

# ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

---

*trimestrale*

ANNO III NUMERO 8 LUGLIO 2014

## zooantropologia

l'antropologia oltre l'umanità

Novalogos

# ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

---

TRIMESTRALE

8/2014 – Zooantropologia. L'antropologia oltre l'umanità

numero a cura di Roberto Marchesini, Eleonora Adorni

*Direttore responsabile*

Costanza Troini

*Direttore editoriale*

Roberto Marchesini

*Comitato scientifico*

Ralph R. Acampora (Hofstra University)

Carol Adams (Southern Methodist University)

Matthew Calarco (California State University Fullerton)

Felice Cimatti (Università della Calabria)

Enrico Giannetto (Università degli studi di Bergamo)

Oscar Horta (Universidade de Santiago de Compostela)

Andrew Linzey (University of Oxford)

Peter Singer (Princeton University)

Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

*Redazione*

Eleonora Adorni, Matteo Andreozzi, Alessandro Arrigoni,

Serena Contardi, Maria Giovanna Devetag, Claudia Ghi-

slanzoni, Enrico Giannetto, Nausicaa Guerini, Alessandro

Lanfranchi, Marco Maurizi, Antonio Volpe

ISSN 2281-2288

ISBN 978-88-97339-36-6

Reg. Trib. Roma n. 232 del 27/7/2012

© 2014 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop.

via Aldo Moro, 43/D - 04011 Aprilia

[www.novalogos.it](http://www.novalogos.it) • [info@novalogos.it](mailto:info@novalogos.it)

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI LUGLIO 2014

a cura di PDE Promozione S.r.l.

presso lo stabilimento di Legodigit S.r.l. Lavis (TN)

## Sommario

- 5 Editoriale  
Mai stati soli  
*R. Marchesini, E. Adorni*

### Articoli

---

- 9 L'antropologia oltre l'umanità  
di *Tim Ingold*
- 32 Teriopoiesi. Categorie zoomimetiche nell'ecosistema culturale  
di *Roberto Marchesini*
- 45 Gli universali zoomusicologici e il concetto di "esperienza musicale"  
di *Dario Martinelli*
- 66 Zooantropologia della devianza. Quadro generale e aspetti critici della  
realtà italiana  
di *Francesca Sorcinelli, Rossano Tozzi, Roberto Monaco, Cinzia Mammoliti, Alessandra Zaccherini*



## Editoriale

### Mai stati soli

di Roberto Marchesini e Eleonora Adorni

La zooantropologia rappresenta un approccio totalmente innovativo all'interno della corrente che da una decina d'anni si è soliti definire come *Animal studies*, per una ragione molto semplice: il suo obiettivo statutario di passare da una condizione tematica, ossia multidisciplinare nell'analisi del rapporto tra l'essere umano e le altre specie, a una struttura epistemologicamente fondata, ossia propriamente disciplinare, basata cioè su una specifica focale di ricerca, una ben definita metodologia e soprattutto un complesso sfondo filosofico che parte dal presupposto che i due elementi dialettici non siano estranei l'uno all'altro.

La zooantropologia pertanto ha poco da spartire con l'antrozooologia (la tanto in voga *anthrozoology* dei paesi anglosassoni) e la bioetica animale, quantunque faccia propri i riscontri delle diverse discipline che in questi anni hanno cercato di gettare nuova luce sul piano d'incontro e confronto che si viene a creare quando l'essere umano si trova al cospetto di non umano. Per questo è indubbio il debito che la zooantropologia ha contratto con discipline come l'etologia, l'antropologia e la bioetica, ma è altresì evidente la sostanziale differenza epistemologica introdotta dalla focale zooantropologica. Come si è cercato di evidenziare nei due saggi riuniti sotto il titolo di *Fondamenti di zooantropologia* (Marchesini 2005; 2014), la zooantropologia introduce alcuni elementi concettuali come quelli di "referenza", di "epifania" (Marchesini 2014b) e di "dimensioni di relazione", che apportano notevoli slittamenti interpretativi nel modo di descrivere e spiegare l'incontro con l'altro di specie. Il punto di partenza sta nell'ammettere che tra l'essere umano e l'eterospecifico si realizzi un *incontro dialogico*, vale a dire un piano di reciproca influenza, capace non solo di apportare modifiche sul profilo dell'animale non umano ma altresì sull'uomo stesso.

Questo significa passare da un animale strumentalizzato, per l'appunto "buono-da" – poco importa se "da mangiare" come vuole il materialismo culturale (Harris 2006) o "da pensare" come nel formalismo logico di Claude Lévi-Strauss (1991) – a un non umano partner dialogico, capace cioè di fungere da centro referenziale. Si tratta di un passaggio non piccolo perché significa mettere in discussio-

ne l'autarchia della dimensione umana ovvero quell'idea solipsistica dell'antropopoesi – la costruzione dell'umano (Remotti 2002) – che fa parte della tradizione antropologica, dove al non umano viene esclusivamente riservato il compito di fungere da materiale di costruzione o di esplicitazione di un'espressione e di un *telos* che si presume inerente e proprio dell'essere umano. Ammettere una referenzialità al non umano significa in buona sostanza applicare all'identità umana gli stessi operatori poetici vigenti nella costruzione dell'identità individuale e in quella culturale, ossia ammettere che il non umano costituisca a tutti gli effetti un'alterità e non semplicemente un altro-da-sé.

Come sappiamo l'alterità contribuisce, ovvero è elemento cofattoriale, nell'edificazione del profilo identitario, per cui non può in alcun modo essere considerata come altro-*da-sé* bensì come altro-*con-sé*, vale a dire come elemento interno, dando vita a una dialettica frattalica dove l'animale non umano non è un'entità più o meno vicina secondo i parametri filogenetici dell'omologia e dell'analogia, vale a dire della somiglianza biologica o darwiniana: l'alterità animale partecipa alla dimensione ontopoietica dell'uomo, vale a dire alla sua condizione culturale. In questo senso parliamo di un'annunciazione e ispirazione che l'animale non umano determina sull'essere umano mostrandogli nuove e possibili dimensioni esistenziali. Questa ricerca che ha visto l'Italia in prima fila in questi ultimi vent'anni ha prodotto notevoli frutti sia teorici che applicativi, sviluppati in parecchi ambiti, dalla ricerca antropologica alla proposta artistica, dalle attività assistite dagli animali alle coordinate di relazione con i non umani con cui consuetudinariamente ci si rapporta. Tra i documenti che ci preme ricordare vanno sicuramente menzionati: *Carta Modena* del 2002 documento che sancisce i principi e i valori insiti nella relazione con gli animali non umani, il *Canone di Zooantropologia Applicata* (CZA) (2005*b*) che ha dato vita a un nuovo approccio a tutte le attività di relazione con gli animali, il *Manifesto della Zooantropologia* 2008 vero e proprio documento programmatico per una rivoluzione paradigmatica in tutte le aree di ricerca e non solo quelle riguardanti la relazione con i non umani, la nascita di una nuova rivista interamente dedicata a tutta la comunità di studiosi e ricercatori che intendano approfondire con analisi teoriche e sul campo le possibilità che la focale zooantropologica rendono possibili. Questo perché è evidente che l'approccio zooantropologico determina un cospicuo cambiamento di orizzonte non solo nel nostro modo di rapportarci con le altre specie ma altresì di considerare l'essere umano nella sua condizione antropopietica. Secondo la lettura zooantropologica, infatti, la specie umana non è più misura del mondo ma non è nemmeno misura di se stessa. I saggi qui raccolti offrono allora utili spunti di analisi per un'antropologia che riconosciuto quanto la cultura non sia mai stata solo "cosa nostra", ovvero "cosa umana, o troppo umana" (Lutti, Acerbi, Tonutti 2009) come vuole la tradizione disciplinare, ha deciso di superare la soglia dell'umanità, un territorio

– il campo etnografico multispecifico – oggi ancora troppo poco sondato ma dalle immense potenzialità per mettere sotto scacco l’antropocentrismo.

Letteratura

- Harris M. (2006), *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss C. (1991), *Il totemismo oggi*, Il Saggiatore, Milano.
- Lutti A., Acerbi A., Tonutti S. (2009), “*Umano, troppo umano*”. *Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Seid, Firenze.
- Marchesini R. (2014), *Fondamenti di zooantropologia. Vol. I. Zooantropologia teorica*, Apeiron, Bologna.
- Marchesini R. (2014b), *Epifania animale. L’oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano.
- Marchesini R. (2005), *Fondamenti di zooantropologia. Vol. II. Zooantropologia applicata*, Perdisa, Bologna.
- Marchesini R. (2005b), *Canone di zooantropologia applicata*, Apeiron, Bologna.
- Remotti F. (2002), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano.



# L'antropologia oltre l'umanità<sup>1</sup>

di *Tim Ingold*

Professore di Antropologia Sociale all'Università di Aberdeen (Regno Unito)

## 1. Sulle renne e gli uomini

Più di cinquanta anni fa, l'antropologo sociale britannico Robert Paine intraprese un lavoro sul campo tra il popolo Saami di Kautokeino, nella Norvegia settentrionale. Questo luogo è una delle roccaforti della pastorizia delle renne nella regione e il lavoro sul campo di Paine lo vide seguire i pastori le greggi nella loro tradizionale migrazione annuale tra i pascoli invernali e quelli estivi. Ci volle molto tempo, tuttavia, prima che i risultati di questo lavoro vedessero la luce. A parte qualche articolo esplorativo pubblicato nei primi anni '70 (Paine 1970; 1971; 1972), non se ne sentì più parlare fino a una trentina d'anni dopo, quando Paine rivisitò i suoi diari di campo dell'epoca e stilò con occhio critico una retrospettiva sui profondi cambiamenti che erano avvenuti nel frattempo nelle politiche e nelle pratiche di allevamento delle renne. Il suo libro, intitolato *Herds of the Tundra (Allevamenti della Tundra)* (Paine 1994), presenta un resoconto straordinariamente dettagliato del ciclo stagionale dell'attività della pastorizia come rilevato durante la sua ricerca di campo, generosamente intervallato da stralci tratti dai suoi diari. In questi brani, Paine e i suoi compagni Saami sembrano continuamente trovare e perdere gli animali, speculando su dove possano trovarsi gli altri pastori con i *loro* animali e chiedendosi verso dove dirigersi. Forse la caratteristica più sorprendente dei diari, e quindi del libro, è proprio questa preoccupazione – che a volte diventa un'ossessione – per le renne, a scapito degli umani che se ne occupano. Queste persone, alcune delle quali evidentemente conosciute molto bene da Paine, rimangono nell'ombra nel suo racconto, che rimane saldamente incentrato sugli animali. I pastori Saami, insieme al loro etnografo, sembrano avere il “chiodo fisso” delle renne, un'afflizione familiare a chiunque abbia lavorato in una società di allevatori di questi animali. Ma questo è anche uno spunto di riflessione. Perché gli antropologi, tra tutti, dovrebbero prestare più attenzione agli animali piuttosto che agli esseri umani?

---

<sup>1</sup> Il presente articolo è stato originariamente pubblicato sulla rivista *Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38, 3, Autunno 2013, pp. 5-23. Appare qui tradotto da Eleonora Adorni.

Questa è una domanda che anche io ho avuto occasione di pormi, e che altri mi hanno spesso fatto. «Si suppone che voi antropologi vi dedichiate allo studio delle persone» dicevano, «perché continuate a parlare di renne?». Da ricercatore sul campo tra gli Skolt Saami del nord-est della Finlandia, nei primi anni '70, avevo colto la stessa sofferenza. Rispetto ai loro vicini oltre il confine della Norvegia, gli Skolt possedevano molte meno renne, e le migrazioni a lunga distanza non erano mai state parte della loro tradizione. Per sbarcare il lunario dovevano cacciare, intrappolare e pescare, raccogliere frutti di bosco, e lavorare con i salari quando era possibile. Tuttavia, le loro vite e le loro ricchezze sembravano essere totalmente avvolte dal viavai delle loro mandrie. Raramente parlavano di un argomento diverso dalle renne. Così, i miei diari di campo, come quelli di Paine, parlano molto più di renne che di persone.

Peggio ancora, ho iniziato a parlare delle renne *come se* fossero persone – come se vivessero in delle comunità, con la propria organizzazione sociale, e come se prendessero le proprie decisioni su questioni relative alla loro vita, tra cui, la più importante, come rispondere alla presenza e alle esigenze degli esseri umani. In questo senso, in una delle mie prime pubblicazioni di ritorno dal campo, poco dopo il mio ritorno dal campo, ho sostenuto che gli esseri umani e le renne compongono due popolazioni che interagiscono: «entrambi formano gruppi sociali e sono guidati nel processo decisionale politico-economico, che prende l'altro in considerazione, da un insieme di obiettivi e valori molto diversi» (1974; pag. 523). I pastori vogliono allevamenti grandi e prosperi; gli animali vogliono protezione e sicurezza. Fintanto che gli animali trovano sicurezza nella collaborazione con gli esseri umani, continueranno a farlo, ma se – per qualsiasi ragione – gli uomini non saranno più in grado di mantenere la loro parte del patto, allora gli animali diserteranno, spingendo i pastori ad adottare mezzi sempre più forti nel tentativo di riconquistarne il controllo. La relazione tra gli uomini e gli animali si muove dal simbiotico al predatorio, come i pastori cercano di radunare le loro renne mentre esse tentano di fuggire. Questa la situazione che trovai durante il mio lavoro sul campo.

Il mio saggio “Sulle renne e sugli uomini” (*On Reindeer and Men*) pubblicato nel 1974 sul *Journal of the Royal Anthropological Institute*, a quel tempo ancora conosciuto come *Man*, ebbe una risposta incredula proveniente proprio dallo stesso Paine (1975; pp. 618-619). Infatti, in una lettera all'editore, l'antropologo mi accusò di presentare una “fantasia antropomorfa” tanto inutile quanto fuorviante. Una cosa è affermare che gli uomini intessono relazioni basate sulla comprensione condivisa e su interessi comuni, ed è perfettamente accettabile parlare di contratti sociali e obblighi reciproci. Ma estendere questo tipo di ragionamento sociologico alle renne, come avevo fatto io, è nel migliore dei casi una parodia indisciplinata, e nel peggiore invece è una parodia di buon senso.

Vogliamo davvero credere che le renne mettano in atto strategie nei termini di ciò che considerano come i loro migliori interessi? Naturalmente i pastori implementano la loro conoscenza accumulata riguardo alle abitudini degli animali nello svolgimento delle loro attività; e naturalmente, gli animali spaventati o infastiditi cercheranno di sfuggire ai loro inseguitori, se posti nelle possibilità di farlo. Ma è sicuramente assurdo affermare che le renne impieghino la *loro* conoscenza dei modi in cui gli esseri umani vivono, o che le renne potrebbero utilizzare tali conoscenze sia per cercare protezione sia per sottrarsi alla cattura. Paine (1975; pag. 619) chiese di spiegare «dove erano le prove per supporre che gli animali non abbiano nulla, avvicinandosi a un corpo reciproco di “conoscenza” sui pastori, dedotta dall’esperienza?».

Stranamente, le prove erano negli stessi diari di campo di Paine, anche se passarono altri due decenni prima che venissero alla luce nella pubblicazione di *Herds of the Tundra*. Nel libro, egli descrive a lungo il processo di “apprendimento reciproco”, come lo definisce lui, tra le renne e i loro pastori, nel quale ognuno impara il comportamento dell’altro (Paine 1994; pag. 29). Egli scrive (1994; pag. 31) «gli animali apprendono l’ordine delle cose dei loro pastori proprio come i pastori lo apprendono riguardo ai loro animali». Le renne, per esempio, familiarizzano con i suoni e gli odori del campo umano e imparano ad associarli alla sicurezza. Tuttavia, non tutti gli animali sono ugualmente coinvolti in questo processo di apprendimento. Quelli più strettamente coinvolti, e che per questo motivo potrebbero essere considerati addomesticati, continuano a “insegnare” agli altri animali nell’allevamento, fungendo da intermediari nel passaggio della conoscenza attraverso i confini di specie. Inoltre, ciò che viene appreso in una generazione di renne, probabilmente viene tramandato alla generazione successiva. Per i pastori umani, conoscere ciò che conosce la renna è essenziale per il successo di qualsiasi campagna; ma il peso delle conoscenze accumulate nella memoria collettiva di una mandria può essere anche un ostacolo se le circostanze richiedono un brusco cambiamento di piani. È difficile far sì che gli animali, soprattutto gli individui anziani, “disimparino” quello che già sanno (Paine 1994; pp. 29-32). Lo stesso si potrebbe dire, naturalmente, per gli esseri umani. Tuttavia, nonostante quest’apparente simmetria, Paine resta convinto che il rapporto uomo-animale nell’allevamento sia fondamentalmente asimmetrico. La differenza si riduce a ciò che lui chiama “codificazione culturale”. Come gli esseri umani di tutto il mondo, Paine (1994, pag. 4) insiste: «i Saami *codificano* la loro conoscenza». Grazie a questo, possono comunicare tra di loro con un’esattezza di cui nessuna renna – e nessun altro animale – è in grado, e allo stesso modo possono impostare i parametri per il comportamento e i criteri per le decisioni.

L’oltraggio da me fatto non è stato solamente quello di trattare le renne come creature intelligenti e capaci di prendere e comunicare decisioni su questioni ri-

guardanti la loro vita, ma di estendere loro una capacità di codificazione – e per estensione anche di cultura – che, secondo Paine, è caratteristica unica degli esseri umani. Secondo l’antropologia del tempo, la credenza in una capacità umana universale per la cultura era ampiamente condivisa. Come perfino Paine (1994; pag. 4) è stato costretto a riconoscere, tuttavia, il codice culturale «non è affatto sempre esplicito», e spesso deve essere dedotto dall’etnografo sulla base di ciò che le persone dicono e fanno. È davvero il caso di dire, allora, che i Saami codificano la loro conoscenza, o piuttosto dovremmo ammettere che è l’antropologo, in questo caso, a proporsi di codificare la conoscenza dei Saami? E se i Saami possono conoscere, senza dover codificare ciò che fanno – senza cioè articolarlo per mezzo di parole e simboli, in forme esplicite e propositive – allora questa conoscenza è molto diversa da quella degli animali che allevano? Le renne, come gli esseri umani, sono sicuramente esseri senzienti; hanno memoria a lungo termine, conoscono il territorio che li circonda, riconoscono e rispondono attraverso la voce e i gesti – in particolare con la testa e le corna – agli altri individui della loro specie e anche agli umani. Eppure, considerarli giocatori strategici, cui ogni mossa si basa su una valutazione razionale dei costi e dei benefici, forse è un passo troppo azzardato. Non solo potrebbe essere troppo azzardato per le renne, ma anche per gli uomini. E quando scrissi il mio saggio *Sulle renne e sugli uomini* ne ero ben consapevole.

Scrivendo al direttore di *Man*, in risposta alla denuncia fatta da Paine, fui costretto a confessare che si trattava effettivamente di una parodia, e che in parte era stata intesa come tale (Ingold 1975; pag. 619). Il mio scopo era prendere in giro una serie di teorie antropologiche note all’epoca come “transazionalismo”. Un approccio fondato sull’idea che le forme sociali non vengono strutturate in anticipo rispetto alla vita che scorre attraverso di loro, ma sono esse stesse generate di continuo nel corso della vita sociale, attraverso l’accumulo di innumerevoli scambi, o “transazioni”, tra i singoli attori, ognuno dei quali persegue ciò che sembra essere di suo interesse alla luce degli obiettivi, valori e impegni in quel luogo e in quel momento. Lanciato dalle opere influenti di Fredrik Barth (1966), si trattava di un approccio che lo stesso Paine aveva seguito e arricchito con contributi critici (1974). All’inizio della mia tesi di laurea, anche io ne ero stato sedotto: anzi, ero convinto che il transazionalismo fosse la chiave del futuro dell’antropologia sociale e prima di intraprendere la mia ricerca sul campo trascorsi qualche mese nel dipartimento di Barth, presso l’Università di Bergen, per godermi l’atmosfera inebriante che vi si era creata. Sedici mesi dopo, però, tornai dal campo e scoprii che il paradigma in cui avevo riposto tanta fiducia era sull’orlo del collasso. La parodia del mio saggio, poi, alimentò la mia stessa disillusione. Nell’affiancare la popolazione umana e quella delle renne, come se fossero sullo stesso campo di gioco, il mio scopo non era fingere che le renne *fossero* davvero dei giocatori strategici che effettuano o non effettuano transazioni con gli esseri umani in funzione di un

calcolo di profitto e perdita. Il mio scopo era invece quello di evidenziare l'assurdità di supporre che ciò potrebbe essere vero anche per gli esseri umani, eccetto per quelle situazioni che sono artificialmente limitate. La posta in gioco, insomma, erano i presupposti stessi, che riguardavano l'agentività (*agency*) individuale e la scelta razionale, su cui si basava la teoria transazionale.

## 2. Machiavelli tra i babbuini

Eppure, nello stesso tempo, in un altro ambito del mondo accademico, anche se queste ipotesi venivano screditate all'interno della disciplina dell'antropologia sociale, stavano tornando alla ribalta negli studi di psicologia e del comportamento animale. Il loro ritorno fu annunciato da un articolo influente intitolato "La funzione sociale dell'intelletto" (*The Social Function of Intellect*), dello psicologo Nicholas Humphrey (1976). La domanda a cui Humphrey cercò di rispondere era: perché gli esseri umani e gli altri primati sono così intelligenti? Si tratta una vecchia questione, alla quale – in seguito al precedente stabilito da Charles Darwin (1933; pp. 195-224) – le risposte sono state generalmente trovate nelle esigenze di procurarsi un sostentamento dall'ambiente. La tesi era che gli animali più intelligenti potrebbero progettare e implementare strategie di sussistenza più efficaci, tra cui la fabbricazione e l'uso di strumenti, e dunque questo fatto aumenterebbe il loro successo riproduttivo. Di conseguenza, le variazioni che migliorano l'intelligenza tenderebbero a essere conquistate nel corso della selezione naturale, raggiungendo il loro apice negli esseri umani. Il problema di questa argomentazione è che se sei una scimmia o un primate, o anche un cacciatore-raccoglitore umano che vive in un ambiente in cui si crede che i nostri primi antenati abbiano prosperato, allora il cibo è straordinariamente abbondante e facile da raccogliere se si sa dove trovarlo, e trovare il cibo non pone esigenze maggiori rispetto a quelle affrontate da altre creature che sembrano cavarsela pur senza l'alto livello di intelligenza dei primati. Tale intelligenza richiede cervelli grandi e complessi e i cervelli sono organi metabolicamente molto impegnativi da mantenere. Qual è il senso di avere un cervello di grandi dimensioni se, per gli scopi più pratici, ha poche necessità di essere utilizzato? La risposta di Humphrey è che l'intelligenza dei primati è al lavoro ma non nel campo pratico-tecnico per ottenere sussistenza, ma nel campo sociale di gestione delle operazioni con gli altri individui della propria specie.

Nello scenario di Humphrey, le piccole comitive di primati – siano esse scimmie, babbuini, scimpanzé o cacciatori-raccoglitori umani – sono un focolaio d'intrighi, manipolazioni, inganni e imbrogli. Infatti sembra esserci più di una somiglianza casuale con le riunioni degli studiosi, nell'ambito delle conferenze

accademiche e delle sale comuni, con tutti i loro complotti e calunnie fin troppo familiari. Non c'è da meravigliarsi che Humphrey, un docente di Cambridge, abbia scelto di modellare il gruppo sociale dei primati su ciò che egli ha definito una "comunità collegiale" (1976; pag. 310)! Proprio come l'università di Cambridge, si tratta di una comunità in cui nessun individuo potrà mai sentirsi al sicuro in una determinata posizione o rango e in cui la vita sociale comporta una spinta costante per ottenere attenzioni, influenza, un partner con cui accoppiarsi e perfino cibo. Per giocare è necessario avere fiducia in se stessi. Ed è proprio perché la vita sociale è un gioco di astuzia che Humphrey ha ipotizzato che i cervelli grandi si siano evoluti insieme all'intelligenza che supportano.

Questa idea ha ispirato una buona dose di lavoro sulle complesse dinamiche delle relazioni all'interno dei gruppi sociali di scimmie e primati. Un decennio più tardi, nell'introduzione di un collettaneo sull'argomento, gli psicologi Andrew Whiten e Richard Byrne annunciarono, con imperturbabile *aplomb*, che «l'idea dell'intelligenza sociale ha fatto il suo tempo». La rinominarono così «ipotesi dell'intelligenza machiavellica» (Whiten & Byrne 1988; pag. 1). Leggendo le prove fornite a sostegno dell'ipotesi, è difficile evitare che gli scienziati occidentali che li studiano pensino che le scimmie e i primati siano un buon affare, più intelligenti rispetto alla maggioranza degli esseri umani che non sono né occidentali né scienziati. Pur considerando che l'intelligenza dei primati non umani brilla se paragonata alla visione ricevuta dall'animale come altro, inteso come una creatura governata dall'istinto, l'altro non occidentale e non scientifico è degradato nella visione del mondo scientifico come uno la cui vita è governata dalla tradizione piuttosto che dalla ragione, e per la quale il libero gioco dell'intelligenza è inibito per forza di abitudine o di tradizione. Quindi, se un antropologo sociale come Paine potrebbe esitare all'idea di estendere l'approccio transazionale dagli esseri umani agli animali, per gli psicologi della persuasione machiavellica è proprio il contrario. Semmai, metterebbero in dubbio l'applicabilità dell'approccio agli esseri umani, per lo meno fintanto che Machiavelli non arrivi sul palco per dire loro come incentivare meglio il loro gioco.

Nel 1978, due anni dopo la pubblicazione dell'articolo di Humphrey, la primatologa Shirley Strum fu convocata a una conferenza per esaminare lo stato dell'arte negli studi del comportamento sociale dei babbuini. Alla conferenza presentò ciò che affermò essere niente di meno che un «nuovo quadro rivoluzionario della società dei babbuini» (Strum 1987; pag. 158). Mentre gli studi precedenti si erano concentrati sulle gerarchie di dominanza e subordinazione, mantenute ed eseguite attraverso manifestazioni di aggressività, Strum sostenne che in realtà non esiste una gerarchia stabile, ma piuttosto un costante processo di negoziazione, di dare e avere, in cui gli individui – sia maschi che femmine – mettono in atto strategie sofisticate di competizione e cooperazione. Qui, le capacità di manipolazione socia-

le, reciprocità e scambio calcolato di favori, finezza e decoro, hanno la precedenza su atteggiamenti agonistici o sull'uso aggressivo della forza. I babbuini di Strum erano intelligenti, più intelligenti di quanto chiunque avesse immaginato, e sembravano «non meno – e forse molto di più – consapevoli delle loro azioni rispetto alla maggior parte gli esseri umani» (1987; pag. 143, 156). Piuttosto che operare dall'interno di una struttura sociale, è come se gli animali fossero continuamente impegnati a plasmarla, ad accertare quale potesse essere la struttura e testarne la resistenza. Infatti i babbuini apparivano machiavellici in senso positivo. Anche se difficilmente rivoluzionarie come sosteneva lei, le scoperte della Strum erano in gran parte in linea con le speculazioni di Humphrey, e come quest'ultimo, erano state formulate nel linguaggio delle transazioni sociali.

Uno degli invitati alla “conferenza sui babbuini” di Strum, era un filosofo ancora poco conosciuto di nome Bruno Latour. Se le reazioni alle rivelazioni di Strum tra i “gorilla” della primatologia alla conferenza erano state tiepide, quella di Latour fu addirittura di ghiaccio. Strum (1987; pag. 162) ricorda che fu perfino proposto di non citarlo presente nel verbale! Da parte sua, però, Latour rimase molto impressionato da quello che aveva sentito e continuò a collaborare con Strum in un articolo presentato nel 1984 a un simposio sul “Comportamento politico come strategia sociale dei primati”, sostenevano che se esiste una sorta di “società dei babbuini”, essa esiste solo negli sforzi che gli animali stessi fanno per definire, attraverso le proprie prestazioni, di cosa si tratta. La loro società, per così dire, è perennemente in costruzione. Ma gli unici strumenti che hanno a disposizione in questo compito sono i loro stessi corpi. Si tratta di strumenti “deboli”, dicono Latour e Strum, con cui possono costruire solo società “deboli”. Con tali strumenti, le relazioni decadono altrettanto velocemente rispetto a come sono state costruite. Se le relazioni sono durature, devono essere riaffermate costantemente, giorno dopo giorno (Strum & Latour 1987; pp. 788-789 e pag. 795).

Come fa poi la socialità dei babbuini a essere diversa da quella degli esseri umani? La differenza fondamentale, secondo Strum e Latour (1987; pag. 791), è che le relazioni umane possono essere fissate o ancorate a risorse che vanno oltre il corpo, sotto forma di «linguaggio, simboli e oggetti materiali» – cose che sono almeno in un primo momento rimosse dal flusso e dall'arco delle attività fisiche e che forniscono un punto di riferimento parzialmente indipendente. Potremmo dire che nel mondo sociale dei babbuini ci sono solo prime e seconde persone, solo vari “io” e “tu”. Ma nel mondo degli esseri umani esistono esseri a cui sia “io” che “tu” possiamo fare riferimento e che sottendono entrambi: così facendo, conferiscono una solida base per le nostre relazioni. Un “esso” può essere concettuale o materiale – può essere un'idea o un oggetto – ma soprattutto, ha una certa fissità. Dove niente è fisso e tutto è da giocare, la vita può essere estremamente complessa, come del resto lo è tra i babbuini. Tuttavia, più i rapporti si fondano su cose esterne, tanto

più possono essere scomposti in fattori e i loro aspetti disaggregati. È possibile concentrarsi su una cosa alla volta senza andare alla deriva. Anche se questo semplifica notevolmente i compiti della vita sociale, rende anche possibile assemblare semplici operazioni chiare in strutture estremamente complesse. Quindi, nell'evoluzione sociale, la tendenza generale comporta un compromesso tra complessità e complicazione, ovvero quest'ultima emerge quando la prima decade.

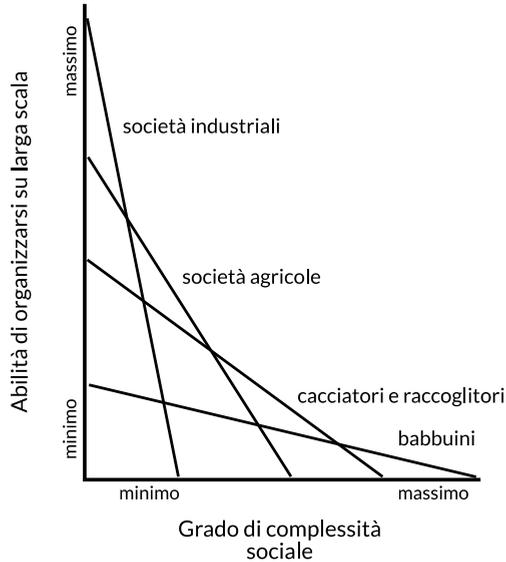


Fig. 1 - Il rapporto tra complessità e complicazione.  
Riproduzione dello schema di Strum e Latour (1987; pag. 792).

Strum e Latour illustrano questa tendenza mediante un diagramma in quattro fasi (Figura 1). La prima, con la massima complessità e la minima complicazione, è esemplificata dai babbuini. La seconda fase è rappresentata dai cacciatori-raccoglitori umani. Anche per loro, quel poco di ordine sociale esiste e persiste soprattutto nella prestazione; tuttavia, il possesso del linguaggio e la tecnologia rudimentale consente loro una lieve riduzione della complessità e fa investire nei rapporti con maggior determinazione e durata. Nella terza fase, rappresentata dalle società agricole, i legami sociali sono ancora più duraturi, più radicati e meno dipendenti dalle prestazioni del corpo; e la società è corrispondentemente più complicata. E infine, con la società industriale moderna, un repertorio notevolmente ampliato di risorse extra-somatiche supporta una struttura sociale veramente complicata e allo stesso tempo riduce la complessità delle relazioni con i residui d'intimità che rimangono all'interno dei suoi interstizi, e che non sono stati dirottati nei domini istituzionali di politica, economia, diritto, religione, e così via.

## 3. Noi e loro

Nei decenni successivi alla pubblicazione della suo saggio con Strum, Latour è ritornato spesso sui babbuini. L'ha fatto come parte di una campagna per salvare ciò che egli chiama le “masse mancanti” (Latour, 1992) di oggetti e manufatti dall'oblio in cui sarebbero caduti nelle scienze sociali tradizionali. Senza oggetti, secondo lui, vivremmo come babbuini, e il grado in cui non lo facciamo è una misura della loro importanza. In un dialogo con il filosofo Michel Serres, risalente al 1991 (Serres & Latour 1995), lo studio sui babbuini è stato citato come un resoconto esemplare di ciò che la vita sociale sarebbe in un mondo privo di oggetti. Serres osservò che gli animali «stipulano contratti tra loro che sono (...) basati esclusivamente sul concetto di *noi*». Questi patti devono essere continuamente fatti e rifatti in tempo reale. Quindi non vi può essere una storia, ma solo l'infinito rinnovo di essa. Serres ha continuato dicendo che l'umanità, anzi, la stessa storia umana, «inizia con il peso dell'oggetto». Noi esseri umani non sopravvivremmo «senza tutti *loro*, senza questo universo che è stato disegnato al meglio da un pronome di terza persona» (Serres & Latour 1995, pag. 199-200).

Dunque una scienza sociale che si è limitata, nello stampo classico, a un ristretto dominio mappato nelle interazioni di esseri intenzionali con altri della loro specie – e solo del loro genere – sarebbe nella migliore delle ipotesi applicabile solo agli animali, non agli uomini (Serres & Latour 1995; pag. 200). O come dice Latour, ritornando ancora una volta sui babbuini nel suo libro *Reassembling the Social (Ricostruzione del Sociale)* (2005; pag. 70), una «sociologia del sociale» potrebbe funzionare per i babbuini ma sarebbe inutile per gli esseri umani. Suggestisce (2005; pag. 198) che «i gruppi di babbuini potrebbero davvero offrire l'esperimento naturale ideale per controllare cosa succede quando le connessioni sociali sono strettamente limitate alle competenze sociali». Vorremmo trovare una finestra all'interno delle complesse figure di interferenza che vengono impostate quando le vite e i corpi di consociati sono avvolte l'uno sull'altro. Ma Latour (2005; pag. 199) rivendica che «gli esseri umani complicati si sono piegati in entità molto più vaste, alcune delle quali hanno il grande vantaggio di rimanere al loro posto». E il loro studio richiede un approccio completamente diverso.

Ora, c'è qualcosa di estremamente strano in questa adunanza di noi e loro – di irrequieti, mutevoli, esseri animati e statiche, fisse, durevoli entità – che sia per Serres sia per Latour comprende una matrice per gli affari umani. Ogni essere vivente irrequieto e mutevole che non sia un essere umano sembra essere scomparso. Altrove, Latour (1999; pp. 174-215) presenta la convocazione come «un collettivo di esseri umani e non umani». Ma con la singolare eccezione degli animali domestici, non ci sono mammiferi viventi (non umani), uccelli, rettili, pesci o insetti nell'emergente collettivo. Secondo Latour (1999; pag. 208), per essere coinvolti,

gli animali dovrebbero in primo luogo essere dotati delle «caratteristiche sociali necessarie alla loro integrazione». In altre parole, dovrebbero essere rimodellati, attraverso un processo di addomesticamento, sullo stampo di un ordine artificiale. Quindi, gli animali non umani che non sono stati sottoposti al rimodellamento, e che non possiedono le caratteristiche richieste, non hanno alcun ruolo da svolgere nel collettivo e non vi appartengono. Dovrebbero, in poche parole, restarne fuori!

Gli esseri umani sono stati impegnati in comunità collettive con i non umani per «milioni di anni», dice Latour (1999; pag. 198) da quando i nostri antenati iniziarono a fabbricare utensili colpendo pietra su pietra. Ma erano le pietre a essere coinvolte nella comunità collettiva, e non gli animali che venivano cacciati con esse (1999; pp. 210-211). La preistoria della comunità collettiva inizia nelle mediazioni della tecnologia, non negli impegni verso altre forme di vita. È stata a lungo consuetudine, nel mondo nostro e loro, fare riferimento a noi come “soggetti” e a loro come “oggetti”. Nella conversazione con Latour, Serres fa lo stesso. Ma da parte sua, Latour (1999; pp. 193-194) ripudia questa distinzione tra soggetto e oggetto. Tutto ciò che fa è imporre, a priori, un’asimmetria totalmente spuria tra, da un lato, il mondo dell’azione umana intenzionale e, dall’altro, un mondo materiale di relazioni causali (Latour 2005; pag. 76). Convenzionalmente, al primo mondo è stato dato il nome di “società” e al secondo il nome di “natura”. Al posto dell’opposizione tra società e natura, Latour propugna un approccio simmetrico che porterebbe gli esseri umani e non umani al tavolo come parti che devono fare un accordo. Con questo non vuole dire che gli esseri umani e non umani sono *letteralmente* simmetrici, come se fossero uguali e opposti. Al contrario, vuole trovare un modo per parlare di persone e cose che permetta l’eterogeneità e che sia *non*-oppositiva. Per Latour è proprio perché sono diversi, ma comunque legati in un campo totalizzante di relazioni, che gli esseri umani e non umani possono scambiarsi proprietà e ruoli e ribadisce che: «oggetti e soggetti non possono mai essere associati l’uno con l’altro; gli esseri umani e non umani invece possono» (2004; pag. 76, corsivo originale).

Ma aspettate un momento! Se gli umani possono associarsi con i non umani, perché i babbuini non possono farlo con i non babbuini? Per quanto riguarda i babbuini, Latour si accontenta di seguire le orme dei teorici dell’intelligenza machiavellica e di limitare il campo delle interazioni sociali ai conspecifici. Latour (1999; pag. 211) scrive: «i primati machiavellici si manipolano l’un l’altro per sopravvivere in gruppi, dove ogni gruppo di conspecifici è in un costante stato di interferenza reciproca». Ancora una volta, sembra cercare supporto nello studio sui babbuini di Strum (1987). La società dei babbuini, apparentemente, è solo per i babbuini. Ma gli esseri umani, secondo Latour, sono diversi: fondamentalmente diversi. Ed è proprio ciò che distingue gli esseri umani dai non umani, in un certo senso, a gettare le basi per la loro associazione l’uno con l’altro. Infatti ciò

che è più notevole del principio di simmetria di Latour è una pretesa di unicità umana, oltre ad una teoria del progresso dagli animali agli umani e dalla caccia e raccolta dei nostri primi antenati, attraverso l'agricoltura, fino alla società industriale moderna, che sarebbe potuta sorgere direttamente dal XIX secolo (Ingold 2012; pag. 430). Come il filosofo Jeff Kochan osserva astutamente, la fase in cui Latour (1999; pag. 212) prese le armi per “combattere il modernismo” si rivela essere nientemeno che uno dei più potenti miti di origine (Kochan 2010). È il mito di come, milioni di anni fa, i lontani antenati degli esseri umani di oggi ruppero i vincoli della natura che tengono insieme tutti gli altri animali in cattività, e di come si siano avventurati lungo il sentiero della storia. Paradossalmente, un approccio che pretende di de-ontologizzare la distinzione tra l'umano e il non umano, e di costruire al suo posto un campo di gioco, è giustificato per il fatto che, nel loro modo di impegnarsi con cose materiali, e nella storia progressiva di tale impegno, gli esseri umani sono radicalmente differenti da tutte le altre specie viventi. Difficilmente un approccio simmetrico potrebbe appoggiarsi su una base più asimmetrica!

Ma torniamo alle renne. Sono certamente esseri non umani e sicuramente sono associate agli umani. Allora dove dovrebbero inserirsi nello schema di Latour? Da un lato, potremmo considerare la renna una risorsa extra-somatica che fornisce un punto di riferimento sociale stabile per le relazioni sociali umane. Per esempio ha un segno sull'orecchio. Il marchio non è di alcuna preoccupazione per la renna – a parte l'esperienza leggermente dolorosa di aver subito un taglio con il coltello. Tuttavia, tale questione è di grande preoccupazione per i pastori, poiché codifica le informazioni sul suo proprietario dato che i marchi sono stati elaborati in base alle linee famigliari e a seconda della discendenza genealogica degli animali. Dall'altra parte, potremmo trattare le renne nello stesso modo in cui Latour tratta i babbuini. Nonostante appartengano a un ordine di animali ben diverso, e abitino in ambienti che difficilmente potrebbero essere più diversi, le renne e i babbuini hanno alcune cose in comune. Vivono in gruppi sociali, i maschi competono per le femmine e le relazioni di dominanza e sottomissione, di vitale importanza per l'accesso al cibo e al sesso, devono essere costantemente negoziate e mantenute. Per i babbuini, la prestazione ruota intorno ai canini maschili e ai glutei femminili, mentre per le renne di entrambi i sessi ruota intorno alle corna. Quindi, nel mondo di Latour i non umani possono far sentire la loro presenza in due modi distinti: come mediatori e come entità “machiavelliche”. Possono fornire risorse materiali-semiotiche agli esseri umani; e possono portare avanti le loro stesse vite, tra di loro, senza dover essere in contatto con gli umani. Diciamo che ci sono dei portatori di codici personificati e degli abili esecutori. Come vettori di una codificazione simbolica – in terza persona – gli animali possono entrare in associazione con gli esseri umani. Ma in prima e seconda persona, come “io” e “tu”, possono