con la proposta, tra diversi antropologi contemporanei, di un'antropologia che sia "riportata alla vita", ossia che abbia come suo scopo principale ripensare che cosa sia, in primo luogo (ma non unicamente) tra gli esseri umani, l'"essere vivo" (Ingold 2011), o, ancora, di "un'antropologia oltre l'umano" (Kohn 2013) e di una "etnografia multi-specie" (Haraway 2008; Kirksey, Helmreich 2010; Tsing 2015) che vadano oltre l'antropocentrismo che ha segnato in passato la disciplina, e siano in grado, analogamente a ciò che i lavori degli antropologi socioculturali sono stati capaci di fare per ciò che riguarda la possibile varietà di relazioni tra gli esseri umani, di integrare gli altri viventi nello studio di come differenze e somiglianze tra "noi" e "gli altri" (ad es. Remotti 2009²) si intessono dinamicamente e reciprocamente nei loro mondi relazionali.

5. L'UOMO COME "ANIMALE INCOMPLETO"

Nel prologo a una delle raccolte di sue saggi, *Being Alive* (2011), Ingold scrive:

l'antropologia, a mio parere, è un'investigazione continua e disciplinata su condizioni e potenziali della vita umana. [...] Il mio lavoro, nell'ultimo quarto di secolo, è stato guidato dall'ambizione di [...] rimpiazzare la concezione finalistica e teleonomica del processo della vita con un riconoscimento della capacità della vita di superare continuamente le destinazioni generate nel suo corso. [...]. La vita, in breve, è un movimento di apertura, non di chiusura (Ingold 2011, pp. 3-4, traduzione mia).

Per esemplificare la posizione, dominante nell'antropologia novecentesca, a cui si contrappone la sua prospettiva, egli cita un'affermazione di Geertz, contenuta nel già citato saggio su "L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo" (1966), secondo cui "noi tutti cominciamo con l'equipaggiamento naturale adatto per vivere mille tipi di vita, ma finiamo con l'averne vissuta una sola" (Geertz 1987, p. 88); Ingold la commenta così: "La vita, in questa prospettiva, è un movimento verso una chiusura definitiva: un graduale riempimento con capacità e spegnimento di possibilità" (Ingold 2011, p. 3).

In questo saggio di Geertz, l'affermazione precedente è connessa alla sua caratterizzazione degli uomini come "animali incompleti", idea che, come osserva Remotti (2009³, p. 142 e sgg., 2011, pp. 136-137, cfr. Favole, Allovio 2002; Matera 2006, D'Agostino 2007) percorre diverse correnti della filosofia occidentale, fino all'antropologia filosofica novecentesca di Gehlen e Plessner.

Criticando il modello "stratigrafico" di Kroeber della cultura come livello gerarchicamente più alto di organizzazione dei fenomeni emerso sulla base della realtà organica dell'*Homo sapiens* prodotta dall'evoluzione biologica, Geertz scriveva qui che:

l'uomo è, in termini fisici, un animale incompleto, non finito; ciò che lo distingue più vistosamente dai non-uomini è la quantità e la varietà di cose che deve imparare prima di poter funzionare, piuttosto che dalla sua pura abilità ad imparare

[...] noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e si perfezionano attraverso la cultura – e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari. [...] La grande capacità di apprendere dell'uomo e la sua duttilità sono state notate spesso, ma ancor più decisiva è la sua estrema dipendenza da un certo tipo di sapere: il raggiungimento di concetti, l'apprendimento e l'applicazione di sistemi specifici di significato simbolico. I castori costruiscono dighe, gli uccelli nidi, le api localizzano il cibo, i babuini organizzano gruppi sociali e i topi si accoppiano sulla base di forme di apprendimento che poggiano prevalentemente sulle istruzioni racchiuse in codice nei loro geni, e richiamate da modelli appropriati di stimoli esterni [...]. Ma gli uomini costruiscono dighe e rifugi, localizzano il cibo, organizzano i loro gruppi sociali o trovano partner sessuali sotto la guida di istruzioni codificate in diagrammi di flusso e schemi, costumi di caccia, sistemi morali e giudizi estetici: strutture concettuali che modellano talenti informi.

[...] Qui arriviamo finalmente a giustificare il titolo del presente saggio, per cui il concetto di cultura ha il suo impatto sul concetto di uomo. Quando è vista come una serie di espedienti simbolici per controllare il comportamento, di *fonti di informazione extrasomatiche*, la cultura fornisce il legame tra quello che gli uomini sono intrinsecamente capaci di diventare e ciò che in effetti sono divenuti, nella loro specificità. Diventare umani è diventare individui, e noi lo diventiamo sotto la guida di modelli culturali, sistemi di significato creati storicamente, nei cui termini noi diamo forma, ordine, scopo e direzione alla nostra vita. E i modelli culturali coinvolti non sono generali, ma specifici (Geertz 1987, pp. 90, 94, 96-97, corsivo mio).

Questa visione delle differenze tra uomini e altri animali, e della particolarità della natura umana come qualcosa che non può essere colto genericamente ma solo considerando l'insieme, potenzialmente illimitato, delle specificazioni concrete con cui si realizza attraverso il completamento culturale, è stata, soprattutto negli ultimi trent'anni, criticata da punti di vista diversi e talvolta contrapposti.

Si possono innanzitutto menzionare quelle dei simpatizzanti della psicologia evuzionista e della tesi della modularità massiva dei processi cognitivi: la visione presentata da Geertz trascurerebbe ciò che nella cognizione e nell'apprendimento dei membri della specie umana sarebbe il prodotto evolutivo di un'architettura mentale (e dunque, come sembrerebbe conseguire, di un particolare tipo di organizzazione cerebrale, anche se a questo riguardo quelle della psicologia evuzionista restano allo stato attuale mere ipotesi) peculiarmente specializzata; essa non solo pone dei vincoli istintuali di tipo propriamente cognitivo alla variabilità culturale dei comportamenti, delle "teorie native" e delle operazioni di codifica e decodifica dell'informazione sensoriale, ma non è stata fino ad oggi modificata filogeneticamente dallo sviluppo di questa variabilità (ad es. Barkow, Cosmides, Tooby, a cura di, 1992; Gelman, Hirschfeld, a cura di, 1994; Pinker 2005, p. 38; Adenzato, Meini, a cura di, 2006; Lutri, a cura di, 2008; Ferretti 2015).

Le teorie che sostengono una "modularità massiva" nell'organizzazione della cognizione, non solo umana ma anche tra molte altre specie animali, si basano su una particolare nozione di mente e di processi mentali come

elaborazione inferenziale di informazioni finalizzata a produrre risposte comportamentali dimostrate, nel corso dell'evoluzione filogenetica, "vincenti" nell'adattamento dell'organismo biologico all'ambiente. Dal punto di vista di un suo possibile influsso sulla stessa evoluzione filogenetica nel caso dell'*Homo sapiens*, quest'ultimo – viene generalmente assunto dai sostenitori di questa posizione – è sostanzialmente restato non dissimile da quello del suo originario "adattamento evolutivo" (Adenzato, Meini 2006, p. xx), ossia dall'"età della pietra" ad oggi: un'affermazione, come nota anche Ferretti (2015, pp. 106-109), che, così formulata, senza alcun riferimento all'attività di costruzione di nicchie ecologiche di cui si mostrano capaci non solo gli uomini ma moltissimi altri organismi viventi, non può non destare notevoli perplessità.

Il punto principale su cui i sostenitori dell'ipotesi della modularità massiva manifestano un netto rifiuto dalla visione di Geertz dell'uomo come "animale incompleto" dal punto di vista dell'adattamento della sua dotazione organica all'ambiente è dunque che, sotto il profilo dei meccanismi "innati" che orientano la cognizione (e dunque il comportamento, in una visione in cui, come si è detto, la mente è considerata un insieme di dispositivi specializzati per il trattamento dell'informazione che si sono evoluti in funzione del miglioramento delle possibilità di sopravvivenza degli individui), l'uomo non va ritenuto un organismo più "povero" ma invece più "ricco" di istinti di quanto si verifichi negli altri animali; è per questo che i suoi comportamenti sono più variegati, flessibili e variabili da individuo a individuo e da contesto a contesto, rispetto a quelli di ogni altra specie.

Moduli cognitivi innati, frutto della loro storia evolutiva, sono, in questa prospettiva, presenti in tutti gli animali; in molte specie tali moduli includerebbero anche la capacità di attribuire "atteggiamenti intenzionali" a tutti quegli "elementi" del proprio ambiente di vita riconosciuti, sempre in base a moduli specifici, come "agenti animati", orientando il proprio comportamento di conseguenza (Plotnik, Clayton 2015; Seyfarth, Cheney 2015). La specificità dei moduli cognitivi innati in *Homo sapiens* è semplicemente il frutto della storia evolutiva che ha portato alla sua comparsa: una sorta di ritorno alla posizione kroeberiana, con l'importante differenza che buona parte di ciò che Kroeber attribuiva all'evoluzione culturale è invece da attribuire a caratteristiche innate e che è lecito parlare di "evoluzione culturale" solo se si assume che essa non si dia secondo principi autonomi e diversi da quelli dell'evoluzione organica, ma segua gli stessi che presiedono a quest'ultima (ad es. Boyd, Richerson 2006). Sul versante opposto si situa invece la critica che Ingold muove a Geertz, e che è diretta invece proprio alla visione "istruzionista" e "mentalista" dei comportamenti e della vita che essa condividerebbe con i sostenitori della psicologia evolucionista. L'antropologo britannico, come si è prima accennato, vi oppone la propria prospettiva, liberamente ispirata alla nozione di "abitare" di Heidegger, che cerca di coniugare l'approccio di Von Uexküll, basato sull'accoppiamento tra percezione e azione nelle interazioni dinamiche tra

organismi e ambienti, con quelli di Gibson, basato sulla nozione di *affordance*, di Merleau-Ponty e di Deleuze (ad es. Ingold 2011, pp. 9-14, 76-88).

In modo indipendente, Remotti (2011, pp. 89-185) ha argomentato come non si debba vedere nella cultura un fattore di completamento di un'intrinseca incompletezza biologica degli organismi umani, ma ciò che al contrario conferisce a essi una particolare consapevolezza del carattere aperto e molteplice del "diventare uomini".

Va tuttavia aggiunto che è stato proprio lo stesso Geertz il primo a riconoscere e superare la visione da lui esposta nel 1966, muovendosi nei suoi lavori posteriori, in una direzione per certi aspetti non dissimile da quella indicata da Ingold nella sua perorazione di un'antropologia che "ritorni alla vita" e che ne colga le proprietà di apertura, di sua continua rigenerazione e ri-creazione. Questo ripensamento autocritico è già evidente in molte delle considerazioni svolte dall'antropologo statunitense in "Verso una teoria interpretativa della cultura", la sua celebre introduzione ai saggi raccolti in *Interpretazione di culture* (1987, ed. or. 1973). Qui, criticando ogni nozione di cultura che sia definita in termini di modelli mentali di orientamento del comportamento socialmente appresi, Geertz, pur manifestando la sua adesione per una nozione semiotica che la riferisca al campo dei sistemi simbolici, esprime il suo rigetto di ogni studio antropologico che li indaghi prescindendo dalla "trama di significati" che essi assumono unicamente attraverso la loro esistenza sociale nelle azioni, nelle interazioni e nella vita pubblica degli esseri umani:

lo scopo dell'antropologia è *l'ampliamento dell'universo del discorso umano*. [...] In quanto costituita da sistemi interconnessi di segni interpretabili [...], la cultura non è un potere, qualcosa a cui si possano causalmente attribuire eventi sociali, comportamenti, istituzioni o processi; essa è *un contesto*, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intellegibile. [...] Bisogna occuparsi del comportamento, e con una certa precisione, perché è attraverso il *flusso del comportamento* – o più esattamente l'azione sociale – che le forme culturali trovano un'articolazione. [...] Questa è la condizione primaria per una teoria della cultura: non è padrona di se stessa. [...] Osservare le dimensioni simboliche dell'azione sociale [...] non significa allontanarsi dai dilemmi esistenziali della vita alla ricerca di qualche empireo di forme desensibilizzate: significa immergersi in mezzo ad esse (1987, pp. 51, 55, 64, corsivi miei).

Formulazioni come queste, soprattutto se lette alla luce di tutta l'opera posteriore di Geertz (uno studioso peraltro rimasto per tutta la vita sempre criticamente attento alle ricerche provenienti da altri campi disciplinari), non solo vanno ben oltre il paradigma dell'uomo come "animale incompleto", ma, hanno posto, indirettamente, alcune importanti premesse di approccio, tanto teorico quanto metodologico, per superare, tra gli antropologi, un'impostazione dei rapporti tra umanità e animalità e degli studi delle relazioni tra uomini e animali centrata unicamente sulla questione del ruolo che la cultura gioca o non gioca nello sviluppo dei loro mondi vitali relazionali e sul piano di una loro distinzione ontologica oggettiva. Appiattare, come fa Ingold, il suo contri-

buto in questa direzione su una critica di un testo del 1966, è un po' come parlare di come Lévi-Strauss tratta nella sua opera dei rapporti tra natura e cultura basandosi solo sulla prima edizione de *Le strutture elementari della parentela*.

6. IL SENTIMENTO DI IDENTIFICAZIONE ORIGINARIO TRA GLI ESSERI UMANI E TUTTI I VIVENTI

La questione dei rapporti tra umanità e animalità attraversa evidentemente tutta l'opera di Lévi-Strauss, anche se in anni recenti la sua valutazione critica sembra essere stata condotta secondo prospettive parziali e riduttive – quelle della sua assimilazione al dualismo tra natura e cultura, della logica che si manifesta nelle classificazioni totemiche, e del dibattito sulla presunta insopprimibilità dell'etnocentrismo – della complessità con cui il grande antropologo vi ha riflettuto.

Qui si vuole esaminare un versante di questa riflessione certamente non secondario, se si considera che nell'opera di Lévi-Strauss riemerge periodicamente, dalla conferenza del 1962 su “Jean Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo” (Lévi-Strauss 1978, pp. 69-79) alle pagine finali, scritte nello stesso periodo, di *Il totemismo oggi* (1964a, pp. 139-146; cfr. Lévi-Strauss 1964b, pp. 50-52) fino a quelle di “Razza e cultura” (1973), il saggio con cui si apre *Lo sguardo da lontano* (Lévi-Strauss 1984, pp. 28-29).

Su questo versante, di dichiarata ispirazione rousseuiana, si è non a caso soffermata Élisabeth de Fontenay, in uno specifico capitolo del suo monumentale *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (1998, pp. 53-59; cfr. Herrens Schmidt 2004, pp. 270-273). Esso nasce dalla rilettura che Lévi-Strauss fa del tema rousseauiano della “pietà” come sentimento primordiale di identificazione con l'altro come base di una critica al cogito cartesiano, all'umanesimo moderno, e al contempo come “stato psichico” di natura tanto affettiva quanto intellettuale:

la risposta di Rousseau consiste [...] nel definire la condizione naturale dell'uomo per mezzo del solo stato psichico il cui contenuto sia indissociabilmente affettivo e intellettuale [...] la pietà, o come Rousseau dice anche, identificazione in altri [...]. È perché l'uomo si sente primitivamente identico a tutti i suoi simili (tra i quali, Rousseau lo afferma espressamente, vanno considerati gli animali) che acquisterà in seguito la capacità di distinguersi come *li* distingue, cioè di prendere la diversità delle specie come supporto concettuale della differenziazione sociale. [...] La globale requisizione degli uomini e degli animali come esseri sensibili (in questo consiste l'identificazione) ordina e precede la coscienza delle opposizioni [...] (Lévi-Strauss 1964a, pp. 142-143; cfr. 1978, pp. 73-74).

Proponendo questa audace soluzione, Rousseau proclama nientemeno che la fine del cogito. [...] Il pensiero di Rousseau prende dunque le mosse da due principi: quello dell'identificazione con gli altri e addirittura con il più “altro” tra tutti gli altri; e quello del rifiuto dell'identificazione con se stesso, cioè il rifiuto di tutto ciò che può rendere “accettabile” l'io. [...] solo ora, dico, esponendo le tare di un umanesimo decisamente incapace di fondare, nell'uomo, l'esercizio della virtù, il

pensiero di Rousseau può aiutarci a respingere un'illusione i cui funesti effetti, ahimè, li possiamo osservare in noi stessi e su noi stessi. Non è stato infatti il mito della dignità esclusiva della natura umana a far subire alla natura medesima una prima mutilazione, da cui dovevano inevitabilmente conseguire altre mutilazioni? Si è cominciato con il recidere l'uomo dalla natura, e con il costituirlo a regno sovrano; si è così creduto di cancellare il suo carattere più irrecusabile, ovverossia che egli è in primo luogo un essere vivente. E, non vedendo questa proprietà comune, si è dato campo libero a tutti gli abusi. Mai meglio che al termine degli ultimi quattro secoli [...] l'uomo occidentale è in grado di vedere che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, accordando all'una tutto ciò che toglieva all'altra, apriva un circolo vizioso, e che la stessa frontiera, costantemente spostata indietro, sarebbe servita a escludere dagli uomini altri uomini, e a rivendicare, a beneficio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanismo nato corrotto per avere desunto dall'amor proprio il suo principio e la sua nozione (Lévi-Strauss 1978, pp. 74, 75, 77).

Come l'antropologo ribadirà anche in "Razza e cultura" (1984, p. 28), "il rispetto altrui conosce un solo fondamento naturale [...], vedere un [proprio] simile in ogni essere esposto alla sofferenza, e quindi provvisto di un diritto imprescrittibile alla commiserazione" (Lévi-Strauss 1978, p. 77).

Queste considerazioni di Lévi-Strauss restano oggi di grande attualità per i dibattiti, non solo in antropologia, sui rapporti tra esseri umani e animali. Si pensi, ad esempio, al modo in cui Descola (2005) ha ripreso, fondandolo tuttavia sull'ipotesi fenomenologica di un dualismo esperito dal sé tra interiorità e "fisicalità", il concetto di "identificazione con l'altro" come base su cui è possibile tracciare rapporti ontologici di continuità e discontinuità tra sé e gli altri. Si può avanzare l'impressione che proprio nel modo con cui Descola situa la "sensibilità" e l'"affettività" tra questi due "piani" della coscienza fenomenologica sia implicata, senza essere risolta, una questione cruciale per un confronto fecondo tra la sua teoria e altri approcci all'ecologia e all'etica dei rapporti tra gli uomini e gli altri esseri viventi (cfr. Surrallés 2003).

Da un altro punto di vista, queste considerazioni su identificazione e pietà chiamano in causa la oggi proliferante letteratura sulle basi neurologiche e sui significati, tanto cognitivi quanto emotivi, sia della cosiddetta "empatia" (ad es. de Waal 2008, Hurn 2012; Rizzolatti, Gnoli 2016) sia della "mimesi" (ad es. Willerslev 2007) per la comprensione della socialità umana e di ciò che la accomuna e distingue dalla socialità diffusa tra molte specie animali. Ciò, infine, si allaccia agli intensi dibattiti sull'ambigua nozione di "antropomorfismo" (cfr. ad es. Guthrie 1993; Daston, Mitnam 2005; Medin et. al. 2015) e sul suo uso generalizzato per legittimare o smentire il carattere "scientifico", o pronunciarsi sulla loro natura "innata" oppure "acquisita", delle diverse concezioni che negli individui e nelle popolazioni umane si associano alle loro relazioni con una vasta gamma di esseri non solo viventi ma anche, da un punto di vista biologico, non viventi.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, L., 1991, "Writing against Culture", in R.G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-54, 161-2.
- Adenzato, M., Meini, C., a cura di, 2006; *Psicologia evoluzionista*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G., 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Barkow, J.H., Cosmides L., Tooby J., eds., 1992, *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture*, New York, Oxford University Press.
- Boesch, C., 2011, "From material to symbolic cultures: Culture in primates", in J. Valsiner, ed., *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford, OUP.
- Boyd, R., Richerson, P.J., 2005, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Roma, Codice 2006.
- Clutton-Brock, J., a cura di, 1989, *The walking larder: patterns of domestication, pastoralism and predation*, London, Unwin Hyman.
- Corbey, R., 2005, *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Metafisica delle scimmie*, Torino, Bollati Boringhieri 2008.
- D'Agostino, G., 2007, "De homine", in J.-P. Changeux, a cura di, *Geni e cultura*, Palermo, Sellerio, pp. 9-32 (ora in G. D'Agostino, *Sottotraccia. Percorsi tra antropologia e contemporaneità*, Acireale-Roma, Bonanno).
- Daston, L., Mitman S., eds., 2005, *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New York, Columbia University Press.
- Deacon, T., 2001, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e pensiero*, Roma, Giovanni Fioriti.
- De Fontenay, E., 1998, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- Descola, Ph., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard; trad.it. *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID 2014.
- De Waal, F., 2002, *La scimmia e l'arte del sushi*, Milano, Garzanti.
- De Waal, F., 2008, *Primati e filosofi*, Milano, Garzanti.
- De Waal, F., 2016, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, Milano, Raffaello Cortina.
- Eriksen, Th.H., 2001, *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London, Pluto Press.
- Favole, A., Allovio, S., 2002, "Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze", in F. Remotti, a cura di, *Forme di umanità*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 167-205.
- Ferretti, F., 2015, *La facoltà di linguaggio. Determinanti biologiche e variabilità culturale*, Roma, Carocci.
- Geertz, C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Book; trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino 1987.
- Gelman, S., Hirschfeld, L., a cura di, 1994, *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Gibson, K., 1993, "Animals' minds, human minds", in K. Gibson, T. Ingold, eds., *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-19.
- Guthrie, S., 1993, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Haraway, D., 2008, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Heidegger, M., 1995II [1948], *Lettera sull'umanesimo*, Milano, Adelphi.
- Herrenschmidt, O., 2004, "Pitié pour Rousseau et Lévi-Strauss. Notule", in *Cahiers de l'Herne*, n. 82, p. 270-273.
- Hublín, J.J., 2007, "Evoluzione degli ominidi e origine del linguaggio", in J.-P. Changeux, a cura di, *Geni e cultura*, Palermo, Sellerio 2007, pp. 45-59.
- Hurn, S., 2012, *Humans and Other Animals: Cross-Cultural Perspectives on Human-Animal Interactions*, London, Pluto Press.
- Ingold, T., 1988 (second edition 1994), "Introduction", in T. Ingold, ed., *What is an animal?*, London, Routledge, pp. 1-16.
- Ingold, T., 1994, "Humanity and animality", in T. Ingold, ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, London, Routledge, pp. 14-32.
- Ingold, T., 2000, *The Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Ingold, T., 2001, *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.
- Ingold, T., 2011, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London, Routledge.
- Kirksey, S.E., Helmreich, S., 2010, "The Emergence of Multispecies Ethnography", in *Cultural Anthropology*, 25, 4, pp. 545-576.
- Kohn, E., 2013, *How Forests Think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- Kroeber, A.L., 1948, *Anthropology (revised edition)*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, trad. it. *Antropologia*, Milano, Feltrinelli 1983.
- Kroeber, A.L., 1952, *The nature of culture*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *La natura della cultura*, Bologna, Il Mulino 1974.
- Kroeber, A.L., Kluckhohn, C., 1952, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLVII, no. 1. Cambridge, Mass.; trad. it. *Il concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino 1972.
- Lestel, D., 2001, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion.
- Lestel, D., 2004, *L'Animal singulier*, Paris, Seuil.
- Lévi-Strauss, C., 1964a, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli.
- Lévi-Strauss, C., 1964b, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C., 1971, *L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C., 1978, *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C., 1984, *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi.
- Lutri, A., a cura di, 2008, *Modelli della mente e processi di pensiero. Il dibattito antropologico contemporaneo*, Catania, ed.it.
- Marchesini, R., 2014, *Epifania Animale: L'Oltreuomo come rivelazione*, Milano, Mimesis.

- Matera, V., 2006, "Incompletezza", in Id., *Antropologia in sette parole chiave*, Palermo, Sellerio.
- Medin, D. et al., 2015, "Relations: Language, Epistemologies, Categories and Concepts", in E. Margolis, S. Laurence, eds., *The Conceptual Mind. New Directions in the Study of Concepts*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 349-378.
- Morphy, H., ed., 1990, *Animals into art*, London, Routledge.
- Pina-Cabral, J., 2016, *World: an Anthropological Examination*, Chicago, Chicago University Press.
- Pinker, S., 2005, *Tabula rasa*, Milano, Mondadori.
- Plotnik, J.M., Clayton N.S., 2015, "Convergent Cognitive Evolution across Animal Taxa: Comparisons of Chimpanzees, Corvids and Elephants", in E. Margolis, S. Laurence, eds., *The Conceptual Mind. New Directions in the Study of Concepts*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 29-56.
- Remotti, F., 2009², *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Remotti, F., 2011, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza.
- Rizzolatti, G., Gnoli, A., 2016, *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Milano, Rizzoli.
- Sebeok, Th., 1988, "'Animal' in biological and semiotic perspective", in T. Ingold, ed., *What is an animal?*, London, Routledge, pp. 63-76.
- Seyfarth, R.M., Cheney D.L., 2015, "The Evolution of Concepts about Agents: Or, What Do Animals Recognize When They Recognize an Individual?", in E. Margolis, S. Laurence, eds., *The Conceptual Mind. New Directions in the Study of Concepts*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 57-75.
- Surrallés, A., 2003, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS-MSH.
- Trouillot, R., 2003, "Adieu, Culture. A new duty arises", in Id., *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, London and New York, Palgrave Macmillan, pp. 97-116.
- Tsing, A.L., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, E., 2009, *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF; trad. it. *Metafisiche Cannibali*, Verona, Ombre corte 2017.
- Viveiros de Castro, E., 2014, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, Chicago University Press.
- Willerslev, R., 2007, *Soul Hunters Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press.
- Willis, R., a cura di, 1990, *Signifying animals: human meaning in the natural world*, London, Unwin Hyman.