

Copyright © 2007 Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-570-3

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Roberto Marchesini
Sabrina Tonutti

Manuale di zooantropologia



MELTEMI

Indice

Parte prima

La cultura come dispositivo di differenziazione di uomini e animali

Sabrina Tonutti

- p. 9 *Capitolo primo*
Le radici umanistiche del concetto di cultura
- 23 *Capitolo secondo*
Alle origini del concetto antropologico di cultura
- 57 *Capitolo terzo*
Riflessioni epistemologiche
- 79 *Capitolo quarto*
Ponti coniugativi con l'alterità

Parte seconda

I principi teorici della zooantropologia

Roberto Marchesini

- 89 *Capitolo quinto*
Sulla natura umana
- 123 *Capitolo sesto*
L'animalità come artificio
- 153 *Capitolo settimo*
Il declino del paradigma umanistico

169 *Capitolo ottavo*
Le teorie zooantropologiche

Parte terza
Strumenti e ambiti applicativi della zooantropologia
Roberto Marchesini

195 *Capitolo nono*
Principi e strumenti della zooantropologia

225 *Capitolo decimo*
La zooantropologia applicata

253 Bibliografia

Parte prima

La cultura come dispositivo
di differenziazione di uomini e animali

Sabrina Tonutti

Capitolo primo

Le radici umanistiche del concetto di cultura

Natura-cultura-uomo-animale: questi concetti e la loro relazione reciproca saranno il focus della riflessione che affronteremo nei prossimi paragrafi, in una prospettiva di analisi antropologica ed epistemologica.

Questa coppia di binomi si colloca nel cuore della ricerca antropologica, alle radici dello sforzo di comprensione della cultura umana, dove il fenomeno cultura sfugge a ogni tentativo di definizione se non associato agli altri tre concetti, e dove la comparazione fra culture e specie è strumento indispensabile per un corretto approccio all'argomento.

Allo stesso tempo, la peculiarità dell'oggetto di ricerca, che riflette sul dominio effettivo di validità dei suddetti concetti antropologici e sui paradigmi della disciplina, richiede che le categorie di pensiero dell'osservatore siano passate al vaglio di una riflessione meta-antropologica.

Come vedremo, i concetti di "naturale", "innato", "umanità" ecc. rappresentano delle premesse sia all'interno del discorso antropologico, che anche, più in generale, nel nostro sistema culturale.

Inoltre, emergerà, fin dalle prime osservazioni sul nostro apparato concettuale, una marcata tendenza a enfatizzare gli elementi di discontinuità e separazione fra il dominio – culturale – dell'uomo e quello – naturale – degli animali.

Questa riflessione, pertanto, si focalizza pure su alcuni aspetti del rapporto uomo-animale (centrali nella ricerca zooantropologica), nella misura in cui si occupa delle proiezioni dell'uomo nei confronti dell'animalità e della rappre-

sentazione di somiglianze e diversità all'interno di una cornice concettuale in radice dualista e antropocentrata.

Il binomio uomo-animale, infatti, riassume ed esplicita una serie di polarità oppostive che contrappongono una schiera di opposti: natura e cultura, mente e corpo, organico e inorganico (o superorganico), istinto e apprendimento, e così via.

1. *Uomini, animali, natura, cultura*

Nella visione antropologica del rapporto natura/cultura, esiste una sovrapponibilità di tale binomio con quello di animale/uomo.

Sotto un certo aspetto, il rapporto fra questi due binomi è metonimico: da un lato, l'animale sta per la natura, ne riassume "l'essenza", è natura, così come, dall'altro, l'uomo è per antonomasia cultura. Il procedimento che rende valida la relazione metonimica fra i termini dei binomi avviene per un processo di riduzione, semplificazione e selezione.

Più in generale, la coincidenza dei termini dei binomi citati ha luogo in virtù di un atteggiamento e di una tendenza – che possiamo definire essenzialisti – che schiacciano l'animale in un angolo prospettico riduttivo e angusto, oscurato da ogni possibilità di illuminazione culturale, e, per contrasto, eleggono il repertorio di comportamenti umani a modello paradigmatico di ogni manifestazione appresa, comunicata, condivisa, cioè culturale.

Come verificheremo tra breve, tale concezione tende a porsi in antropologia come presupposto, come condizione preliminare non verificata alla luce di un confronto con discipline limitrofe (almeno etologia, biologia, paleoantropologia). Sulla scorta, invece, di tali altri contenuti scientifici, sorprende leggere ancora della cultura come caratteristica *esclusiva* degli esseri umani, tale da rendere questi ultimi *unic*¹ fra le creature viventi.

Le coordinate concettuali e gli orientamenti interpretativi che soggiacciono a dichiarazioni di tale tenore rappresen-

tano qui il nostro campo di discussione: ci occuperemo del dibattito, ancora oggi attuale, sulla cultura come concetto che designa in via esclusiva l'elemento propriamente *umano*, in maniera contrastiva e distintiva rispetto alla dimensione del comportamento animale.

Ma prima di affrontare l'analisi delle tendenze appena accennate, procederemo con una ricostruzione critica della stratificazione di significato che i concetti di cultura e natura, con il corollario delle rispettive connotazioni, hanno via via assunto in ambito umanistico e antropologico; ciò sarà a sua volta preceduto da una chiosa introduttiva sulla presenza degli animali nei resoconti e nelle teorie antropologiche.

2. *Animali e antropologia*

L'antropologia ci insegna, assieme ad altre discipline, come le culture umane siano tutte, in misure e modi differenti, debitorie nei confronti di quell'eterogenea e variegata porzione del mondo animale con cui sono venute a contatto (dalla semplice interazione fino alla relazione referenziale); come vedremo più avanti, la zooantropologia, sulla scorta dello studio etologico della relazione uomo-animale va a individuare funzioni e dimensioni della zootropia, ossia della risposta relazionale suscitata nell'uomo dall'appeal animale, si occupa delle caratteristiche strutturali della partnership uomo-animale, oltre che dello studio delle tipologie in cui si declina tale relazione interspecifica. Per far questo, si avvale del contributo dell'antropologia, di quel ricchissimo patrimonio di ricerche che, ora in via privilegiata, ora a margine, consegnano al lettore la descrizione di animali, reali o virtuali presenze nella sfera d'azione di pensiero umano.

In realtà, molti resoconti etnografici risultano deficitari nel descrivere gli ambiti di interazione-relazione fra uomini e animali (a fronte invece di un altissimo grado di "frequenzioni" animali, sia fattuali che immaginifiche, sia relazionali che utilitaristiche, in tutti i contesti culturali), e alcuni di

questi saggi, se riletti in quest'ottica, ci consegnano una visione quasi desertificata della presenza animale. Ma, allo stesso tempo, l'antropologia si è a lungo soffermata su alcuni ambiti di interazione-relazione fra uomini e animali: argomenti d'elezione risultano essere, fra gli altri, il totemismo, dai primi studi antropologici fino alla "disillusione" operata da Lévi-Strauss, la simbologia zoomorfa del pensiero magico-religioso, nelle sue molteplici versioni (fra cui zoomanzia, ierofanie naturali, sciamanismo ecc.), il sacrificio, i tabù alimentari e così via.

In altri termini, possiamo riferirci per comodità a quattro tipologie di inclusione degli animali nel discorso antropologico:

1) la prima categoria riguarda l'animale-risorsa, oggetto delle attività umane: fra gli studiosi che hanno dedicato attenzione a questo aspetto ricordiamo sicuramente Malinowski (1948) e la celebre interpretazione utilitaristica del totemismo animale (gli animali diventano totemici perché sono "buoni da mangiare", cioè utili), i materialisti culturali Roy Rappaport – che analizzò il ruolo dei maiali presso la popolazione maring della Nuova Guinea (1967) – e Marvin Harris (1977; 1987), per il quale la presenza degli animali nella vita dell'uomo va valutata attraverso un calcolo di costi/benefici e nell'ottica della massimizzazione dei profitti²;

2) ma gli animali compaiono nelle culture umane anche come segni, simboli, operatori sistemici: ci riferiamo alla categoria dell'animale segnico, a quella moltitudine di figure animali che vengono descritte in antropologia per la loro rilevanza dal punto di vista delle rappresentazioni cognitivo-simboliche dell'uomo. Emblematico, a questo proposito, il contributo di Lévi-Strauss (1962a; 1962b) – assieme anche a Leach (1964) e Tambiah (1969) –, che sottolinea, diversamente da Malinowski, come l'animale sia prima di tutto "buono da pensare"; all'interno di questa categoria, facciamo rientrare anche le speculazioni antropologiche attorno al rapporto fra organizzazioni sociali umane e presenza di alcune specie animali (nel contesto sociale e/o nell'immaginario): ci riferiamo, per fare qualche nome, resoconto di Evans-Pritchard sui costumi "bovini" dei nuer (1940), allo studio

dei galli di Bali di Geertz (1973), all'analisi di Ewers (1955) del ruolo del cavallo presso gli indiani blackfoot, oltre al già menzionato studio sul totemismo di Lévi-Strauss;

3) più esigua appare la schiera di animali reali, di quei partner di relazione che, nel ruolo ora di protagonisti, ora di comparse, calcano lo stesso palcoscenico dell'uomo: per fare qualche esempio, ricordiamo le descrizioni di Lévi-Strauss (1948) e di Philippe Descola (1986; 1994) della relazione intrattenuta con i pet da alcune popolazioni amazzoniche;

4) infine, gli animali compaiono spesso nel discorso antropo-bio-logico come personificazione dell'istinto, della corporeità, di un remoto passato evolutivo (o di una entità antitetica) dell'uomo: l'argomento che verrà affrontato in questo saggio.

3. Metafore

La descrizione analitica e la rappresentazione del posto dell'uomo nella natura, delle relazioni che, tra somiglianze e differenze, analogie e omologie, lo collegano a questo contesto e alle altre specie animali vivono imbrigliati in una rete di metafore: leggiamo negli scritti antropologici, e nell'ambito delle scienze umane in genere, della cultura come "rete" o "ragnatela" di significati, dell'umanità come "isola", dello scarto fra natura animale e cultura umana come "Rubicone" e, ancora, dell'uomo come "vuoto contenitore" riempito dalla cultura.

Dall'altro versante, una metafora meccanicistica permane come connotazione forte degli animali, interpretati ancora, implicitamente o esplicitamente, come *automata*, come organismi governati dalle implacabili leggi dell'istinto, nonché "specchio oscuro" di ciò che l'uomo non vuole essere, in una sorta di discorso zoologico funzionale a quel tipo di processo antropopoietico che è stato definito "antropologia denigratoria" (Remotti 1997).

Tali immagini cristallizzano e sottolineano elementi consolidati del nostro immaginario anche scientifico; in primis la visione dualistica che dicotomizza la realtà in entità sepa-

rate, natura e cultura, e crea, a partire dall'istituzione di tali domini ontologici, un indice classificatorio che si articola in coppie di opposti: uomo/animale, mente/corpo, soggetto/oggetto, individuo/gruppo.

In questo quadro di relazioni, la cultura costituisce un luogo di differenziazione radicale fra uomo e animale, differenziazione che si rifrange e si reitera, con incremento di connotazioni, nella serie di opposizioni appena citate.

Nella contrapposizione di natura e cultura l'animale "sta per" la natura, e la cultura, nella sua doppia accezione, umanistica e antropologica, sarebbe una caratteristica essenziale nonché esclusiva della specie umana.

4. *Cultura e differenziazione: humanitas e feritas*

Si è soliti far coincidere, come vedremo meglio più avanti, la nascita della speculazione antropologica su cultura/culture umane con una svolta: l'abbandono della concezione umanistica di "cultura" – intesa come *cultura animi*, come erudizione – in favore di un concetto più allargato³, antropologico appunto, elaborato in piena età evoluzionista da Edward Burnett Tylor.

Ma sarebbe un errore ritenere che la definizione tyloriana, e, con essa, la prospettiva inaugurata che ha costituito per lungo tempo il punto di partenza di ogni riflessione antropologica sulle culture umane, si configuri come antitetica alla prima, o che segni un netto distacco da quelle istanze che ne hanno costituito il solido fondamento.

Al contrario, nonostante l'innovativo sforzo di modifica e adattamento degli strumenti definitori a una realtà plurale (non più una sola cultura, ma più culture umane)⁴, l'antropologia delle esplorazioni e del "giro lungo" continuò – e, in una certa misura, continua – a essere alimentata nei suoi "spazi interni"⁵ da alcune istanze fondamentali di quella prospettiva umanista di cui il concetto di *cultura animi* è figlia.

Ci riferiamo ad alcuni aspetti, in particolare, del valore umanistico dell'*humanitas*, e cioè: 1) all'istituzione di una

“essenza” naturale che permette di distinguere l’essere umano dagli altri animali in modo assoluto; 2) alla definizione del ruolo pedagogico della cultura, invocata come strumento di salvifico allontanamento dalla bestialità; 3) a un’opposizione fra istinto e cultura che prelude alla definizione della cultura come completamento di un uomo imperfetto; e, infine, 4) alla separazione fra scienze naturali e studi umanistici.

5. “Humanitatem induere...”

“*Humanitatem induere, feritatemque deponere, denique nisi de nomine vir esse didicerit*” scrive Petrarca. Con l’umanesimo l’uomo può dirsi tale solo se sviluppa la propria caratteristica essenziale, cioè l’*humanitas*, riscattandosi dalla triste condizione primordiale di essere soggiogato dagli istinti: la *feritas* (Paparelli 1960, p. 32).

Fra l’essere umano e gli altri animali esiste quindi una differenza assoluta, riconducibile al piano delle essenze: l’uomo è per natura disposto al sapere, così come “la natura ha fatto gli uccelli atti a volare, i cavriuoli a correre, e le fiere a essere crudeli”, dichiara Matteo Calmieri (cit. in Paparelli 1960, p. 34).

Nella visione umanista, questa tensione naturale verso il sapere è parte integrante della natura umana, ma va altresì coltivata, pena per l’uomo il rinnegare la propria essenza e ricadere nella condizione di uomo-bestia, un essere mostruoso e contro natura.

Sono attributi di tale essenziale diversità la *ratio* e il *verbum*, cioè rispettivamente la ragione, senza la quale prevale la *feritas* – vale a dire il dominio degli impulsi istintivi, il disordine, la violenza ferina – e la parola, interprete e veicolo di espressione della ragione⁶: i temi dell’antitesi fra istinti e cultura, e dell’esclusività di ragione e linguaggio come caratteristiche umane, lungi dal configurarsi come argomenti di speculazione della sola aristocrazia intellettuale dei secoli XIV e XV, sono al contrario ancora presenti, ora come po-

stulati, ora come oggetto di riflessione, negli odierni spazi di riflessione sull'uomo, la cultura e gli altri animali.

6. "...feritatemque deponere"

In un siffatto quadro cosmologico e antropologico l'uomo appare dunque come creatura diversa per essenza dalle altre: in sospeso fra le condizioni di bestia e angelo, di naturalità e divinità, egli ha in se stesso, nella propria natura, i germi della potenziale emancipazione dall'immanenza, possiede gli strumenti per combattere e distruggere quella bestialità che lo ancora alla condizione indecisa di creatura che guarda al divino rischiando di degenerare in bestia.

Il processo di induzione dell'*humanitas*, lo sviluppo cioè delle caratteristiche essenziali dell'uomo, coincide quindi con la distruzione di tutto ciò che di animalesco c'è in lui, di tutti quegli elementi che lo accomunano e apparentano agli altri animali. La stessa condizione di immanenza viene ricondotta alla bestialità, all'infelice stato in cui vivono quegli animali la cui natura ha precluso ogni possibilità di riscatto: la sublimazione al grado delle cose celesti avviene annullando la *feritas*.

Per descrivere tali potenzialità umane, Pico della Mirandola ricorre alla metafora del camaleonte: come questo animale, l'uomo sarebbe libero e mutevole, capace, a opera delle proprie scelte, di perseguire il fine di elevarsi a Dio.

Sprezziamo – esorta Pico – tutto ciò che è terreno, ricerchiamo il celeste e il soprannaturale e allora in nulla saremo inferiori agli angeli. Eliminando tutto ciò che è materiale, raggiungeremo la perfetta spiritualità e troveremo, forse già qui sulla terra, la calma e la pace divina (cit. in Dresden s.d., p. 13).

In altre parole, la caratteristica essenziale dell'uomo sarebbe l'assenza di condizioni e costrizioni, l'essere "padre di se stesso", un essere che tutto può divenire, nel bene e nel male (Garin 1952).

La cultura svolge in tale contesto una funzione morale e pedagogica, permettendo all'uomo di elevarsi verso il divino, grazie alle doti che gli sono proprie e attraverso l'educazione e gli *studia humanitatis*⁷: questi rappresentano un *perficere* e un *exornare*, nella misura in cui portano a compimento l'opera della natura, trasformando in un essere compiutamente umano quell'uomo naturale che, se non si esercita "in qualche virtù spirituale o morale" diventa "come un porco in istia, che pappa e bee e dorme" (san Bernardino, cit. in Paparelli 1960, p. 35).

Pertanto, la vita spirituale dell'uomo trova negli *studia humanitatis* non un complemento, bensì il proprio fondamento, nella misura in cui l'assenza del loro apporto renderebbe la vita degli uomini, come scrisse Gasparino Barzizza, "non solo monca e deserta, ma più bassa e più vile anche di quella di molti animali" (cit. in Garin 1952, p. 74).

Una tale rappresentazione della *quidditas* dell'uomo, con l'esaltazione dell'attitudine umana a elevarsi verso Dio, con l'enfasi posta sulla plasticità camaleontica di un uomo responsabile di se stesso, sia nel processo di ascesa alla dimensione di *divinitas homini* che nella eventuale ricaduta allo stato ferino, non può prescindere, nella visione umanista, dal contraltare negativo dato dall'animalità: gli animali costituiscono una sorta di personificazione naturata dell'infimo stato di natura da cui l'uomo anela separarsi. Il mondo animale sembra costituire, in tal senso, per gli umanisti, un concreto e materiale repertorio simbolico da utilizzare come specchio, per una rifrazione negativa, nel necessario processo di definizione ed esaltazione delle caratteristiche intrinseche umane. Gli animali, oltre a essere oggetto, singolarmente, come specie, della proiezione di una serie di caratteristiche e attributi corrispondenti ad altrettanti comportamenti umani, come insieme costituiscono un modo di essere ontologicamente diverso e deficitario: l'animalità è innanzitutto una *condizione*, necessaria o contingente che sia, comunque ontologica e negativa.

Ancora oggi, seppur trasfigurate, tali istanze della prospettiva umanista ci inducono a gravare l'alterità animale del ruolo di "specchio oscuro", destinato a raccogliere gli scarti umani del processo di elevazione: l'animale viene a rap-

presentare il mondo dei bassi istinti, la gabbia corporea, il passato di cui l'umanità brama disfarsi, e che è sempre lì presente, come minaccia, a testimoniare il rischio che l'uomo corre di ricadere nel vortice degli istinti degenerando in "bestia".

In tale prospettiva, l'"umanizzazione" dell'uomo si iscrive quindi in un processo di differenziazione per opposizione dagli animali.

Ma, come si diceva in apertura, differente è oggi, assieme al contesto, anche l'accezione stessa di cultura, intesa nel suo più ampio senso antropologico.

Ciò che persiste è una certa forte connotazione attribuita all'alterità animale, la quale continua a rappresentare il frutto stentato di una tensione evolutiva che non ha successo nel raggiungere lo stadio culturale e che è composta da una serie variegata di specie descrivibili, al cospetto di un uomo investito in via esclusiva della capacità di elaborare cultura, come una rassegna di aborti culturali⁸.

Inoltre, permane l'assunto per cui la cultura sarebbe una caratteristica essenziale, specie-specifica, distintiva dell'"*homo culturalis*", così come decretato da Clifford Geertz (cfr. più avanti).

7. Antitesi cultura/istinto e imperfezione dell'uomo

Ed è proprio Geertz a descrivere la cultura come il frutto del salto evolutivo dell'uomo rispetto alle altre specie animali, deficitarie per essenza in quanto a cultura. La divaricazione natura/cultura e uomo/animale si incentra attorno alla presenza/assenza di istinti: sarebbero questi a far sopravvivere gli animali non-umani, mentre sarebbe la loro assenza a fare spazio, nell'uomo, a quell'apparato culturale che gli permette di sopravvivere, nonostante egli sia "fisicamente inerme".

Con Geertz raggiunge il suo apice e compimento in campo antropologico l'articolazione della teoria dell'incompletezza, che vide come suoi illustri sostenitori Arnold Gehlen,

e, più indietro nel tempo, Johann Gottfried Herder (cfr. più avanti).

“Speciazione dell’uomo come essere culturale (...) non più sottomesso ai condizionamenti istintuali” (Battistrada 1999, p. 11), caratterizzato da “l’impossibilità di fare a meno di norme che surrogano i perduti automatismi degli istinti” (Flores D’Arcais 1999, p. 167): questa è l’immagine umanistica dell’uomo espressa in termini più attuali.

Ebbene, ci pare di intravedere, nei postulati dell’umanesimo, alcuni presupposti di questa teoria dell’incompletezza umana colmata dalla cultura: la *feritas*, identificata come gabbia di impulsi istintivi animaleschi, combattuta da una *humanitas* che rende l’uomo naturale un essere umano completo e compiuto. Tanto meno gli istinti, cioè la componente naturale dell’uomo, sono presenti, tanto più l’uomo può perfezionarsi attraverso la cultura, e manifestare la sua grandezza di essere libero.

Leggiamo in un passo di *L’uomo è senza dubbio dio degli animali* di Marsilio Ficino:

l’essenza dell’uomo è fondamentalmente simile alla natura divina, dal momento che l’uomo di per se stesso, cioè con il suo senso e la sua abilità governa se stesso, per nulla circoscritto entro i limiti della natura corporea, ed emula le singole opere della natura superiore. Ed ha tanto minor bisogno, in confronto ai bruti, dell’aiuto della natura inferiore, quanto minore è, in confronto ai bruti, il numero delle difese che ha ricevuto dalla natura; ma da se stesso, con i propri mezzi, si procura quelle difese: alimenti, vesti, giacigli, abitazioni, suppellettili, armi. Quindi, sostenendosi con i propri mezzi, si sostiene più efficacemente di quanto la stessa natura faccia per gli animali (Ditadi, a cura, 1994, pp. 438-439).

8. *Arti liberali vs arti meccaniche*

Uno degli elementi ricorrenti nelle dissertazioni umanistiche sull’osservazione e lo studio dell’uomo è l’aspra polemica nei confronti delle scienze della natura, la quale trova

fondamento nel riconoscimento di una separazione di natura, da un lato (animali, ambiente circostante, mondo inanimato), e umanità, dall'altro.

In un certo senso, è lecito affermare che l'umanesimo volta le spalle alla natura, dal momento che elegge a oggetto di interesse un essere che si distingue in modo radicale, per essenza, dalle altre espressioni del mondo animale, e che anela a una dimensione di trascendenza dal mondo materiale (vincoli corporei, immanenza), anche quando la pura contemplazione viene riservata all'altra vita in favore di quelle attività umane che "fanno" l'uomo (arti, vita civile, politica ecc.).

A tale contrasto (umanità/natura) corrisponde un'altrettanto drastica separazione nel campo degli studi: per gli umanisti, infatti, la diversità incomparabile dell'uomo, luogo di speculazione delle scienze dello spirito, non può essere oggetto di indagine da parte delle scienze naturali; tale rifiuto raggiunge il suo acme nella polemica petrarchesca contro i saperi naturalistici (e contro i medici soprattutto), in cui viene invocata come propria della sola cultura la funzione essenzialmente morale e pedagogica, contro il pericolo di uno studio dell'uomo interamente assorbito nel dominio delle scienze naturali.

Nella *Invectiva contra medicum quendam*, Petrarca esclama, rivolto a un immaginario medico interlocutore: "fai il tuo mestiere, meccanico, ti prego, se ci riesci, cura i corpi se puoi (...). Ma come potresti osare con inaudito sacrilegio di subordinare la retorica alla medicina, la padrona alla serva, un'arte liberale a un'arte meccanica?" (cit. in Garin 1952, p. 34); ai medici è riconosciuto il compito di occuparsi dei corpi, lasciando ai filosofi e agli oratori "la cura e la educazione delle anime" (ib.).

Ma il disdegno per le scienze della natura non è una prerogativa del solo poeta toscano; ricordiamo, fra le altre, la strenua opposizione alle scienze meccaniche di Coluccio Salutati, che conferisce il primato alle scienze dello spirito, sottoforma di studio delle leggi (Garin 1952).

Nelle sue sfaccettature, tale contrasto anticipa i successivi confronto e separazione di ambiti (enfaticizzati, co-

me vedremo, soprattutto con Boas) fra scienze dell'uomo, corrispondenti alle scienze dello spirito, o sociali, focalizzate su essenza, peculiarità e attività dell'essere umano, e scienze naturali, che si occupano di tutto il resto, inclusi gli animali e quel "fardello" che è la parte biologica dell'uomo: il suo corpo.

L'antropologia culturale, da sempre in bilico fra l'aspirazione a definirsi scienza, conquistandosi uno statuto simile a quello delle discipline propriamente scientifiche, e una formazione propria delle discipline umanistiche, nella propria speculazione sul fenomeno della cultura umana si colloca decisamente nel solco interpretativo degli studi umanistici.

¹ Michael Peters scrive che anche se ogni specie è "unica", in realtà l'uomo viene considerato "unico" in un senso molto più misterioso; commentando la dichiarazione di George Gaylord Simpson, per il quale l'essenza della natura dell'uomo sta in quelle caratteristiche che non sono condivise da altri animali – cioè la sua unicità è data dalla sua umanità e non dalla sua animalità –, Peters aggiunge che "la sua affermazione è profonda tanto quanto la pretesa che i gatti siano definiti in base non alla propria animalità, ma alla felinità" (Peters 1971, p. 213).

² L'antropologia di Harris ha avuto il merito, sulle orme di Malinowski, di ricordarci che l'uomo non è soltanto produzione intellettuale e simbolica.

³ In funzione dell'inclusione di una parte di umanità marginale e sui generis: i cosiddetti "primitivi".

⁴ La riflessione su natura/cultura e uomo/animale si riverbera in altrettanti postulati riferiti ai rapporti interni al mondo umano. A proposito delle accezioni umanistica e antropologica di cultura, con l'antropologia di Boas, come vedremo meglio più avanti, la separazione uomo/animale è funzionale a sottolineare, in una prospettiva inclusiva, l'uguaglianza di tutti gli umani (che partecipano di una condizione umana tout court), mentre per gli umanisti la cultura (nella sua accezione esclusiva anche in un ambito intraculturale) "salva" solo una parte di umanità dalla ferinità e dall'istinto: in questo caso è massima la discontinuità fra le due accezioni del termine.

⁵ Intesi come concezioni generali che, alla stregua dei paradigmi di Kuhn (1962), costituiscono ambiti di ricerca ben definiti e relativamente sicuri e protetti (cfr. Remotti 2000, p. 30).

⁶ In *Della vita civile*, Matteo Calmieri scrive: "Quello in che poi gli uomini avanzano tutte le bestie è la ragione dello intelletto e la potenza del potere esprimere ogni concetto, delle quali cose nessuna bestia partecipa" (cit. in Paparelli 1960, p. 37). Ricordiamo anche che "solo all'uomo fra tutti gli esseri fu dato di parlare, perché solo a lui era necessario" dichiara Dante nel *De vulgari eloquentia* (I, II, 1, cfr. Barberi Squarotti, et al., a cura, 1983), e nel *Convivio* il poe-

ta scrive: “solamente l’uomo intra li animali parla, e ha reggimenti e atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione. E se alcuno volesse dire contra, dicendo che alcuno uccello parli, sì come pare di certi, massimamente de la gazza e del pappagallo, e che alcuna bestia fa atti ovvero reggimenti, sì come pare de la simia e d’alcuno altro, rispondo che non è vero che parlino né che abbiano reggimenti, però che non hanno ragione, da la quale queste cose vengono procedere; né è in loro lo principio di queste operazioni, né conosco che sia ciò, né intendono per quello alcuna cosa significare, ma solo quello che veggiono e odone ripresentare” (III, VII, 8-9, cfr. Barberi Squarotti et al., a curai, 1983). Per gli umanisti – come per Dante – la parola è essenzialmente “interprete della ragione” e tramite di questa fra uomo e uomo.

⁷ Convivono nell’umanesimo l’*humanitas* sacra e profana, entrambe impegnate, attraverso le *sacræ* e le *humanæ litteræ*, a combattere la *feritas*. Per gli umanisti, religione e filosofia facevano parte dello stesso cammino di elevazione, nel solco tracciato da Tommaso d’Aquino, con la sintesi di aristotelismo e pensiero cristiano.

⁸ Il cui valore intrinseco sta, tutt’al più, nell’eccellente esito dell’evoluzione fisica di certi apparati corporei e percettivi.