

Carlo Talenti

13. Antropologia culturale e antropologia biologica: III) il mito della natura umana incompiuta.

13.1. 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 in **11.2.**, 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 o per la marginalità rispetto a determinati 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 qualcosa d'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 trascorso 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 scientifica 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 separa 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 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 a 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 costituisce 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 dagli antropologi occidentali, ma è la percezione che ogni gruppo umano ha delle forze che eccedono il proprio ambito.

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**.

Così, si vanifica la distinzione tra società "arcaiche" dominate dal sacro e società "moderne" dominate dalla desacralizzazione, che riduce l'uomo a puro essere biologico. E si vanifica anche la conflittualità che ha portato alle gerarchie di dominio imposte dalle società moderne a quelle arcaiche; come se il tanto chiacchierato "ritorno al sacro" nelle società a capitalismo avanzato fosse da mettere sullo stesso piano della sacralità ingenua delle origini, oppure della sacralità ambigua dei periodi di transizione alla modernità. In realtà il sacro delle religioni istituzionalizzate del nostro tempo è l'incarnazione di *un potere intimidatorio puramente profano* che la descrizione analitica delle scienze moderne – fisica, chimica e biologia – è in grado di smascherare fino nel cuore dei suoi processi più segreti; mentre invece il sacro delle origini è vissuto come un

corpo di prescrizioni inscritte nelle rappresentazioni fantasiose e mitologiche della realtà. 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 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.

13.2. Gehlen è il fondatore di questa antropologia filosofica, ripresa da Heidegger e dai suoi seguaci, e diventata familiare a molti antropologici 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 specializzazioni, 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 terribile, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l’uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra” (Gehlen 1940 ecc.). 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 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 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 autocomunicativo, 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.

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 pagare 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 decimazione. Un'ampia discussione critica sul tema della presunta “natura incompiuta” dell'uomo si trova in Roberto Marchesini, **Post-human**, Bollati-Boringhieri, Torino 2002, pp. 15-41: ***Il mito dell'incompletezza.***

Se consultiamo un buon manuale universitario normalmente adottato nel corso di studi per la laurea in biologia, - come ad esempio Emilio Balleto, **Zoologia evolutiva**, Zanichelli, Bologna 1995 - 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 Balleto:

“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. 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....(p. 140).

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, Balleto 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 velocemente....”.

Un eloquente disegno comparativo della fetalizzazione del cranio nella specie umana rispetto a quella dello scimpanzé si trova a p. 564 del manuale di Luria-Gould-Singer, ***Una visione della vita - Introduzione alla biologia***, Zanichelli, Bologna 1984 (ediz. in inglese 1981). Mentre i crani fetali delle due specie sono assai simili, il cranio dello scimpanzé adulto si differenzia nettamente da quello fetale.

Concludendo: con la demolizione della teoria filosofica costruita sulla presunta “natura incompiuta” di *Homo Sapiens* cade ogni barriera tra antropologia biologica e antropologia culturale.