

ANTROPOLOGIA CULTURALE E ANTROPOLOGIA BIOLOGICA

CARLO TALENTI

1. *Pro e contro Darwin*

In pieno dibattito pro e contro Darwin riproposto dalla nuova sintesi del darwinismo, comprensiva della genetica di popolazione e della ecologia, l'argomento che più inasprisce i temi del contendere è certamente la mancata saldatura tra le scienze umane e le scienze biologiche e, in sintesi, tra *l'antropologia culturale* e *l'antropologia biologica*, che nella terminologia accademica figura ancora col nome di «antropologia fisica». «Saldatura» nel senso forte di una piena accettazione delle metodologie analitico-empiriche e analitico-sperimentali da parte delle scienze umane, e dell'antropologia culturale in particolare. Ciò non significa che non siano in corso iniziative di dialogo tra le due parti in contesa e che dal dibattito non emergano aree sempre più significative di convergenza nella rappresentazione dell'uomo come specie animale che, pur nella sua specificità, non eccede l'ambito dei fenomeni naturali; significa tuttavia che il repertorio del dibattito risulta ancora troppo frammentato e carico di incomprensioni ed equivoci.

Ovviamente le posizioni più contrarie alla descrizione *naturalistica* sono quelle delle religioni, e soprattutto i monoteismi che più da vicino ci riguardano: cattolicesimo, confessioni protestanti, ebraismo e islamismo. In questo campo, la chiesa cattolica mostra di muoversi con maggiore abilità e sottigliezza, accettando – per esplicita dichiarazione dei più autorevoli responsabili della sua funzione docente – la scientificità della nuova sintesi del darwinismo e lasciando cadere la sua riduzione a pura ipotesi da mettere sullo stesso piano del «creazionismo».

In realtà, si tratta di un ricupero, come al solito, tardivo e sostenuto per secondi fini. La nuova sintesi del darwinismo, ammette la punta avanzata della chiesa cattolica docente, anche se non è ancora una teoria universalmente condivisa dal mondo scientifico, come le teorie consolidate dei fenomeni fisici e dei fenomeni chimici, è ormai un modello esplicativo imperniato su una solida scienza come la genetica, intorno alla quale convergono verifiche raccolte in un vasto campo interdisciplinare che comprende la paleontologia, l'anatomia comparata, la fisiologia comparata, la paleoantropologia, l'etologia animale, l'etologia umana e altre scienze di confine.

Assumendo i toni da tribunale di ultima istanza, la chiesa cattolica riconosce che in questi campi della ricerca viene impiegato il metodo della verifica e

falsificazione delle ipotesi e quello della misurazione e della elaborazione matematica dei dati. E già questa supponenza rovescia il gioco delle parti: come se fossero gli scienziati a dover apprendere le metodologie analitico-sperimentali dalla ragione illuminata della chiesa cattolica e se dunque questa fosse la corte di cassazione deputata a decretare se le indagini e i risultati della ricerca sono stati condotti a regola d'arte. Insomma come se Galilei, Newton, Laplace, Lagrange, Mendelejev, Einstein, Planck, Heisenberg e tutti i maggiori scienziati fossero stati covati da prestigiosi centri di ricerca del Vaticano e avessero imparato l'arte nel cuore della Verità per esportarla al mondo. Ma lasciando da parte questa denuncia, che pure deve essere fatta per tacitare il profluvio di interventi sentenziosi circolanti sui media, l'accettazione della nuova sintesi del darwinismo da parte della chiesa cattolica viene oggi sostenuta con particolare attenzione per due ragioni teoriche. In primo luogo, per distanziarsi nettamente dalle sciocchezze che circolano in certe confessioni protestanti accanite sostenitrici della interpretazione letterale della *Bibbia*, con annessa difesa dei 7-8000 anni attribuiti alla creazione del mondo e alla storia umana: circa 5500 a. C. l'inizio, più i 2000 anni dell'era cristiana. In secondo luogo per distanziarsi nettamente dalla insidiosa versione del «creazionismo scientifico» che riduce l'eventuale processo evolutivo al «disegno intelligente» di una mente divina; con il rischio gravissimo di vanificare la drammaturgia cristocentrica del peccato e della redenzione in una concezione immanentistica del divino.

Intanto la chiesa cattolica lascia alle seconde e alle terze file dei suoi militanti il compito di portare abilmente discredito al darwinismo, avvalendosi delle dispute tra i darwinisti, che dovrebbero essere considerate il normale procedere della ricerca scientifica ed essere accettate come quelle che circolano tra i fisici, i chimici, i cosmologi e, semplicemente, entro qualsiasi campo di ricerca ormai consolidata (persino tra i teologi!); invece qui vengono subito utilizzate per decretare il crollo imminente della teoria dell'evoluzione. Purtroppo i laici non hanno spazi adeguati sui media che arrivano al grande pubblico per denunciare che si tratta di un'operazione fraudolenta, intesa a confinare la conoscenza dell'uomo nella ristretta serra della «sapienza rivelata». Per evitare che si consideri questa denuncia una forma di accanimento sospettoso di chi scrive, vale la pena di citare la conclusione esemplare di Giulio Barsanti, docente di Storia delle scienze naturali all'università di Firenze, nella sua recentissima pubblicazione *Una lunga pazienza cieca*:

Si ha un bel dire che la Chiesa ha riabilitato, dopo Galileo (1983), anche Darwin (1996): nel maggio del 2002 «L'Avvenire», quotidiano vicino alla Conferenza Episcopale Italiana, ha annunciato la morte di Gould con un articolo di poche righe in cui è riuscito a dire, nell'ordine, che il grande paleontologo può essere pensato come il «Gorbaciov del darwinismo» perché ha anch'egli vanamente tentato di riformare un sistema «irriformalabile», che la sua teoria ha provocato «il crollo finale del darwinismo» (il necrologio è graziosamente intitolato *Il funerale*

del darwinismo) ed ha anzi «distrutto per sempre l'evoluzionismo» comunque pensato, che questo consiste nel ritenere per esempio che «un giorno da una coppia di serpenti è nato un mammifero» e «un altro giorno, da una coppia di scimmie, è nato un uomo», grazie al fatto che nel frattempo, un mammifero terrestre decise di diventare balena..., che l'evoluzionismo è un «dogma» e il creazionismo, grazie alla sua nuova veste di *Intelligent design*... è «una vera teoria scientifica»¹.

Questi richiami sono necessari per valutare adeguatamente le resistenze e le reticenze di fronte una descrizione pienamente naturalistica dell'uomo; resistenze e reticenze che circolano soprattutto nelle scienze umane, ma anche in alcuni settori della ricerca biologica. Non è raro trovare, in qualche trattato generale di biologia o di bioantropologia espressioni caute e sfumate che lasciano alla libertà del lettore il conforto di mantenere la convinzione che la nostra differenza specifica non sia riducibile ad una descrizione puramente biologica. Le dispute accanite che sorgono in materia di bioetica sono la conferma più evidente di questa situazione. Insieme a qualche biologo devoto o prudente troviamo sempre molti psicologi, sociologi e antropologi culturali brillantemente impegnati a fornire spericolate riflessioni filosofiche per far emergere nobilmente l'uomo dal suo *retaggio animale*. Del resto i termini «bestiale» e «animalesco» sono per uso comune peggiorativi, e come tali tradiscono un antico discredito contro il «riduzionismo biologico». Lette dal versante darwiniano queste posizioni sono semplicemente *descrizioni antropomorfe dell'uomo*, e come tali, frutto di un sapere debole e insicuro, oppure di una collaudata sublimazione letteraria.

Le vicende storiche che hanno portato al confronto ormai ineludibile tra antropologia culturale e antropologia biologica sono importanti per entrare nella sostanza del problema. In sintesi anticipatoria, esse possono essere così riassunte: *regressione dell'antropologia culturale* verso i tempi preistorici della nostra specie, alla scoperta delle sopravvissute culture di caccia e raccolta; *progressione dell'antropologia biologica*, a partire dal ramo delle scimmie antropomorfe che porta alla nostra differenza specifica fino ai fossili sicuramente attribuibili a *Homo Sapiens Sapiens* nella remota versione *Cro-Magnon*, certamente portatrice di una cultura di caccia e raccolta. La convergenza sembra suggerire un collegamento tra i due percorsi, e una continuità ritrovata nella descrizione delle nostre origini; invece le due antropologie si ritrovano in posizioni asimmetriche. Quella biologica accoglie, senza difficoltà concettuali, i risultati dell'antropologia culturale e delle scienze affini come l'archeologia e l'etnografia; quella culturale invece guarda spesso con diffidenza il processo di ominazione e mira piuttosto a sottolineare *un presunto salto dalla natura alla cultura*.

1 G. Barsanti, *Una lunga pazienza cieca*, Torino, Einaudi, 2005, p. 374.

Come comprensibile attenuante di questo ultimo atteggiamento, occorre anzitutto riconoscere che la sublimazione dell'uomo nella cultura ha alle spalle migliaia di anni, a cominciare dai racconti sacri delle origini che si ritrovano un po' in tutte le culture, a seguire nelle versioni mitologiche e poi filosofiche delle tradizioni scritte, per giungere fino ai nostri giorni, dove la stessa inventività scientifica viene portata a prova di un distacco incolmabile tra gli animali e *Homo Sapiens Sapiens*.

Ma l'antropologia culturale ha dovuto fare i conti anche con una particolare situazione del proprio campo di ricerca: le «società primitive» delle quali studiava le modalità di sopravvivenza e di riproduzione erano tutte situate in località controllate da potenze coloniali che ne avevano modificato più o meno profondamente l'identità; sia come atto di *autoriconoscimento*, sia come atto di *eteroriconoscimento*. In altri termini: la presenza dei colonizzatori – con le proprie presunzioni di portare la civiltà ai «selvaggi» – aveva finito per deformare sia la condizione di vita originaria di questi ultimi, sia la rappresentazione che essi offrivano di se stessi, sia la descrizione che i primi antropologi occidentali avevano creduto di poter dare dei «primitivi» secondo le categorie scientifiche delle nascenti scienze umane della cultura occidentale.

Dunque, l'antropologia culturale – a differenza di quella biologica che lavorava su reperti fossili – si è alla fine ritrovata coinvolta negli stessi pregiudizi delle potenze coloniali che finanziavano le ricerche antropologiche e ha lungamente lottato per disfarsene, più radicalmente di quanto non abbiano fatto le potenze coloniali nel corso del processo di decolonizzazione. Chi legge oggi la storia breve delle varie scuole di antropologia culturale – europee e statunitensi – non può fare a meno di cogliere il complesso di colpa che le perseguita, e le impegna tormentosamente a recuperare uno sguardo libero da pregiudizi razziali, mentre intanto l'oggetto delle proprie ricerche – le «società primitive» – sta ormai scomparendo e gli antropologi culturali si ritrovano ad indagare un incontro di culture che è anche oggetto della ricerca sociologica, di quella psicologica e di quella economica. E nei loro discorsi, le distinzioni tra culture primitive, culture agricole, culture industriali e culture postindustriali si traducono sempre più in quelle tra periferie e centri del processo di modernizzazione.

In breve, lo «sguardo venuto da lontano» che ha caratterizzato il sorgere dell'antropologia culturale ha perso ormai il suo *riferimento temporale* e si identifica sempre più con un *riferimento spaziale* che circoscrive pratiche sociali contemporanee, vissute secondo *immaginari collettivi prevalentemente localistici* in contrapposizione ai grandi processi di globalizzazione che li contengono. Questi spazi possono essere le periferie degradate delle grandi metropoli, le piccole comunità agricole di montagna, le reti di aggregazione comunitaria che si instaurano all'interno delle grandi aziende, ma anche le serre privilegiate della borsa, dei salotti buoni o corrotti del capitalismo o dei

grandi centri della ricerca scientifica avanzata; e ovviamente, qualche rara comunità «primitiva», sopravvissuta in isolamento quasi completo all'invasione della cultura occidentale.

Intanto, nel tentativo espiatore di disfarsi di ogni rapporto gerarchico tra osservatore e osservato – specie quando indagano le comunità emarginate nel degrado ambientale – gli antropologi culturali cercano di osservare anche se stessi con uno «sguardo venuto da lontano» – quasi potessero diventare oggetto di uno sguardo paritetico degli ultimi «primitivi» – e sono ormai impegnati a praticare *un'antropologia culturale dell'antropologia culturale*, perdendo di vista le corpose gerarchie di potere che, nonostante tutto, continuano a porre la cultura occidentale in posizione di dominanza economica, tecnologica e scientifica.

Solo avendo presente questo processo autodissolvente dell'antropologia culturale, si può comprendere perché essa spenda parte cospicua delle proprie risorse e delle proprie energie a contrastare la piena naturalizzazione dell'uomo ricostruita dall'antropologia biologica, nella quale finalmente si può svelare il segreto dell'origine e della persistenza ineliminabile del *potere* che instaura le gerarchie tra le culture e all'interno di ciascuna di esse. Invece, l'ultimo rifugio della maggior parte degli antropologi culturali continua ad essere «*il simbolico*» accuratamente *denaturalizzato* e *defisicizzato*. Valga per tutte la dichiarazione di un antropologo così acuto e sensibile alla dimensione storica come Mondher Kilani: «Gli oggetti dell'antropologia sono forme simboliche e non realtà fisiche»².

2. Una storia di destini incrociati

Di fronte al problema del *potere* il ricongiungimento tra antropologia culturale e antropologia biologica deve fare i conti con un nuovo sbarramento; questa volta gestito dal marxismo, che per oltre un secolo ha preteso di poter dire l'ultima parola in merito alla stratificazione sociale e alla dialettica del potere. Purtroppo, dopo un breve idillio di Engels con la nascente teoria dell'evoluzione, è prevalsa nel marxismo posteriore una intransigente stroncatura del darwinismo come fondamento teorico di una sociobiologia borghese, mirante a giustificare, sotto il manto della spiegazione scientifica, la sopraffazione dell'uomo sull'uomo. In realtà, alla distanza, il mite e prudente Darwin ci offre strumenti di penetrazione nelle più lontane origini dell'uomo che l'irruenza rivoluzionaria di Marx non poteva darci. Ma all'interno della nuova sintesi della teoria dell'evoluzione c'è spazio anche per le insostituibili analisi di Marx. Infatti, Marx senza Darwin ha finito per indulgere nella congettura di società

2 M. Kilani, *Antropologia. Una introduzione*, tr. it. di A. Rivera, Bari, Dedalo, 1994, p. 30.

delle origini egualitarie e non sfruttatrici che non sono mai esistite e non potevano esistere. Ma ora che abbiamo a disposizione *una rappresentazione non antropomorfa dell'uomo*, siamo costretti a riconoscere che le violenze che l'uomo porta con sé sono quelle stesse alle quali la vita condanna inesorabilmente tutti gli esseri viventi: *predare per sopravvivere e conflaggere per riprodursi*. Due fini umanamente *non negoziabili* e a esito bloccato.

Questo non significa che le lotte per l'emancipazione degli emarginati non abbiano più motivo di esserci, e che gli economisti liberisti possano pretendere di sostenere «scientificamente» un modello dei processi produttivi e distributivi che abbia miglior fondamento di quello marxista. Al contrario, tutte le proposte normative – di fronte alla naturalità dell'uomo – si ritrovano sullo stesso piano: non possono esibire legittimazioni fondate, perché sono arbitrarie. Quelle che sono state tramandate storicamente sono soltanto sorrette da un equilibrio di dominanze e sottomissioni che per tempi più o meno lunghi ha ottenuto *di fatto* il riconoscimento dei governati. E sempre si sono affermate quelle forme di *arbitrio* che hanno saputo instaurare anche un *arbitrato* tra dominanti e dominati.

Tutto ciò si attua nell'ambito del repertorio di comportamenti concessi all'uomo dalla selezione naturale, come accade a tutte le specie viventi. Ma appunto in questo repertorio di possibilità, *oggi meglio conosciute*, c'è spazio per lotte di emancipazione dei popoli sottosviluppati e sfruttati. La loro giustificazione non è però fondata su un ipotetico stato di natura sottratto ad ogni forma di violenza e quindi assumibile come *un obiettivo da riconquistare*; la loro giustificazione è fondata soltanto su *una valutazione comparativa* storicamente determinata della distribuzione delle risorse e sulla valutazione dell'esaurimento possibile delle risorse non rinnovabili. Si lotta politicamente o per rendere i ricchi meno ricchi e i poveri meno poveri, oppure per rendere i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più sfruttabili e quindi sempre più poveri. Sinistra e destra si confronteranno sempre, di fatto, su preferenze comparative che valutano con differente sensibilità la sofferenze degli altri: donne e uomini del tempo in cui ci tocca vivere. E, per chi vuol davvero operare per impedire che quasi un miliardo di esseri umani muoia di fame e due miliardi vivano di miserie e di stenti non c'è bisogno di fondazioni metafisiche, né di tipo religioso trascendente, né di tipo storico-dialettico immanente. E la ragione è semplice: di fronte alla morte siamo tutti perdenti; ma di fronte alle donne e agli uomini che verranno possiamo essere dei vincitori di cause ignobili che hanno aumentato inutilmente la sofferenza dei nostri simili, o di cause nobili che sono riuscite a ridurla.

Questo è lo stato effettivo delle cose e di questo stato è auspicabile che prendano atto proprio coloro che hanno a cuore l'eredità del marxismo. Diversamente essi ritarderanno soltanto quella presa di coscienza collettiva della piena *naturalità dell'uomo* che sola potrà modificare le condizioni di

sopravvivenza della nostra specie: una coscienza collettiva che gradualmente sgretoli le drammaturgie religiose del peccato e della rigenerazione che fanno tanto comodo agli altri poteri, economico, militare, politico e mediatico.

Senza attenuazioni occorre ammettere che la cultura ufficiale dell'Unione Sovietica ha sostenuto, attraverso la figura tristemente esemplare di Lysenko, una visione distorta e illusoria della biologia umana che ha voluto deliberatamente ignorare la base genetica del comportamento umano, e quindi si è ostinata a sostenere con la forza della sopraffazione che gli uomini possono trasformare e manipolare senza limitazioni l'ambiente in cui vivono. È una rappresentazione che è stata ripetutamente falsificata con costi enormi di vite umane. Ciò che la biologia evolucionistica ci insegna è invece che tutti gli esseri umani sono portatori dello stesso genoma, e quindi anche le teorie razziali che hanno giustificato genocidi, sfruttamenti e stermini sono rappresentazioni falsificabili. Ma la biologia ci insegna contemporaneamente che gli uomini nascono tutti differenti come *fenotipi*: per potenziale del sistema immunitario, per stato di salute, per accesso alle risorse da parte dei propri genitori, per contingenze educative e per contingenze storiche. E con le loro organizzazioni sociali essi possono aggravare o attenuare queste disuguaglianze.

Di questa rappresentazione non antropomorfica dell'uomo dovrebbero prendere atto anche le scienze umane: psicologia, sociologia, linguistica e antropologia culturale. Esse sono nate nel solco della teoria dell'evoluzione – o di una teoria storica dei tempi lunghi – e come atto fondativo hanno proprio denunciato il carattere illusorio delle religioni. Comte, Durkheim, Freud, e quasi tutti i primi antropologi hanno presentato spiegazioni che mostrano il carattere compensatorio delle religioni, e le hanno riconosciute come rappresentazioni del mondo prescientifiche. Purtroppo gli attacchi contro il darwinismo alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento – quando esso non aveva ancora fatto i conti con la genetica – ne hanno indebolita la credibilità e le scienze umane hanno ritenuto opportuno fondare la propria scientificità su modelli funzionalisti, strutturalisti, comportamentisti o di analisi dell'inconscio. E non si sono accorte che funzione, struttura, coscienza e inconscio sono categorie che acquistano piena densità analitica solo riferite alla biologia; così, oggi assistiamo alla parabola discendente di queste prime teorie delle scienze umane, che pure hanno permesso di raccogliere un ricco repertorio di dati empirici. Perciò, un collegamento delle scienze umane con la biologia è oggi sempre più opportuno, proprio sul piano euristico e analitico della ricerca scientifica. E il passo decisivo è anzitutto quello di trovare un collegamento verificato e falsificabile tra antropologia culturale e antropologia biologica (cioè fisica).

Nel breve corso di un secolo e mezzo le due antropologie sono state segnate da *destini incrociati*. Quella culturale nell'Ottocento era all'avanguardia nell'indagine sulle antichità dell'uomo; oggi è una specializzazione in crisi, sia

metodologicamente, sia per quanto riguarda i contenuti. Sul piano del confronto interculturale finisce per confondersi con la sociologia; sul piano delle antichità dell'uomo, per confondersi con l'archeologia; e sul piano della verifica del processo di ominazione non sa trovare la saldatura con l'antropologia biologica e si compensa con l'antropologia filosofica.

Per contro, l'antropologia fisica, ancora verso la metà del Novecento, disponeva di una teoria dell'evoluzione in via di assestamento in nome della nuova sintesi di Mayr e di documentazioni fossili non abbondanti. Ora il neodarwinismo ha occupato la scena della ricerca biologica con ricadute sulle neuroscienze, sulla psicologia evolutiva, sullo studio delle malattie e sulla sociologia. E contemporaneamente le documentazioni fossili sono diventate consistenti, a cominciare da quelle della paleoantropologia, e i metodi di analisi dei reperti si sono straordinariamente affinati. Oltre alle *comparazioni e alle ricostruzioni morfologiche* l'antropologia fisica ricorre oggi alle *datazioni offerte dalla biologia molecolare* che studia la sequenza delle mutazioni genetiche³.

L'asimmetria del percorso tra le due antropologie è inequivocabilmente documentata dall'affermazione di Kilani che abbiamo citato al termine paragrafo precedente: «Gli oggetti dell'antropologia sono forme simboliche e non realtà fisiche». Questa definizione si discosta decisamente da quella di Malinowski, uno dei padri dell'antropologia culturale, che recita: «La cultura comprende gli artefatti, i beni, i processi tecnici, le idee, le abitudini e i valori che vengono trasmessi socialmente» nella quale sono compresi *le tecniche, le rappresentazioni del mondo e i costumi* di una determinata popolazione. Le tecniche riguardano il rapporto degli uomini con le cose, cioè con tutto ciò che nella realtà è manipolabile e trasformabile dagli artifici umani (il *saper fare*). Le rappresentazioni del mondo riguardano le mappe della realtà che l'uomo costruisce attraverso segnali olfattivi e sonori, attraverso segnali grafici e verbali (il *sapere rappresentare o saper capire*). I costumi sono classi di comportamenti verificabili che distinguono i gruppi umani nei loro rapporti interindividuali e intercollettivi, intraindividuali e intracollettivi (il *saper agire*). In tutti questi riferimenti il simbolico non è mai contrapposto alla realtà fisica. In altri termini il simbolico – *ciò che sta in luogo di qualcos'altro, ciò che rinvia ad un «altro non presente»* – non è mai ridotto ad una realtà *non fisica, non natura-*

3 Una documentata e chiara sintesi di questi sviluppi è ora disponibile anche per i non addetti ai lavori grazie alla pubblicazione di G. Biondi e O. Rickards, *Il codice Darwin*, Torino, Edizioni Codice, 2005. Ad essa si possono affiancare tre recenti volumi di Telmo Pievani: *Homo Sapiens e altre catastrofi. Per una archeologia della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2002; *Introduzione alla filosofia biologica*, Roma-Bari, Laterza, 2005; *Creazione senza Dio*, Torino, Einaudi, 2006. Se si confrontano questi testi con il libro di Kilani sopra citato (cfr. nota 2) e con l'eccellente *Storia dell'antropologia* (culturale) di Ugo Fabietti (Bologna, Zanichelli, 1994), a fine lettura risulta evidente la inversa maturazione epistemologica delle due specializzazioni.

le, che implicitamente finisce per coincidere con *l'immaterialità dello spirito*. E la ragione è semplice: indizi, segnali e grafici, sono realtà fisiche e naturali che rinviano ad altre realtà fisiche e naturali.

Lo slittamento di significato del *simbolico* verso lo *spirituale* è tipico di molti usi del linguaggio comune e ha finito per invadere vasti settori dell'antropologia culturale impegnati a differenziare l'uomo dalla natura.

Ma una rapida verifica negli usi del linguaggio comune consente di eliminare gli equivoci che si sono accumulati nel termine *cultura*.

Diciamo comunemente «uomo di cultura», «si è fatto una cultura», «non ha cultura», «è mancanza di cultura»; «le culture primitive», «le culture orali», «le culture scritte»; «la cultura antica», «la cultura moderna», «la cultura contemporanea»; «le culture del mondo» e «popoli di antica cultura»; o ancora «la cultura agricola» e «la cultura industriale»; «la cultura religiosa», «la cultura letteraria» e «la cultura scientifica», «la cultura musicale» e «la cultura artistica»; e poi «la cultura popolare», «l'alta cultura», «la cultura dei ceti medi» e «la cultura di massa». E similmente diciamo e comprendiamo le espressioni «la cultura giovanile» e «la cultura della terza età», «la cultura dei ghetti» e «la cultura rionale», «la cultura sportiva» e «la cultura degli intellettuali»; e ancora «la cultura cristiana», «la cultura islamica», «la cultura buddista» e «la cultura confuciana», e per finire – pur senza esaurire questo elenco – diciamo «la cultura italiana», «la cultura francese», «la cultura tedesca», «la cultura russa», «la cultura americana», «la cultura indiana», «la cultura cinese», «la cultura tibetana» e così via, tanti quanti sono gli stati, le nazioni e i popoli che conosciamo.

Questo lungo elenco, che sembra ovvio e banale, offre tuttavia un ventaglio di usi che ci consente di distribuire il campo di riferimento del termine *cultura* tra due poli estremi. Da una parte abbiamo la cultura come *patrimonio individuale*, dall'altra la cultura come *patrimonio collettivo*; ma in entrambi i casi si tratta di un contenuto di rilevanza antropologica, sociologica, psicologica e linguistica. La cultura di un individuo lo rende partecipe di una lunga tradizione; la cultura di un popolo raccoglie le tradizioni di tutti i ceti e di tutte le classi sociali e – lasciando sullo sfondo i loro conflitti – mette in comune i costumi, le tecniche e le rappresentazioni del mondo che identificano i suoi attori sociali nei confronti di quelli di un'altra cultura.

Ora, tenendo conto che dal punto di vista statistico *il modo di determinare una popolazione è definito da una regola di inclusione*, diventa relativamente facile recuperare i vari usi del termine *cultura*, identificando *i riferimenti che definiscono la regola di inclusione nella popolazione*. Essi definiscono di volta in volta la popolazione con riferimento al territorio (stato, rione, ghetto), alla religione, all'età degli attori sociali, al prevalere della comunicazione orale o di quella scritta, alle tecniche manuali o intellettuali, filologico-letterarie o

matematico-sperimentali, al tipo di produzione dominante (agricola o industriale), al tipo di rappresentazione del mondo (religiosa o scientifica).

Tutte queste accezioni del termine «cultura» coinvolgono – come si è detto – *costumi, tecniche e rappresentazioni del mondo*, ma si identificano e vengono identificate nei confronti delle altre o dalla prevalenza di uno di questi tipi di sapere, o da caratteri temporali, o da caratteri spaziali. In definitiva, la *cultura* come fenomeno collettivo coincide con la *società*. Il termine *cultura* indica piuttosto il risultato dell'agire sociale e dei comportamenti che lo mettono in atto; il termine *società* indica piuttosto il legame che tiene insieme gli attori sociali. In nessuno di questi riferimenti emerge una realtà *non naturale*. Lo spirito è una tipica invenzione dei poteri di astrazione e di immaginazione dell'attività cerebrale umana.

3. *Il mito della natura umana incompiuta*

Gli oggetti classici dell'antropologia culturale in fondo sono sempre stati luoghi, tempi e organizzazione degli insediamenti umani sconosciuti o dimenticati, pratiche magiche, riti e miti, ruoli sessuali e generazionali, sistemi di parentela, classificazioni totemiche e sistemi di produzione e di scambio. Dire, come Kilani, che essi «sono forme simboliche e non realtà fisiche» è una affermazione o ovvia o falsificabile. «Ovvia» se si intende dire che si tratta di *categorie concettuali* con le quali la scienza occidentale analizza il campo di comportamenti di un determinato gruppo umano differente per i rapporti di produzione (caccia e raccolta, agricoltura, industria, servizi); «falsificabile» se con questa contrapposizione – come chiaramente vuole sottolineare l'autore – si intende considerare i simboli come «realtà non fisiche».

Abbiamo già osservato, e ora è opportuno ribadirlo, che i simboli – indizi, grafici, segni canori, segni verbali – in quanto sono «*qualcosa che si riferisce a qualcos'altro*» sono realtà fisiche che rinviano ad altre realtà fisiche con la mediazione dei sistemi sensoriali e nervosi delle specie viventi. Solo una tenace e intramontabile tradizione idealistica mette in campo i «simboli» con la tranquilla sicurezza di aver trasceso la realtà fisica e la realtà biologica, cioè di aver posto la cultura *al di là* della natura. Del resto, la stessa considerazione vale anche per le scienze forti come la fisica, la chimica e la biologia molecolare, i cui oggetti di analisi potrebbero essere ridotti a «realtà non fisiche» se si volesse sostenere che i loro oggetti sono i formalismi matematici e chimici. Come se le categorie concettuali di ogni indagine sperimentale non si riferissero sempre a circostanziate verifiche empiriche controllate attraverso strumenti di misurazione.

Ma è proprio questo voler isolare la *trasfigurazione simbolica* di comportamenti che sono pur sempre verificabili o falsificabili l'atto fondativo che sepa-

ra la cultura, (cioè gli artifici umani) dalla natura, e quindi impedisce il collegamento dell'antropologia culturale con l'antropologia fisica o biologica. Dopo un generico riconoscimento dei «*vincoli biologici della condizione umana*» la maggior parte degli antropologi culturali ritiene di poter ignorare la biologia umana. Perciò la disponibilità sempre più ampia dei reperti fossili offerti dalla paleoantropologia e dall'archeologia non li sollecita a retrocedere verso una comparazione effettiva delle società «primitive» sopravvissute nel *processo di ominazione*; e d'altra parte non suggerisce loro di indagare le società moderne con lo sguardo profondo che viene proprio dal processo di ominazione.

Così, l'antropologia culturale penetra anche nel processo della modernità cercando di studiare i gruppi marginali che la modernità produce e *aliena*. Come se fosse possibile parlare dal punto di vista di *una presunta umanità genuina, non conflittuale* perché preservata dalla perversità delle tecnologie. In realtà, proprio il processo di ominazione ci insegna, senza adombramenti, che l'uomo è precisamente quell'essere vivente che produce artifici mediante artifici indefinitamente; e poi produce astrazioni mediante astrazioni indefinitamente, che anche le astrazioni sono artifici. Certo le astrazioni sono *artifici leggeri*, mentre gli strumenti di lavoro manuale sono *artifici pesanti*. In ogni caso, l'alienazione non scaturisce dagli artifici in quanto tali, ma dalla incapacità di prevederne adeguatamente gli esiti sulla convivenza umana e di inventare forme di governo capaci di una più equa distribuzione delle risorse.

Dunque, se si vogliono identificare i conflitti che sono all'origine di questa divaricazione, si deve mettere in campo la realtà biologica trasfigurata dagli artifici umani, che in ultima analisi è soggetta alla *selezione naturale*. Gli uomini sono costretti ad assecondare quest'ultima in tempi brevi e con strategie in parte consapevoli, mentre gli altri animali hanno ormai assimilato in tempi lunghissimi i costi di sofferenza e di eliminazione che hanno reso possibile un equilibrio ecologico mediamente benefico per ogni singola specie, finché non intervengono eventi catastrofici.

Questa premessa dovrebbe rendere più comprensibili le tecniche di evitamento che l'antropologia culturale ha messo in atto per mantenere le distanze dall'antropologia biologica. La più antica e tipica è quella di sostenere che ogni cultura ha un diverso concetto della natura, e che quindi il concetto di «natura» è *culturalmente determinato*. Questo argomento è facilmente criticabile, perché anche il concetto più antropomorfo di natura proposto da una determinata cultura *non può avere minore estensione di quello col quale esso riconosce la propria identità culturale*. Anzi, è ragionevole pensare che ogni cultura segnali in qualche modo *l'evidenza di essere compresa entro un ambiente che eccede la propria realtà*, sia con l'alternarsi del giorno e della notte, sia con i cicli lunari, sia con i ritmi delle stagioni, anche se intesi nel modo più antropomorfo. Inoltre, anche le culture più arcaiche integrano la propria realtà e il proprio ambiente con un mondo degli antenati che costi-

tuisce il fondo oscuro e misterioso nel quale sono conservate le energie che alimentano la vita del gruppo. Dunque, ciò che conta non sono le definizioni di natura e cultura date degli antropologi occidentali, ma è la percezione che ogni gruppo umano ha delle *forze naturali* che eccedono il proprio campo di esistenza quotidiana.

Una variante della riduzione del concetto di natura a categoria culturalmente determinata è quella del *relativismo culturale*, che presenta la piena attuazione della «natura umana» come *inventività culturale*, cioè come diversificazione delle culture in un continuo processo di provvisorie identificazioni di ciascuna di esse sia per via endogena, sia per via esogena. Ogni gruppo riconosce se stesso attraverso proprie tradizioni, e contemporaneamente attraverso lo sguardo dei gruppi confinanti con i quali compete e coopera per l'accesso alle risorse e alla riproduzione.

In sintesi: l'uomo fa l'uomo; cioè l'uomo si fa uomo in rapporto agli altri uomini. Gli uomini producono la loro umanità gli uni con gli altri e gli uni contro gli altri. Ma l'*identità* del loro gruppo di appartenenza e l'*alterità* del loro gruppo di opposizione hanno confini mobili, fluidi e modificabili. Per mantenerli provvisoriamente stabili gli uomini *fincono* la loro identità e il sistema di valori che la sostiene, e per sopportare il peso inquietante di questa finzione subito la occultano *reificandola*: sia in forma sublime con processi di *sacralizzazione*, sia in forma umile attraverso processi di *naturalizzazione*⁴.

Questa descrizione rimane analiticamente valida fino a quando non occultate le *gerarchie di potere* dalle quali la finzione parte e che col tempo un'altra finzione reinventa. La maggior parte degli antropologi culturali usa invece il repertorio dell'ibridazione continua delle culture – attraverso le finzioni del-

4 Il tema dell'antropo-poiesi è stato introdotto nell'antropologia italiana da Francesco Remotti, del quale ci limitiamo a citare le seguenti opere: *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1990; *Luoghi e corpi – Antropologia del potere, del tempo e dello spazio*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1993; *Le fucine rituali*, Torino, Il Segnalibro, 1996; (a cura di) *Le antropologie degli altri*, Torino, Scriptorium, 1997. Nell'ambito del dibattito accademico italiano della fine del ventesimo secolo, prolungatosi fino ai primissimi anni del nuovo millennio, meritano una citazione alcuni antropologi culturali che, pur eludendo o aggirando i problemi di una convergenza della propria disciplina con l'antropologia biologica, potrebbero essere recuperati per elaborare una graduale integrazione dei linguaggi delle due specializzazioni. G.R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, Il Mulino, 1976; Id., *I sei lati del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1985; Id., *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari, Laterza, 1990. A.L. Pichon (a cura di), *Sguardi venuti da lontano*, Milano, Bompiani, 1991. I. Signorini (a cura di), *I modi della cultura. Manuale di etnologia*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1992. L.L. Causi, *Uomo e potere. Un'introduzione all'antropologia politica*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1993. M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo, 1997. U. Fabietti (a cura di), *Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma, Carocci, 1998. R. Gallissot, M. Dilani, A. Rivera, *L'imbroglio etnico, in quattordici parole-chiave*, Bari, Dedalo, 2001.

l'auto- e dell'etero- identificazione – per un *obiettivo che vorrebbe essere democratico*: quello di demistificare le presunzioni di dominio delle culture industriali e post-industriali sulle culture agricole e arcaiche. Ma *demistificare non significa automaticamente destituire di potere*, tanto più quando si mette in dubbio la distinzione tra una descrizione antropomorfa e la descrizione non antropomorfa della realtà e dell'uomo in particolare.

Se si vanifica la distinzione tra società «arcaiche» dominate dal sacro e società «moderne» dominate dalla desacralizzazione – che restituisce almeno parzialmente l'uomo alla sua effettiva realtà biologica – e si esalta nelle prime la mancanza di strumenti utili per una descrizione non antropomorfa della realtà e dell'uomo, si confinano di fatto le società arcaiche in un destino imm modificabile di sottomissione. In realtà il sacro delle religioni istituzionalizzate del nostro tempo è ormai l'incarnazione di *un potere intimidatorio puramente profano* che la descrizione analitica delle scienze moderne – fisica, chimica e biologia in cooperazione epistemologica con le scienze umane – è in grado di smascherare fino nel cuore dei suoi processi più segreti; mentre invece il sacro delle origini è vissuto come un corpo intangibile di prescrizioni inscritte nelle rappresentazioni fantasiose e mitologiche della realtà.

Se si banalizza la *conflittualità* che ha portato alle gerarchie di dominio imposte dalle società moderne a quelle arcaiche, e si demonizza l'*alienazione* delle società moderne e postmoderne a vantaggio della *genuinità* di queste ultime, si apre la strada per i vari itinerari di ritorno alla *presunta innocenza delle origini*.

Purtroppo «l'ingenuità dello sguardo» è l'unica attitudine che non si impara; una volta smascherata si può restaurare solo in modo fraudolento, verso se stessi e verso gli altri. Di questo sguardo fraudolento esistono versioni diffuse nella banalità del vivere comune che l'indagine analitica riduce a processi di *autoinganno*, di *compensazione* e di *razionalizzazione* e verso questi è generoso conservare l'indulgenza che merita la fatica di vivere. Ma di questo sguardo fraudolento esiste anche una *versione dotta* che trova oggi larghi consensi tra i letterati e gli antropologi culturali: quella proposta dall'*antropologia filosofica* che si è familiarizzata con i dati della biologia, ma li manipola con ingegnose elaborazioni interpretative, proponendo la suggestiva versione di *una natura umana biologicamente incompiuta* e appunto per questo realizzata soltanto dalle *invenzioni culturali*.

Gehlen è il fondatore di questa antropologia filosofica, ripresa da Heidegger e dai suoi seguaci, e diventata familiare a molti antropologi culturali grazie al prestigio di Geertz. Un breve testo di Gehlen ne dà la formulazione più accreditata.

Dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non spe-

cializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo, e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto ad acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura pericolosa per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni naturali, originarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra⁵.

La prolungata infanzia della nostra specie, che i biologi chiamano *neotenia* viene qui interpretata come «natura incompiuta», cioè come una carenza biologica che non potrebbe venir colmata nell'abito puramente biologico. Di qui deriverebbe una vera e propria frattura tra il piano puramente *vitale* dell'animale e quello *esistenziale* dell'uomo. Una frattura che porrebbe l'uomo al di fuori dell'ordine naturale, cioè in una *indeterminatezza* «senza dimora (naturale)» trascesa e insieme determinata soltanto dalla *cultura*. L'uomo, dicono i seguaci di Heidegger, «è aperto al mondo, gli animali sono completamente immersi nel proprio ambiente». In realtà, si tratta di una contrapposizione drammatizzata, che invece trova una sua ovvia spiegazione in termini biologici.

Anche l'uomo moderno, quando si insedia in un circoscritto spazio sociale finisce per *naturalizzare* i suoi costumi, le sue tradizioni e i suoi valori, come se fossero iscritti nella realtà quotidiana nella quale è immerso. Per contro, i gruppi nomadi di *Homo Sapiens*, nel corso di alcune decine di migliaia di anni, si sono adattati a tutti gli ambienti del pianeta e si sono lentamente ma continuamente ibridati. A questi adattamenti si è accompagnato il consolidamento dell'uso del linguaggio verbale, ormai innato come ricodificazione audio-vocale dei messaggi visivi e tuttavia diversificato in una varietà sempre più ricca di lingue parlate.

A differenza degli altri tipi di linguaggio – chimico-olfattivo, gestuale, sonoro e grafico – il linguaggio verbale è costitutivamente auto-comunicativo, in quanto l'uomo è il primo destinatario dei propri messaggi: si ascolta quando parla, simula e corregge in anticipo le proprie emissioni verbali, e può simulare dialoghi interiorizzati. Sottraendosi all'immersione in un unico ambiente ha potuto comparare ambienti diversi e oggi può simulare artifici che gli consentano di immaginare abitazioni extraterrestri. Come abbiamo già ricordato, non solo produce artifici mediante artifici indefinitamente, ma produce astrazioni mediante astrazioni indefinitamente; come dimostra inequivocabilmente lo sviluppo del linguaggio matematico.

5 A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983.

L'apertura al mondo non ha dunque nulla di misterioso e rivelativo – come vuol far credere l'antropologia filosofica – ma è un normale adattamento selezionato dall'evoluzione darwiniana. Infatti, se la nostra specie non si è estinta, ciò significa semplicemente che l'indeterminatezza contenuta nell'infanzia prolungata per l'acquisizione della posizione eretta e del linguaggio verbale è *risultata non una mancanza, ma una potenzialità aperta alle soluzioni «emergenti» che poi abbiamo imparato a nominare col termine «cultura»; cioè a costumi, tecniche e rappresentazioni del mondo che non trascendono la natura, ma semplicemente ne fanno parte, come uno dei repertori utili alla sopravvivenza*. La decrescente acutezza sensoriale e la maggiore esposizione alle intemperie sono i rischi che la nostra specie ha dovuto affrontare per sviluppare la flessibilità del proprio adattamento. Del resto, tutte le specie sono costrette ad esporre i neonati ad un periodo di immaturità che implica anche la loro decimazione⁶.

Se consultiamo un buon manuale universitario normalmente adottato nel corso di studi per la laurea in biologia, – come ad esempio *Zoologia evolutiva* di Emilio Balletto⁷ – ci rendiamo conto che il tema della «neotenia» non costituisce affatto un fenomeno eccezionale, dal quale far derivare l'epica sublimatoria della progettazione culturale tratteggiata da Gehlen e diventata poi argomento privilegiato di molti antropologi culturali e di filosofi e letterati *umanisti*. La «neotenia» rientra semplicemente nella casistica accumulata per verificare i limiti di validità euristica della cosiddetta *legge biogenetica fondamentale*, secondo la quale *l'ontogenesi ricapitola la filogenesi*.

In realtà si è potuto verificare che lo sviluppo dell'embrione nella sua esistenza prenatale, lascia intravedere in modi molto differenziati la sequenza evolutiva che collega la morfologia dell'animale esaminato con quella tipica della specie ancestrale dalla quale potrebbe derivare. Ma la «ricapitolazione» embrionale presenta sfasature temporali e magari omissioni rispetto agli stadi della filogenesi, sfasature alle quali i biologi hanno dato il nome di *eterocronia*; termine derivato dal greco antico, secondo la loro normale prassi classificatoria.

Da tempo sono ormai state diffuse fotografie dello sviluppo comparato di embrioni di mammiferi tra i quali è compreso anche quello della specie umana, per segnalare la progressiva differenziazione degli organi corrispondenti. Ma la suggestione di queste informazioni generiche lascia intendere una semplificazione comparativa che gli specialisti sono ovviamente tenuti a correggere. Scrive Balletto:

L'eterocronia, in sintesi, rappresenta un processo abbastanza comune di variazione nella velocità dello sviluppo di un certo organo o di una serie di organi.

6 Un'ampia discussione critica sul tema della presunta «natura incompiuta» dell'uomo si trova in R. Marchesini, *Post-human*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2002 (cfr. pp. 15-41: *Il mito dell'incompletezza*).

7 E. Balletto, *Zoologia evolutiva*, Bologna, Zanichelli, 1995.

Un'alternativa a questo modo di procedere può essere invece quella di variare il tempo di inizio o di arresto nello sviluppo dell'organo stesso. Entrambi i meccanismi possono essere studiati sia in rapporto all'età, sia in rapporto alla taglia. Il primo metodo di indagine è generalmente preferibile...⁸.

Questa conclusione è preceduta da una attenta analisi comparativa del fenomeno «eterocronia» nelle varie specie viventi che si richiama ad una ripartizione formulata attraverso il contributo di Gould, Mc Kinney e Mc Namara. Lo spostamento nel tempo dello sviluppo di un organo (*eterocronia*) si manifesta nel mantenimento di caratteri giovanili in individui adulti (*pedomorfosi*), e procede in due direzioni: la *progenesi*, cioè la maturità sessuale anticipata, che offre forti vantaggi evolutivi immediati; e la *neotenia*, cioè lo sviluppo corporeo rallentato in rapporto a quello delle gonadi che offre un grande potenziale macroevolutivo. Entro questo quadro introduttivo, Balletto precisa:

Quello della neotenia è un fenomeno che è stato conosciuto molto presto dagli zoologi, soprattutto per gli Anfibi [...] Nei ruminanti, gli arieti della pecora Bighorn sono già in grado di riprodursi a circa 2 anni di età, ma il loro sviluppo corporeo continua ad aumentare fino ad almeno gli 8 anni; casi analoghi si verificano nei Cervidi, in cui i giovani maschi con piccole corna possono restare ai margini di un branco di un maschio territoriale e comportarsi come maschi satelliti....Un altro caso molto noto in cui si è invocata la neotenia nella nascita o nell'evoluzione di nuove forme, è quello della specie umana. L'adulto umano è morfologicamente più simile ad un giovane scimpanzé di quanto non lo sia ad un scimpanzé adulto, soprattutto nei parametri facciali (fetalizzazione del cranio). L'accorciamento della mandibola, in realtà ci ha causato non pochi problemi e la necessità di fare spazio per i «denti del giudizio». Anche altri caratteri come la mancanza di pelo su grandi aree del corpo o il ritardo del momento della nascita (allungamento della gestazione) sono stati considerati sotto questo punto di vista. In realtà molti di questi non rappresentano veri casi di eterocronia; ad esempio l'encefalo umano si è talmente sviluppato in rapporto al resto del cranio [...] da dover crescere più velocemente⁹.

Concludendo: con la demolizione della teoria filosofica costruita sulla presunta «natura incompiuta» di *Homo Sapiens* cade il repertorio di argomentazioni messe in campo per mantenere una barriera invalicabile tra antropologia biologica e antropologia culturale. Questo tuttavia non significa ancora che la cultura umana sia pacificamente considerata un effetto differenziale della selezione naturale.

⁸ Ivi, p. 140.

⁹ Ivi, pp. 140-141. Un eloquente disegno comparativo della fetalizzazione del cranio nella specie umana rispetto a quella dello scimpanzé si trova a p. 564 del manuale di S.E. Luria, S.J. Gould, S. Singer, *Una visione della vita – Introduzione alla biologia*, tr. it. di A. Novelletto, Bologna, Zanichelli, 1984. Mentre i crani fetali delle due specie sono assai simili, il cranio dello scimpanzé adulto si differenzia nettamente da quello fetale.

La separazione tra *natura* e *cultura* rimane per ora lo schema dominante nell'immaginario collettivo: anzitutto a livello dell'uomo comune di scarse letture, ma anche a livello dell'uomo colto di formazione umanistico-letteraria, e persino dell'uomo colto di formazione umanistico-scientifica se proviene da una tradizione familiare di credenti. La separazione rimane anche, a livello sofisticato, nel mondo universitario, con questa differenza: nel campo degli specialisti di discipline letterarie e artistiche prevale l'*indignazione sostanziale* contro il «riduzionismo naturalistico» applicato alla letteratura, alla filosofia e alle arti. In quello degli specialisti di scienze umane prevale la *prudenza metodologica* verso «il riduzionismo metodologico» che considera *forti* le procedure di ricerca delle scienze naturali (matematica, fisica, chimica e biologia) e *deboli* quelle delle scienze umane (psicologia, psichiatria, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, archeologia, linguistica e storiografia). In posizione ambigua rimane la valutazione dell'economia che si presenta come *la più matematizzabile delle scienze umane* e tuttavia *poco trattabile con i metodi sperimentali*.

Del resto, la divisione accademica del lavoro intellettuale rimane sempre arretrata ed equivoca rispetto agli sviluppi più avanzati e rilevanti della ricerca; soprattutto di quella sperimentale. Ancora nel diciottesimo secolo lo studio del mondo fisico – che comprendeva ormai la teoria newtoniana della gravitazione universale e i primi sviluppi della chimica e della biologia – era istituzionalizzato sotto il nome di *filosofia naturale*. La chimica e la biologia si sono poi istituzionalizzate come discipline sperimentali nel diciannovesimo secolo, mentre le cosiddette scienze umane si sono rese autonome come discipline che prendono a modello il rigore analitico-descrittivo delle scienze naturali solo nel ventesimo secolo; senza per altro poter disporre di procedure di misurazione facilmente trattabili entro progetti sperimentali. Solo ai nostri giorni la simulazione al computer consente di costruire situazioni simil-sperimentali anche nel campo delle scienze umane.

Ma ormai la divisione accademica del lavoro intellettuale è fortemente condizionata dall'organizzazione capitalistica del mercato culturale, nella quale non contano tanto gli statuti epistemologici delle discipline, quanto piuttosto l'autorità storicamente acquisita e quindi il loro potenziale di rendimento editoriale. Così le discipline teologiche, insieme a quelle letterarie, artistiche e musicali sono *omogeneizzate nel lavoro accademico*, sulla base di una semplice presunzione di rigore intellettuale e di una qualche sistematicità della ricerca. L'enorme divario tra i saperi matematizzabili, che cambiano continuamente la nostra rappresentazione del mondo, e l'equivoca filologia che sostiene la letteratura teologica non fa problema. Sia nelle pagine culturali dei quotidiani e dei periodici, sia nell'inserito domenicale del «Sole 24 ore» gli interventi del teologo sono presentati con pari dignità conoscitiva di quelli degli specialisti delle scienze forti (matematica, fisica, chimica, biologia). E tra questi due poli estremi c'è posto per i contributi di tutte le pubblicazioni che godono di una nicchia di lettori colti.

Venendo poi al campo più ristretto degli specialisti di scienze umane, occorre anche tener presente che, di fronte all'eventualità di una subordinazione epistemologica e istituzionale dell'antropologia culturale all'antropologia biologica e alla costellazione di discipline che la sostengono – etologia umana, neuroetologia, etologia comparativa, psicologia evolutiva, sociobiologia, genetica del comportamento e simili – essi si sentono minacciati nella loro autonomia di ricerca, perché temono che tale subordinazione implichi anche una distribuzione ridotta dei finanziamenti assegnati alle proprie discipline.

In verità – specialmente in Italia – prevale la politica di finanziamenti opposta: l'antropologia biologica è tenuta sotto libertà vigilata dalla istituzione accademica che trova finanziamenti più generosi per le ricerche che non mettono in discussione la religione e la retorica della «dignità umana». Questa considerazione è pregiudiziale per comprendere le reticenze e le prudenze dei bioantropologi evuzionisti quando debbono confrontarsi con i risultati di certe sublimazioni dell'immagine dell'uomo proposte dagli antropologi culturali e dagli specialisti di scienze umane. Per sgombrare il campo da queste tensioni latenti, occorre riprendere l'analisi del *processo di ominazione* con maggiore disponibilità interdisciplinare, riportando l'attenzione sia sulla rilevanza dei sistemi di produzione sullo sviluppo dei processi di comunicazione – e in particolare del linguaggio verbale e del linguaggio matematico – sia sulla rilevanza del *sacro* nella instaurazione del *potere*.