

L'uomo, l'orango, la scimmia e il selvaggio. Considerazioni su identità e confini dell'umano nelle scienze naturali sei-settecentesche

FRANCO MOTTA

Delimitare i confini dell'umanità

Il 26 aprile 1793 un deputato montagnardo, prussiano di origine e francese per scelta, sale sul podio della Convenzione per esporre il suo progetto di Costituzione per la repubblica rivoluzionaria sorta sulle ceneri della monarchia. Johann-Baptist Cloots al secolo, ha cambiato il nome in Anacharsis in onore del saggio scita che, dice Erodoto, aveva scelto la Grecia come patria d'elezione. Qualche anno prima, nel 1791, in una lettera aperta al conte di Hertzberg, il potentissimo ministro degli esteri del re di Prussia, si era proclamato «Oratore del genere umano»: ora ne trae le conseguenze sul piano politico.¹ Una repubblica realmente fondata sulla libertà e i diritti dell'uomo, proclama, non può conoscere confini, perché «l'individuo non può essere libero da solo», e qualsiasi Stato che si proclami sovrano è uno sfregio alla natura umana, che si vuole la stessa ovunque: «Da questi elementi inconfutabili deriva necessariamente la sovranità solidale e indivisibile del genere umano, perché noi vogliamo la libertà totale, incorrotta, indivisibile». Sono queste «le basi costituzionali della repubblica del genere umano», tale da unire «la felicità permanente alla libertà permanente». Niente di più, niente di meno.²

Cloots avrebbe concluso la propria carriera politica pagando con la vita di lì a un anno, nel marzo del 1794, vittima delle purge di Robespierre contro gli 'arrabbiati' dell'ala sinistra della Rivoluzione, per poi finire relegato nell'oblio dalla storiografia novecentesca fino alla sua riscoperta da parte di Albert Soboul.³ Considerata espressione di utopismo radicale, dal punto di vista strettamente teorico la sua posizione assumeva le conseguenze ultime della *Déclaration universelle* dell'Ottantanove: se i diritti fondamentali e inalienabili dovevano essere considerati la base della legittimità della comunità politica, allora anche la forma di questa ne avrebbe dovuto riflettere l'universalità. Certo, uno *hapax*, se non altro nell'idea che l'utopia della fratellanza universale possa acquistare la carne giuridica di un disegno costituzionale, presentato al cospetto di un'assemblea sovrana. Il genere umano come soggetto politico: anche questo è pensabile nel laboratorio della Convenzione, dove il regolamento di conti con l'Antico regime e la feudalità si compie con uno strumentario concettuale di bruciante avvenirismo. L'accelerazione come unica dimensione mentale possibile per colmare il vuoto della legittimità politica nello stato d'eccezione della nascita del nuovo ordine repubblicano.

Fin qui tutto bene. Ma che storia ha alle spalle quel genere umano di cui Cloots perora

¹ A. CLOOTS, *L'Orateur du genre humain, ou dépêche du prussien Cloots au prussien Hertzberg*, in id., *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, présentés par Michèle Duval, Paris, Champ Libre, [1979], 101-62.

² *Le basi costituzionali della repubblica del genere umano*, a cura di A. GUERRA, Roma, Castelvecchi, 2019, pp. 85-86.

³ *Anacharsis Cloots. L'orateur du genre humain*, in «Annales historiques de la Révolution française», 52, 1, 1980, pp. 29-58.

la soggettività politica? Da dove sorge il suo statuto ontologico? Domande oziose, astratte, a prima vista. A noi tutto appare chiaro, indiscusso: da Darwin in poi sappiamo qual è la storia dell'uomo, dalla Dichiarazione universale dell'Onu del 1948 quali sono i suoi diritti, e tutt'al più si tratta di una questione di culture, di identità, ossia di confini relativi e porosi. Nulla che abbia a che fare con l'uomo in quanto essere vivente, ossia con la sua natura biologica. Siamo figli di un secolo che ha a disposizione i risultati di un'intera gamma di discipline che hanno studiato le forme e i confini dell'umano, che si sono impegnate a tracciarli, a pesarli: abbiamo alle spalle intere biblioteche di studi di genetica, di linguistica, di antropologia e paleoantropologia, insomma un'intera galassia di studi che gravita attorno all'umano in quanto oggetto definito del sapere.

Da quando è così? A prima vista, si direbbe, da sempre.

L'icastica confessione di Terenzio, «nulla di ciò che è umano mi è estraneo», ne varrebbe da prova: come scrive Paul Veyne, «la scoperta dell'unità del genere umano è anteriore agli stoici di circa quattro milioni di anni; essa risale ai primi ominidi».⁴ Poi però si scopre che le cose non stanno propriamente così. Giustamente Veyne precisa subito dopo che «riconoscere Adamo come padre comune a tutti gli uomini è una cosa, trarne conseguenze pratiche è un'altra».⁵ Non è soltanto un'immediata questione di diritti e di egualanza di fronte alla legge, ma prima ancora di un più profondo atteggiamento filosofico, che è proprio quello che stabilisce il discorso dei diritti: se riconoscere un proprio simile è un atto psichico innato, considerarlo parte di un'unica famiglia è l'esito di un'operazione culturale assai più complessa, che accompagna tutta la storia della cultura europea fino a tempi recenti.

Scopriamo così allora che l'*humanitas* latina, che veicola un senso di clemenza e di benevolenza ed è associata alla *paidéia* dei Greci, diventa sinonimo di *humanum genus* solo piuttosto tardi, non prima del II secolo.⁶ E scopriamo che la nozione di umanità del mondo classico, qual è esemplata, nella sua versione più nota, dall'universalismo di matrice stoica che fiorisce nella Roma tardorepubblicana, non prescinde comunque da connotazioni di ordine morale, come la ricerca della consociazione con il prossimo (la *conciliatio*, che traduce l'*oikéiosis* della Stoà) e la conseguente centralità della sfera civile e collettiva come sfera propria e determinante dell'*humanum genus*, tenuto assieme, ci dice Cicerone, 'dalla ragione e dalla parola' («*ratio et oratio*»).⁷

Del resto già Aristotele, come noto, aveva sottolineato senza appello questo aspetto, notando che «chi non può entrare a far parte di una comunità, o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma una belva o un dio».⁸ L'individuo stesso, l'individuo titolare dei diritti del 1789, è infatti in tutto e per tutto, al pari di questi ultimi, un prodotto della piena modernità. Prima non ci sono soltanto il *politikon zōon* di Aristotele o il *koinōnikōn zōon*, l'"animale comunitario" del pensiero stoico, ma più in generale un mosaico di elementi morali, funzionali e simbolici sul quale la cultura europea lungo tutta la sua storia – al pari delle altre – ha proiettato e compreso l'uomo, interpretandolo non come soggetto autonomo e portatore di valore in sé, bensì subordinato al primato di entità impersonali quali il disegno divino, la comunità, la

⁴ "Humanitas": *romani e no*, in *L'uomo romano*, a cura di A. GIARDINA, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 385-415, 391.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Per considerazioni generali sul concetto latino di *humanitas* rinvio, oltre che all'articolo ora citato di Veyne, al bel saggio di M. BETTINI, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 2019.

⁷ *De officiis*, I, 50.

⁸ *Politica*, 1253a, qui in *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C.A. VIANO, Torino, Utet, 1992, p. 67.

famiglia e il lignaggio, o ancora lo Stato o l'assetto produttivo. Fino a ricevere senso, per molti versi, proprio da esse.

Come noto, è il *clivage* culturale aperto dalla scoperta e dalla conquista del Nuovo Mondo a inaugurare la crisi di questo paradigma, che dall'antichità si trasmette al medioevo e continua comunque a vivere ben oltre le soglie del XVI secolo. Solo da questo tornante storico può emergere il soggetto umano in sé, riconoscibile nella sua incomprimibile identità corporea, a monte di ulteriori qualità e appartenenze, ritratto da Montaigne per via di sottrazione: «Nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri; nessun nome di magistrato, né di gerarchia politica; [...] nessun vestito, nessuna agricoltura, nessun metallo, nessun uso di vino o di grano».⁹ Sono per primi i cannibali a prestare corpo e costumi a quella figura centrale nell'immaginario filosofico moderno che è il selvaggio: ma i Tupí brasiliani sono seguiti più tardi da popoli ancora più ferini (seppure non dediti all'antropofagia), i Sami e gli Inuit delle terre artiche ('lapponi', nel lessico geografico seicentesco) o ancora i Khoi (gli 'ottentotti') dell'Africa australe. Pensati da quella che Franck Tinland ha efficacemente definito a suo tempo la «antropologia inquieta» che segue l'età delle scoperte geografiche, sono esemplari di una galleria ideale di tipi dell'antitesi della civiltà europea, esseri sulla soglia dell'animalità e persino lontani da un accettabile sembiante umano, ma pur sempre uomini, quantomeno dal punto di vista anatomico e fisiologico.¹⁰

Si tratta naturalmente di un percorso segmentato, soggetto a tutte le torsioni del divenire storico durante il quale l'Occidente, penetrando e spesso assoggettando via via nuove porzioni del globo, ha affinato il proprio sguardo coloniale e al tempo stesso ha allargato i confini delle proprie conoscenze naturalistiche. L'essere umano in quanto tale è stato a lungo, molto a lungo affiancato da altri esseri di natura sfuggente, in possesso di alcune caratteristiche peculiarmente umane, ma non di tutte: il che equivale a dire che l'idea di un perimetro nitido, assoluto, a circoscrivere l'umanità è piuttosto recente, quantomeno secondo il metro storico. Lo vedremo fra poco a proposito dell'imponente riflessione settecentesca sulle scimmie antropomorfe, che abbraccia anche l'ipotesi della possibilità che esse generino creature ibride unendosi a donne dell'Africa e del Sud est asiatico. Occorre inoltre ricordare che le figure periferiche e miserevoli dei selvaggi confluiscano, insieme con le identità partorite dalla fortuna del colonialismo schiavista (l'africano ridotto all'abiezione della condizione servile, o la caleidoscopica varietà delle *castas*, prodotto di quel laboratorio di meticcio che sono le Americhe), in una nuova umanità che risulta infinitamente più graduata e gerarchizzata rispetto all'antica ecumene divisa fra Greci e barbari; un'umanità nella quale fiorisce di triste rigoglio il pensiero razziale, prima in forma rozzamente empirica e poi *sub specie* di teoria, dispiegata con l'ausilio dello sguardo anatomico dal tardo XVIII secolo fino alle teorizzazioni poligeniste ottocentesche, sulle quali rinvio, in questo stesso volume, alle pagine di Alessandro Maurini.

In altri termini, se il riconoscimento dell'unità del genere umano e l'attribuzione di una

⁹ *I cannibali*, in *Saggi*, tr. it. a cura di F. GARAVINI, Milano, Adelphi, 1966, I, pp. 268-85, 273-274.

¹⁰ F. TINLAND, *L'homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, L'Harmattan, II ed. 2003 (orig. 1968), p. 19. Sulla centralità della figura del selvaggio nel pensiero politico europeo si veda S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, II ed. 2014 (I ed. 1972); sul più generale portato culturale della scoperta delle popolazioni americane A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, tr. it. Torino, Einaudi, 1982 (orig. *The Fall of Natural Man*, 1982), e D. ABULAFIA, *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, tr. it. Bologna, il Mulino, 2010 (orig. *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, 2008).

comune dignità a tutti i suoi membri sono, anche sul piano teorico oltre che pratico, tutt’altro che la medesima cosa, e il loro percorso comune data al massimo dal tardo Settecento e può considerarsi compiuto solo con gli esiti della lotta per i diritti civili degli afroamericani degli anni Sessanta del secolo scorso, resta il fatto che la comprensione dell’unità umana è stata storicamente, e logicamente, il presupposto necessario del riconoscimento di una dignità universale, e dunque grammatica di base del discorso dei diritti fondamentali.

Il lessico illuminista dei diritti e dell’eguaglianza, da questo punto di vista, non si sarebbe potuto articolare senza venir preparato e accompagnato dal lento prendere forma di una percezione unitaria del genere umano, costruita su una molteplicità di fili provenienti da sfere tanto diverse fra loro quanto possono esserlo la biologia, la filosofia politica e la religione. L’universalismo dell’appartenenza umana che informa il nostro sguardo – inteso come universalismo antropologico, non come l’universalismo morale che si esprime nell’eguaglianza e nella fratellanza – discende da un processo culturale che si è qualificato, come notavo poco sopra, anche in termini di delimitazione, di demarcazione del confine che separa invalicabilmente l’uomo da quello che nella cornice biblica è il creato, e nell’ottica della scienza il mondo animale. Un tale processo culturale, di portata facilmente intuibile ma forse non ancora del tutto messa a fuoco dalla storia delle idee, può a mio parere essere considerato nei termini di una transizione di fondo operata nella coscienza europea fra il XV e il XVIII secolo, e che riguarda le coordinate concettuali entro cui è definita l’umanità, e quindi i suoi confini, interni ed esterni: e cioè confini tra gruppi umani, tra uomini e animali, come pure tra uomini ed esseri che possiamo definire immaginari ma che è più corretto intendere come *non corporealmente* reali. Ci tornerò subito.

Esseri a metà fra i mondi

In termini schematici, questa transizione si configura come uno slittamento di paradigma: dal paradigma di un’umanità “aperta”, con confini sbiaditi e sempre passibili di ridiscussione, al paradigma di un’umanità “chiusa”, circoscritta da confini cristallini. A definire tale transizione sono almeno tre fattori differenti, per quanto parzialmente coevi e sovrapponibili. In primo luogo, come ho appena scritto, la determinazione dell’essere umano in quanto soggetto identificato dalla propria natura fisica, dalla propria biologia e, prima ancora, dalla propria corporeità, e come tale distinguibile da altri esseri che natura fisica non hanno, o la cui esistenza reale non è empiricamente verificabile. Accanto a questo, poi, opera il confronto che la cultura europea, con il suo dogma di incarnare la civiltà *tout court*, stabilisce con gli altri popoli che via via si allontanano da essa, soprattutto con i gradini inferiori della scala della vita civile, ossia i selvaggi. Infine va considerato un terzo fattore, sul quale tornerò più diffusamente tra poco in quanto oggetto di queste note: mi riferisco alla costruzione di un discorso scientifico sull’identità biologica dell’uomo e di quanto risiede ai confini dell’uomo, secondo uno sviluppo disciplinare che con il XVIII secolo si fa vigoroso, e la cui novità consiste nello studio dell’uomo secondo la sua nudità di essere vivente. È un discorso che, in quell’età, si ramifica in quelle che prendono appunto il nome di ‘scienze dell’uomo’.¹¹

¹¹ Rinvio a questo proposito a V. FERRONE, *Una scienza per l’uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell’Europa del Settecento*, Torino, Utet libreria, 2007. Due riferimenti d’obbligo in materia sono S. MORAVIA, *La scienza dell’uomo nel Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1978, e il monumentale G. GUSDORF,

Mi rendo conto che, a fronte di una certa astrattezza di queste considerazioni, è opportuna una precisazione. Esseri non corporealmente reali, ho appena scritto, o viventi di un'esistenza non empiricamente verificabile. Che significa?

Per rispondere dobbiamo tenere a mente che almeno fino a metà Seicento l'antropologia, da sola, non riesce ad abbracciare il variegato universo degli esseri creati dotati di ragione e di parola, e cioè di quelli che sin dall'antichità sono i due requisiti costitutivi dell'identità umana. Certo, il processo di determinazione dell'umano conosce la propria età forte con le ora nominate scienze dell'uomo del mondo dei Lumi, allorché la delimitazione dell'appartenenza umana chiama in causa i confini che separano l'uomo dall'animale e le gradazioni che increspano la stessa umanità, nella prospettiva della distanza, lungamente percorsa e analizzata, che separa l'europeo, il bianco, l'uomo civile dal nero, dal selvaggio, dall'essere umano che si addossa alle regioni prossime all'animalità. Ma per cercare ulteriori radici di quello slittamento di paradigma di cui ho scritto poco sopra occorre risalire più indietro, e osservare lo stato delle cose nella prima età moderna, allorché la sfera dell'umano trova posto all'interno di un cosmo nel quale hanno pieno diritto di cittadinanza le intelligenze spirituali di cui sono ricche la letteratura biblica, patristica e teologica. Autocoscienza, volontà e pensiero astratto, ai nostri occhi caratteristiche esclusive della specie umana, restano a lungo prerogativa anche di altri esseri, gli angeli e i demoni, entità normalmente presenti nella vita quotidiana, la cui azione si avverte costantemente nell'osservazione di fenomeni qualificati come soprannaturali o preternaturali (questi ultimi riguardano l'azione dei demoni, che in quanto cause seconde compiono azioni insolite senza sospendere l'ordine della natura). Come mostrano le vicende storiche della stregoneria e, su un arco temporale ancora più lungo, delle possessioni demoniache, non si tratta solo di materia per teologi ed esorcisti, ma anche per giudici e medici, all'interno di un campo dei saperi che vede la costante intersezione e concorrenza fra quelle discipline.¹²

È una trasformazione che peraltro investe non solo le manifestazioni angeliche e demoniache, ma anche l'area della vita biologica, del modo di concepire la nascita e la morte, la salute e la malattia all'interno di un paradigma delle scienze fisiche, quello aristotelico, in cui la natura non conosce l'uniformità matematica delle leggi descritte da Galileo e Newton, ma funziona per via di regole definite in termini di 'abitudine', o 'inclinazione', assidue, ma non inesorabili.¹³ È nel quadro di queste coordinate epistemologiche, entro le quali la fisiologia è soggetta all'operare di forze imponderabili e di cause occulte, che trova tenace alimento la dimensione del mostruoso, nella quale hanno spazio le anomalie meravigliose, l'ibridazione fra umano e animale, l'efficacia delle cause psichiche nel plasmare la materia biologica.

La letteratura medica e naturalistica cinque-seicentesca, con nomi come quelli di Conrad Gessner, Ulisse Aldrovandi, Ambroise Paré, Fortunio Liceti, elenca un'abbondante casistica al riguardo. Così il celebre Paré, *chirurgien du roi* e grande riformatore della chirurgia moderna, nel suo *De monstres et prodiges* (1573) contempla

Les sciences humaines et la pensée occidentale, Paris, Payot, 1966-1985.

¹² In merito alle strutture culturali che sottostanno alla credenza nelle streghe in età moderna rinvio alla grande sintesi di S. CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Sulle possessioni e il rapporto fra teologia e medicina nell'Italia della Controriforma E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010.

¹³ L. DASTON - K. PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal medioevo all'Illuminismo*, tr. it. Roma, Carocci, 2000 (orig. *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, 1998), pp. 100 ss.

la possibilità della generazione di esseri «qui naissent moitié de figure de bestes, et l'autre humain» in ragione dei vizi contronatura di «sodomiti e ateisti», e cita al proposito un essere mezzo umano e mezzo canino testimoniato dal *De varietate rerum* di Cardano, o un maiale con testa umana nato a Bruxelles nel 1564 e descritto da Conrad Lycosthenes nel suo catalogo di prodigi.¹⁴

Poi esiste la forza dell'immaginazione della madre sulla formazione del feto come fattore eziologico indiscusso, secondo quanto insegnato da Aristotele e Ippocrate: sempre Paré, dando credito a un passo di Giovanni Damasceno (prima metà dell'VIII sec.), cita il caso di una bambina ricoperta di peli «come un orso» fin dalla nascita, a causa dell'influsso di un'immagine del Battista vestito di pelli osservata dalla madre durante il concepimento; e ancora un secolo dopo, nel 1679, Athanasius Kircher raccoglie un'altra testimonianza di Lycosthenes menzionando il caso di un neonato di pelle scura partorito da una donna bianca che, durante la gestazione, aveva spesso rivolto l'attenzione a una scena della visita dei Magi a Gesù, e in particolare a Gaspare, il più scuro dei tre.¹⁵

Alla teratologia e alla fisiologia dell'inusuale, e con una storia ancora più antica alle spalle, va poi aggiunta la geografia del meraviglioso, popolata di esseri non propriamente umani ma certamente contigui all'uomo. Si tratta di una presenza stabile nell'immaginario dell'Occidente ancora in piena età rinascimentale, e occorre essere consapevoli che con questo termine, 'meraviglioso', stiamo indicando un repertorio culturale che investe tanto le credenze collettive quanto i saperi eruditi, rendendosi reperibile in un canone iconografico assai ricco. Un esempio interno allo spazio europeo è quello dell'uomo selvatico, il *Wilder Mann*, o *Sirven*, che abita le foreste e le alture inaccessibili e si riallaccia probabilmente ad archetipi ancestrali di compenetrazione fra umano e animale quali vediamo raffigurati in diversi, splendidi esempi di arte paleolitica.¹⁶ Ma è soprattutto all'esterno dell'Europa, verso la 'zona torrida' che costituisce la frontiera estrema dell'ecumene, che prospera una lussureggianti molteplicità di esseri semiumani che rende ragione di quel concetto di umanità dai confini 'aperti' che ho introdotto prima.

Gli abitanti di queste periferie geografiche, come i pigmei, i centauri, o i blemmi con il volto nel petto, o i cinocefali, bipedi dalla testa di cane, o ancora gli sciapodi che si fanno ombra con il loro unico, colossale piede ricorrono regolarmente nell'etnografia fantastica dell'Occidente, ereditata dagli scritti di Plinio, Strabone, Pomponio Mela, con l'autorevole garanzia di Agostino. Sono dotati di ragione e si riuniscono sovente in società, comunicano verbalmente ed entrano in relazione con l'uomo. Hanno corpi mostruosi, ipertrofici o zoomorfi, che rendono conto di un *continuum* della natura che va compreso alla luce dell'infinita libertà creatrice di Dio e dell'archetipo della scala delle creature.¹⁷

Questa metaumanità favolosa si dissolve gradualmente con l'imponente sviluppo

¹⁴ *De monstres et prodiges*, qui in PARE, *Les oeuvres divisées en vingt huict livres*, IV ed., à Paris, chez Gabriel Buon, 1585, 1020-1097, 1048 ss. Sui parti mostruosi nell'immaginario europeo si veda L. DASTON - K. PARK, *Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England*, in «Past and Present», 92, 1981, pp. 20-54.

¹⁵ *De monstres et prodiges*, cit., 1036-37; A. KIRCHER, *Turris Babel sive Archontologia*, Amstelodami, ex officina Janssonio-Waesbergiana, 1679, pp. 113 ss.

¹⁶ TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 20 ss. Lo studio più completo in merito è senza dubbio quello di R. BARTRA, *El mito del salvaje*, Ciudad de Mexico, Fondo de cultura económica, 2011.

¹⁷ C. KAPPLER, *Demoni mostri e meraviglie alla fine del medioevo*, tr. it. Firenze, Sansoni, 1983 (orig. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*); L. DASTON - K. PARK, *Le meraviglie del mondo*, cit., pp. 149 ss.

cinquecentesco delle conoscenze geografiche e della letteratura di viaggio, seppure continui a interrogare i naturalisti ancora in epoche più tarde, come noterò fra poco. Il processo di delimitazione della specie umana, con questo, è però ancora lontano dall'essersi concluso, ché anzi la sua fase più critica si dipana dalla fine del XVII al tardo XVIII secolo, accompagnata dall'applicazione della scienza sperimentale allo studio del vivente, in particolare nel settore dell'anatomia comparata e del suo dialogo con la medicina, la zoologia e la storia naturale. È nell'ambito di un tale incrocio disciplinare che si realizza un peculiare processo di 'naturalizzazione' dell'uomo, cioè di studio e descrizione dell'essere umano sulla base di una griglia di metodo di ordine biologico e naturalistico, che è proprio della tarda età moderna e contribuisce in misura definitiva alla determinazione della specie umana e al riconoscimento della sua unità di fondo.¹⁸

«Una scimmia alta e forte come un uomo»

Il manifesto costituzionale dell'unità politica del genere umano perorato nel 1793 da Cloots nell'aula della Convenzione, per quanto visionario e provocatorio, non viene certo dal nulla. L'universalismo politico del deputato montagnardo, quel suo scarto rispetto a una modernità che, prima e dopo quel momento, sta comunque costruendosi altrove, attorno al principio dell'appartenenza nazionale, pur anche nella forma democratica della cittadinanza, è un portato dell'universalismo filosofico che dà straordinaria prova di sé nell'ultimo quarto di quel secolo, nel tardo periodo dei Lumi, grazie a opere quali la capitale *Histoire des deux Indes* di Raynal e Diderot e le *Réflexions sur l'esclavage des nègres* di Condorcet. Accanto a queste, poi, le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) di Herder, sintesi dell'universalismo illuminista pubblicata fra il 1784 e il 1791 in cui trovano posto la storia della terra, la descrizione dei continenti, la teoria dell'influenza della natura sull'uomo, la storia e l'organizzazione sociale delle civiltà mondiali, in una prospettiva largamente inedita di valorizzazione delle differenze culturali e di rifiuto della primazia del modello europeo.

L'unità e la dignità del genere umano occupano una posizione centrale in alcune delle pagine più lette delle *Idee*. La relazione intima che stringe l'uomo e la sua evoluzione storica all'operare delle forze naturali si traduce in una visione dinamica dell'umanità, concepita come un tutto organico nel quale convergono le differenze tra le culture, ciascuna da considerare secondo le caratteristiche sue proprie:

In tutte le condizioni e in tutte le società, l'uomo non ha potuto aver altro disegno, non ha potuto costruire altro che l'umanità, comunque la intendesse. [...] Per essa sono ordinate sulla vasta terra tutte le forme di vita dell'uomo e sono state introdotte tutte le specie di società.¹⁹

¹⁸ Per una sintesi sul tema, seppure proiettata sul secondo Settecento e sull'inizio del XIX secolo, rinvio a S. GAUKROGER, *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

¹⁹ *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. VERRA, Bologna, Zanichelli, 1971, 345 (p. III, l. XV, c. 1). Sul significato di fondo dell'opera all'interno della cultura dei Lumi si veda M. BOLLACHER, *Individualism and Universalism in Herder's Conception of the Philosophy of History*, in *Herder. Philosophy and Anthropology*, edited by A. WALDOW - N. DE SOUZA, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 203-23; V. FERRONE, *L'universalismo di Diderot, Herder, Filangieri: dalla critica dell'imperialismo e delle guerre commerciali ai diritti dell'uomo e dell'umanità*, in «Rivista storica

Sono frasi prese dalla parte III dell'opera, che tratta delle civiltà dell'Asia e dell'Europa antica. Ma esse sono anticipate e preparate dalle lunghe considerazioni della parte II, dedicata all'adattamento dell'uomo alle condizioni di vita sulla terra e nella quale si fa strada l'idea dell'unità biologica della specie in relazione ai risultati delle scienze naturali. È qui che si leggono alcune considerazioni particolarmente pertinenti alla nostra ricostruzione:

Il genere umano sulla terra è soltanto una e identica specie. Quante favole degli antichi, riguardanti mostri e creature deformi, si sono perdute proprio attraverso la luce della storia! [...] Io desidererei pure che non si spingesse tanto oltre la somiglianza tra l'uomo e le scimmie da misconoscere, mentre si cerca una scala delle cose, gli effettivi gradini e intervalli senza dei quali non c'è nessuna scala. [...] La natura ha suddiviso le scimmie in tante specie e famiglie, e le ha tanto diffuse quanto poteva diffonderle; ma tu, uomo, onora te stesso. Né il pongo, né il *longimanus* sono tuoi fratelli, mentre lo sono il negro e l'americano.²⁰

Herder, chiamando in causa le scimmie, non parla per iperboli, né insiste su un registro semplicemente retorico. Il pongo, ossia l'orango, e il *longimanus*, l'appellativo del primate 'dalle lunghe braccia' con cui sono identificati l'orango stesso e il gibbone, stanno giusto allora uscendo dal fuoco di un dibattito secolare sulla loro identità zoologica, sulla loro prossimità all'uomo, e dunque sui limiti stessi dell'umanità. Un dibattito che ha coinvolto medici e naturalisti, filosofi e geografi, nonché viaggiatori e mercanti – questi ultimi fonti di prima mano, con le loro descrizioni dei primati osservati in Angola, nell'Africa australe e nelle Indie olandesi, a Giava, Sumatra, nel Borneo, e con il loro commercio di esemplari provenienti da quelle regioni e destinati ai serragli delle metropoli coloniali.²¹

La scoperta dei primati antropomorfi, assai diversi dalle scimmie che abitano l'orizzonte zoologico europeo sin dall'antichità, esseri che si muovono eretti, che sono in grado di usare utensili, e nei cui occhi frontali l'uomo, volente o nolente, si rispecchia, è un vero tornante epistemologico della modernità. Buffon sa descriverlo con la sua maestria pittorica:

Dal tempo degli antichi, dopo la scoperta delle parti meridionali dell'Africa e delle Indie, si è trovata un'altra scimmia con questo attributo di grandezza; una scimmia alta e forte come un uomo, attratta dalle donne come dalle femmine della sua specie; una scimmia che sa portare armi, che si serve di pietre per attaccare e di bastoni per difendersi, e che assomiglia assai più all'uomo che al piteco: poiché, a parte il fatto che non ha la coda, che ha una faccia appiattita, che le sue braccia, le mani, le dita e le unghie sono uguali alle nostre e che cammina eretta, essa possiede una sorta di viso, ha tratti che si avvicinano a quelli dell'uomo, e così pure orecchie della medesima forma, capelli sulla testa, barba sul mento, e peli pari a quelli che può avere un uomo nello stato di natura.²²

italiana», XXX, 137, 3, 2025, pp. 964-998, 973 ss.

²⁰ *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., 168-70 (p. II, l. VII, c.1).

²¹ S. SEBASTIANI, A 'monster with human visage': *The orangutan, savagery, and the borders of humanity in global Enlightenment*, in «History of the Human Sciences», 32, 4, 2019, pp. 80-99, 81 ss.

²² «Depuis les anciens, depuis la découverte des parties méridionales de l'Afrique et des Indes, on a trouvé un autre singe avec cet attribut de grandeur; un singe aussi haut, aussi fort que l'homme, aussi ardent pour les femmes que pour ses femelles; un singe qui sait porter des armes, qui se sert de pierres pour attaquer, et

Buffon, che dedica alle scimmie ben due volumi della sua Bibbia naturalistica, il primo dei quali aperto dalle parole ora citate, cerca di dare ordine a un'inquietudine culturale, prima ancora che scientifica, che alla sua epoca data da oltre un secolo, e che grazie all'infittirsi dello sfruttamento commerciale dell'Oceano Indiano da parte della Oostindische Compagnie olandese e della East India Company ha superato le porte dei cenacoli eruditi per arrivare alla curiosità di massa. La zoologia delle scimmie antropomorfe diventa, con il tempo, una scienza pubblica: sappiamo ad esempio dell'esposizione di una «madame chimpanzee» alla Randall's Coffee House di Londra, nel 1738, reclamizzata dal «London Magazine».²³

Senza contare che, ancora in pieno XVIII secolo, la questione ristagna in una notevole incertezza tassonomica e nomenclatoria: pochi naturalisti hanno avuto modo di studiare e soprattutto comparare *de visu* quegli esseri che affacciano dalle remote foreste dei tropici, e nella maggior parte dei casi devono affidarsi a descrizioni impressionistiche. All'epoca, e fino alla descrizione del gorilla da parte di Thomas Savage nel 1847, con il nome malese di *orang-outang*, ‘uomo dei boschi’, si indicano indistintamente i primati dell’Africa e dell’Asia: secondo le *Recherches philosophiques sur les Americains* di De Pauw (1772), «ce que les nègres nomment Barris ou Pongos, ce que les hollandais appellent Mandrill, les anglais, Champanzee, les portugais “El selvago”, les français Hommes des bois, ne sont que des appellations synonymes qui désignent le même être, le même Orang-outang qu’on trouve dans les forêts de l’Afrique et de l’Asie Méridionale».²⁴ Una confusione babelica che di certo non contribuisce alla tracciatura di un’accettabile linea di separazione fra l’osservatore, o il lettore, e i misteriosi esseri bipedi di cui tanti parlano.

La questione degli oranghi, infatti, tocca direttamente il confine fra l'uomo e l'animale, prefigurando la possibilità di un'entità intermedia fra i due, o addirittura, dal punto di vista morfologico, più prossima all'umano che al bestiale; tocca anche il ruolo della cultura e della natura nel definire le specie, come pure, sullo sfondo di tutto questo, il fantasma di una storia naturale dinamica, soggetta a fenomeni di mutamento, di evoluzione e, magari, di involuzione – con tutto quello che ne consegue in termini di sfida non soltanto al fissismo della zoologia biblica, ma anche a un quadro epistemologico che ancora non conosce la paleontologia e la biologia evolutiva.²⁵

Linneo: la varietà del genere Homo

Quanto ampie siano le potenzialità della riflessione sui primati, in primo luogo nei termini di una nuova ermeneutica della natura, non priva di contorni decisamente eversivi,

de bâtons pour se défendre, et qui d'ailleurs ressemble encore à l'homme plus que le pithèque; car, indépendamment de ce qu'il n'a point de queue, de ce que sa face est aplatie; que ses bras, ses mains, ses doigts, ses ongles sont pareils aux nôtres, et qu'il marche toujours debout, il a une espèce de visage, des traits approchans de ceux de l'homme, des oreilles de la même forme, des cheveux sur la tête, de la barbe au menton, et du poil ni plus ni moins que l'homme en a dans l'état de nature: *Histoire naturelle, générale et particulière*, XIV, *Histoire naturelle des singes*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1766, 3.

²³ SEBASTIANI, A ‘monster with human visage’, cit., 87.

²⁴ TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 95-96.

²⁵ Su questo nuovo modello della natura come entità dinamica, *natura naturans*, indotto dalle scienze dell'uomo nella seconda metà del XVIII secolo, rinvio a V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 29 ss.

lo svela Rousseau nella famosa decima nota conclusiva del suo *Discorso sulle origini della disuguaglianza* del 1755. È qui che l'autore avanza l'ipotesi che gli oranghi, o pongo, siano i discendenti di esseri umani anticamente dispersi nelle zone più impervie:

Tutte queste osservazioni sulle diversità che nella specie umana possono nascere, e di fatto son nate, da mille cause, mi portano a dubitare che diversi animali simili agli uomini, presi per bestie, senza un esame approfondito, dai viaggiatori [...] fossero in realtà veri uomini allo stato selvaggio, la cui razza, dispersa anticamente nei boschi, non aveva avuto occasione di sviluppare nessuna delle sue facoltà potenziali e, non essendo giunta a nessun grado di perfezione, si trovava ancora nel primitivo stato di natura.²⁶

Non godono della parola, è vero, ma ciò non dipende dall'anatomia bensì dalla cultura, e dunque dalla socialità, giacché «se l'organo della parola è naturale all'uomo, non gli è naturale la parola stessa».²⁷ Per Rousseau è una caratteristica psichica, la perfettibilità – il termine è un neologismo introdotto qui dall'autore –, a creare l'uomo nella sua compiutezza, mentre la natura biologica resta la medesima per gli esseri umani e i primati.

Ora, questo precipitato filosofico dell'età di Rousseau e di Buffon è diretta conseguenza della frattura autenticamente epocale provocata nel pensiero europeo dal sorgere della tassonomia naturale, il che corrisponde all'impressione suscitata dalla pubblicazione del *Systema naturae* di Linneo, nel 1735. Null'altro che una quindicina di pagine *in folio* – due per i minerali, tre per le piante, due per gli animali –, rette però su una tavola tassonomica che assegna un nome a ogni specie conosciuta, disegnando un nuovo sistema di determinazione dell'ordine naturale, diviso in classi, ordini, generi, specie e varietà. È una storia già amplissimamente ricostruita, della quale è sufficiente ricordare solo alcuni tratti salienti.²⁸

Linneo non descrive, bensì nomina, nella fissità dell'aspetto visibile, ciascun tipo conosciuto di pietra, pianta e animale sulla base di poche caratteristiche morfologiche, tracciando cornici di parentela – macroinsiemi quali, appunto, ordini e generi – entro le quali i singoli esemplari si trovano collocati. È così stabilita una grammatica comune della natura che liquida tutta una tradizione encyclopedica medioevale e rinascimentale, quella degli erbari, dei bestiari e delle raccolte di *mirabilia*, tralasciando le qualità palesi e occulte dei reperti della natura, la leggibilità dei loro *signa*, e quindi la loro contestualizzazione all'interno di un cosmo dotato di senso, limitandosi invece a una classificazione fondata sulla loro apparenza percepibile e misurabile.

L'operazione compiuta da Linneo determina in primo luogo uno scarto di paradigma all'apice della scala delle creature: nel *Systema naturae* l'uomo merita il primo posto della classe dei quadrupedi, nell'ordine degli *anthropomorpha*. Ma in quello stesso ordine, accanto a lui, accomunati dal possesso di quattro incisivi, superiori e inferiori, trovano comodo spazio anche le scimmie e i bradipi. A definire l'umano resta lo iato psichico dell'autocoscienza, fissato nella semplicità dell'aforisma *nosce te ipsum*, ‘conosci te

²⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ID., *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 1971, pp. 117-274, 223-31, 224.

²⁷ Ivi, 226. Cfr. al proposito J.-F. SCHAUB - S. SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021, 414 ss.; F. MORAN III, *Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse*, in «Journal of the History of Ideas», 54, 1, 1993, pp. 37-58.

²⁸ Un'efficace sintesi dell'opera linneana e della sua influenza in GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, cit., V, 1972, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, pp. 369 ss.

stesso': un elemento impalpabile, che non poggia su alcunché di fisicamente misurabile.²⁹

L'assidua pratica degli studi di anatomia comparata porta Linneo ad aggiornare periodicamente il *Systema naturae*, fino ad arrivare alla decima edizione dell'opera, nel 1758, in cui è allargata al regno animale la nomenclatura binomiale già adottata in precedenza per le piante. Una soluzione che conferisce alla proposta un'indiscussa autorevolezza. Il genere *Homo*, il primo dell'ordine dei *Primates*, è diviso in due varietà: l'*Homo sapiens*, o *diurnus*, e l'*Homo troglodytes*, o *nocturnus*. Nella prima è collocata una variegata coorte che comprende le quattro grandi ripartizioni razziali dell'umanità, distinte per colore e caratteristiche morali – *Americanus*, *Europaeus*, *Asiaticus* e *Afer*, ciascuna con i propri elementi fenotipici e comportamentali –, poi la sottovarietà del *Ferus* – null'altro che l'antico uomo selvaggio, rappresentato da sei esemplari di uomini inselvaticiti tramandati dalla letteratura curiosa, come i bambini allevati dai lupi o dagli orsi, segnalati rispettivamente in Assia nel 1344 e in Lituania nel 1694 – e quella del *Monstruosus*, desunta dai tipi descritti dalla teratologia e dalla letteratura di viaggio, come nel caso dei Patagoni di statura gigantesca e dei *Canadenses* dalla testa schiacciata. La varietà dell'*Homo troglodytes* è invece apparentemente più compatta e definita, visto che a essa sono assegnati l'orango, *Homo sylvestris* – con tutta la varietà di primati che, come ho notato, questo nome all'epoca si porta dietro –, e il *Kakurlacko*, un nome di origine malese impiegato per indicare gli esseri umani albini osservati in Africa e nell'arcipelago indonesiano.³⁰

All'interno della stessa categoria tassonomica, in altri termini, abita una schiera policroma di esseri di diverso aspetto e indole, dall'*Europaeus* «bianco, sanguigno, muscoloso» all'ottentotto «monorchide, in quanto meno fertile», dall'orango al fanciullo cresciuto tra i lupi, dall'*Afer* «nero, flemmatico, indolente» all'enigmatico albino che «durante il giorno è accecato e si nasconde, mentre di notte vede, esce all'aperto, ruba». Per quanto tocca più direttamente questa ricostruzione, nella figura proteiforme dell'*Homo* il confine tra l'umano e l'animale, al tempo già messo in crisi dalle osservazioni sui primati che, come vedremo fra poco, datano da oltre un secolo, risulta quantomeno rarefatto, se non proprio cancellato.

Buffon: l'uomo civile, l'ottentotto e l'uomo nello stato di pura natura

È parte della letteratura la critica serrata, radicale, che allo sguardo tassonomico di Linneo porta la storia naturale descrittiva di Buffon. Critica prima di tutto generale, metodologica, e più ancora epistemologica, visto che della tassonomia linneana Buffon contesta l'artificialità, l'estranietà al vero operare della natura, che è in costante evoluzione, conosce infinite casistiche, dipende da un convergere di cause che non può essere fissato nelle semplici relazioni di prossimità suggerite dalle analogie morfologiche. Nello stabilire la differenza fenotipica e psichica fra le diverse varietà umane, ad esempio, confluiscono in Buffon cause proiettate su una prospettiva storica, millenaria, fra cui l'ereditarietà dei caratteri, il clima, il nutrimento, persino le consuetudini sociali.

Proprio il tema della marcatura dell'identità umana è uno dei punti scottanti, anzi il più

²⁹ LINNEO, *Systema naturae, sive regna tria naturae systematicae proposita per classes, ordines, genera, et species*, Lugduni Batavorum, apud Theodorum Haak, 1735, p. 10 n.n.

³⁰ ID., *Systema naturae, Editio decima, reformata*, Holmiae, impensis Laurenti Salvii, 1758, 20 ss. Cfr. TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 61 ss.; SCHAUB - SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., pp. 403 ss.

scottante, della contrapposizione fra i due naturalisti. *L'Histoire naturelle* studia l'uomo – proprio all'uomo è dedicato il secondo volume dell'opera, del 1749, dopo che il primo ha tracciato i contorni metodologici dell'impresa – all'interno del piano generale della Creazione, descrivendolo nella sua fisiologia ma anche nella sua cultura, e dunque nel suo sviluppo, e introducendo con questo una leva di separazione che non ammette l'esistenza di esseri che, in ragione dell'analogia anatomica all'uomo, possano rivendicare una parentela diretta con esso. Data l'insistenza sul tema, si può pensare che Buffon provi un invincibile sgomento davanti al naturalismo radicale dell'antropologia linneana: nessuna gradazione, per lui, può spiegare un *continuum* dalla scimmia all'uomo, perché lo iato fra l'umano e l'animale è insuperabile, e prima ancora incommensurabile.³¹

In pagine spesso citate della *Nomenclature des singes*, che apre il primo dei due tomi sulle scimmie, Buffon ricorre a un provocatorio confronto ternario fra il tipo dell'ottentotto, dipinto nei termini spregiativi comuni alla letteratura etnografica dell'epoca – gli occhi «infossati e arrotondati come quelli degli animali», «lo sguardo stupido o truce», «mammelle lunghe e molli, la pelle del ventre pendente fino alle ginocchia», i bambini che «sguazzano nel lordume», i genitori «seduti sui talloni, orribili, tutti coperti di un sudiciume pestilenziale» –, la scimmia e l'uomo civilizzato, con il fine di far risaltare l'invalicabilità dello spartiacque costituito dal pensiero, non in quanto semplice lume dell'autocoscienza, ma come principio di organizzazione, di adattamento e di «educazione della specie», che consente il progresso:

Confesso che, se si dovesse giudicare dalla forma, la specie della scimmia potrebbe essere presa per una varietà interna alla specie umana: il Creatore non ha voluto fare del corpo dell'uomo un modello assolutamente differente da quello dell'animale [...]; ma nello stesso tempo in cui gli ha assegnato questa forma materiale simile a quella della scimmia, Egli ha penetrato il suo corpo animale con il proprio soffio divino. Se avesse fatto lo stesso favore non dico alla scimmia ma alla specie più vile, all'animale che ci appare come il peggio organizzato, ebbene questa specie sarebbe presto diventata rivale dell'uomo: vivificata dallo spirito avrebbe primeggiato sulle altre, avrebbe pensato, avrebbe parlato. Quale che sia, dunque, la rassomiglianza fra l'ottentotto e la scimmia, l'intervallo che li separa è immenso, perché quello all'interno è riempito dal pensiero, e di fuori dalla parola.³²

Sia detto per inciso, le parole riservate all'ottentotto, che pure trasudano il tetro disprezzo dell'uomo bianco nei confronti del 'selvaggio', al fine di non essere comprensibilmente liquidate dal lettore odierno come una sterile espressione di razzismo devono essere lette accanto alla considerazione che le conclude: «Questo schizzo,

³¹ Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, cit., 373 ss.; Michèle Duchet, *Le origini dell'antropologia*, III, Buffon, Voltaire, Rousseau, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1976 (orig. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971), 18 ss.; Schaub – Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., 401 ss.

³² «Je l'avoue, si l'on ne devoit juger que par la forme, l'espèce du singe pourroit être prise pour une variété dans l'espèce humaine; le Créateur n'a pas voulu faire pour le corps de l'homme un modèle absolument différent de celui de l'animal; [...] mais en même tems qu'il lui a départi cette forme matérielle semblable à celle du singe, il a pénétré ce corps animal de son souffle divin; s'il eût fait la même faveur, je ne dis pas au singe, mais à l'espèce la plus vil, à l'animal qui nous paroît le plus mal organisé, cette espèce seroit bientôt devenue la rivale de l'homme; vivifiée par l'esprit, elle eût primé sur les autres, elle eût pensé, elle eût parlé: quelque ressemblance qu'il y ait donc entre l'hottentot et la singe, l'intervalle qui les sépare est immense, puisq'à l'intérieur il est rempli par la pensée et au dehors par la parole»: *Histoire naturelle des singes*, 32.

esemplato sul modello del selvaggio ottentotto, è ancora un ritratto lusinghiero: perché c'è più distanza fra l'uomo nello stato di pura natura e l'ottentotto, che fra l'ottentotto e noi».³³ Non tanti fra i contemporanei di Buffon, probabilmente, avrebbero sottoscritto questa considerazione.

I due volumi dell'*Histoire des singes*, con la loro descrizione di decine di specie, le puntuali misure zoometriche, le magnifiche acqueforti incise sui disegni di Jacques de Sèze, si impongono come uno standard: l'esordio del primo volume è dedicato all'orango, che in quelle pagine si vede irrimediabilmente relegato al regno animale, e il successo dell'opera sul mercato editoriale, nonché l'acquisizione della sua impostazione da parte dei *philosophes*, contribuisce al tramonto dell'ipotesi dell'umanità dei primati.

Non è un tramonto rapido, va detto. Nel primo volume delle sue *Origins of Language*, del 1774, James Burnett, Lord Monboddo, assegna gli oranghi alla specie umana sulla base delle caratteristiche anatomiche (organi vocali soprattutto: laringe, lingua) e delle pretese abitudini che, nella letteratura curiosa, dipingono il loro ritratto fantasmatico e immaginario (seppellire i morti, costruire ripari, sfruttare sessualmente le donne indigene delle regioni che abitano).³⁴ Ancora nel 1804, nella *Conclusion* alla riedizione ampliata della *Histoire naturelle des singes* curata da Sonnini de Manoncourt, il grande entomologo Pierre-André Latreille si sente in dovere di terminare il lavoro con un vero e proprio atto di fede nell'esclusività della specie umana:

All'inizio abbiamo creduto di avere percepito nel bruto un rivale della nostra specie; poi, rientrati in noi, quest'idea è svanita subito, e abbiamo capito che la scimmia aveva soltanto la forma materiale dell'uomo, e non era che un animale d'istinto semplicemente superiore a quello degli altri quadrupedi, e tutto ciò che aveva era una maschera della specie umana³⁵.

Persiste un'interessante traccia iconografica di questa vita epigonica dell'orango come *alter ego* del genere umano: nell'edizione veneziana delle *planches* dell'*Histoire naturelle*, uscita fra il 1771 e il 1775 con duecento calcografie colorate a mano, opera degli incisori Innocente Alessandri e Pietro Scattaglia destinata a una platea più vasta di quella accademica degli esperti dei gabinetti di storia naturale (*Animali quadrupedi dal naturale disegnati, incisi e miniati con i lor veri colori*), l'orango, o meglio la sua variante denominata jocko – probabilmente uno scimpanzé –, che in Buffon accoglie il lettore con una bella stazione eretta, un sorriso accattivante e i genitali impudicamente in vista, appare tal quale, ma con l'inguine provvidenzialmente velato dalle foglie di un cespuglio, come un novello Adamo di cui la natura copre la nudità, a difenderla dagli interrogativi dei lettori più curiosi circa lo statuto della sua virilità (figg. 1 e 2)³⁶.

³³ «Cette esquisse tirée d'après le sauvage Hottentot, est encore un portrait flatté: car il y a plus loin de l'homme dans l'état de pure nature à l'Hottentot, que de l'Hottentot à nous», in *ibidem*.

³⁴ SCHAUB - SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., 417.

³⁵ «Nous avons d'abord cru apercevoir dans la brute un rivale de notre espèce; mais en rentrant en nous-mêmes, cette idée s'est sur le champ evanouie, et nous avons reconnu que le singe n'avoit que la forme materielle de l'homme, n'étoit qu'un animal d'un instinct simplement supérieur à celui des autres quadrupèdes, et n'ayant que le masque de l'espèce humaine»: *Histoire naturelle, générale et particulière, par Leclerc de Buffon*, éd. C.S. SONNINI, à Paris, Imprimerie F. Dufart, an XII (1804), *Conclusion*, pp. 271-274, 271.

³⁶ Pierangelo Bellettini, *Gli Animali quadrupedi di Innocente Alessandri e Pietro Scattaglia editi a Venezia fra il 1771 e il 1775. Un episodio della diffusione in Italia delle immagini zoologiche dell'Histoire naturelle di Buffon*, in «Atti della Accademia roveretana degli Agiati» X, 4, B, 2022, pp. 37-70, 60-61. Ringrazio l'amica Rita Corli della Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna per la segnalazione

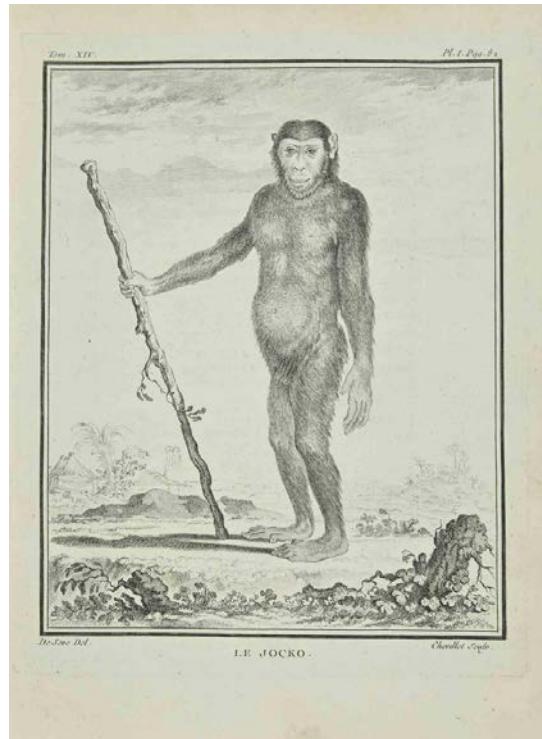


Fig. 1. *Il Jocko*, in BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière*, XIV, *Histoire naturelle des singes*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1766, p. 82.



Fig. 2. *Il Jocko*, in *Animali quadrupedi dal naturale disegnati, incisi e miniati con i lor veri colori* da Innocente Alessandri e Pietro Scattaglia, Venezia, All'insegna della B. Vergine della Pace, IV, 1775.

A restare in campo, e anzi ad accreditarsi progressivamente come ipotesi scientifica, utile ai fini della crescente necessità di difendere la schiavitù nell'età dell'abolizionismo, è l'idea complementare: non l'esaltazione della scimmia ma la degradazione di una parte dell'umanità, degli africani soprattutto, al rango di gradino intermedio fra animale e uomo. Ne abbiamo una testimonianza nella *History of Jamaica* (1774) di Edward Long, giudice e difensore della causa schiavista, che, contro Buffon e la sua teoria delle cause ambientali delle differenze tra le razze, contempla l'idea di una parentela fra l'orango e le popolazioni nere, in particolare gli ottentotti, data dalla consuetudine degli scambi sessuali.³⁷

Il Seicento degli oranghi e dei pigmei

La nuova vita dello studio dei primati, addomesticato all'antropologia razziale e al discorso sull'inferiorità biologica degli africani, che si sviluppa vigorosamente nella prima metà del XIX secolo, oltrepassa i limiti di questo contributo. Vorrei piuttosto, per concludere, indirizzare l'attenzione verso le origini del dibattito sulle scimmie, che, come anticipato prima, al tempo di Linneo e di Buffon può già contare su un secolo di storia.

Gia nel primo volume della sua *Historia animalium*, dedicato ai quadrupedi vivipari (1551), il venerato Conrad Gessner aveva incluso la descrizione del cercopiteco persiano, «che ha la grandezza e la forma di un uomo, e che per le gambe [crur, che in latino ha il significato equivalente di 'gamba' o 'zampa' per alcuni animali], il membro virile e il volto definiresti in tutto e per tutto un uomo selvaggio [homo agrestis]»; la xilografia acclusa raffigurava l'animale in posizione eretta, mentre camminava appoggiandosi a un bastone, con mammelle muliebri e una possente muscolatura che conferivano alla figura un'aura di androginia. Entrava così per la prima volta nella coscienza europea la figura liminale della scimmia dall'aspetto umano, un altro degli spettri semiferini dell'immaginario europeo, come il satiro e il centauro: salvo che il fatto di trovare posto nel più ambizioso trattato zoologico dell'epoca, che si presentava come la *summa* delle conoscenze antiche e moderne sugli animali, conferiva alla sua presenza qualcosa di concretamente reale.³⁸

Per la descrizione del cercopiteco Gessner si era affidato agli autori antichi, in particolare a Strabone e Megastene, nonché a una testimonianza tratta dalle decadi *De orbe novo* di Pietro Martire d'Anghiera – per la verità piuttosto vaga: una scimmia dalla lunga coda catturata dai marinai durante il terzo viaggio di Colombo, nell'attuale Costarica. Poco prima della metà del XVII secolo, invece, avevano visto la luce due testimonianze *de visu* di quello che acquisiva già i contorni dei primati di Linneo e di Buffon: quella di Jacob Bontius (Bondt), medico olandese residente a Giava, le cui *Historiae naturales et medicae Indiae Orientalis*, uscite postume nel 1642, descrivevano una femmina di orango, introducendo il nome in Europa – con relativa traduzione dal malese, che dall'altro capo del mondo riportava in Europa l'antico *homo sylvestris* –, e quella di Niclaes Pietersz, il celebre dottor Tulp ritratto da Rembrandt durante una lezione di anatomia.

Nelle sue *Observationes medicae*, pubblicate nel 1641, Tulp aveva esposto anche il caso

³⁷ D.N. LIVINGSTONE, *Adam's Ancestors. Race, Religion, and the Politics of Human Origins*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008, 68-69.

³⁸ *Historiae animalium*, I, *De quadrupedibus viviparis*, qui nella ristampa della II ed., Francofurti, in bibliopolio Cambieriano, 1602, 858-59. Cfr. Tinland, *L'homme sauvage*, cit., 49.

di un orang femmina – in realtà quasi certamente uno scimpanzé –, da lui osservato nella *ménagerie* del principe di Orange Federico Enrico e battezzato *satyrus Indicus*, quasi un’incarnazione d’oltremare dell’antica figura del fauno. Dell’animale si sottolineavano i comportamenti paraumani, come il bere da un recipiente asciugandosi poi le labbra, e il coprirsi durante il sonno; il suo ritratto, con l’aspetto modesto, gli occhi bassi e le mani giunte a protezione delle pudenda, si affermò nell’immaginario naturalistico europeo e fu riprodotta fino a metà Settecento.³⁹ Sebbene Tulp non si spingesse a suggerire l’appartenenza al genere umano dell’esemplare descritto – malgrado il suo fosse l’unico caso di un animale compreso in quella raccolta di patologie umane –, l’attrazione esercitata da quella figura dovette certo essere potente, quantomeno a giudicare dal fatto che nelle successive edizioni essa compariva nel frontespizio architettonico dell’opera, in posizione centrale, sebbene significativamente più bassa rispetto alle figure umane ai lati (fig. 3).

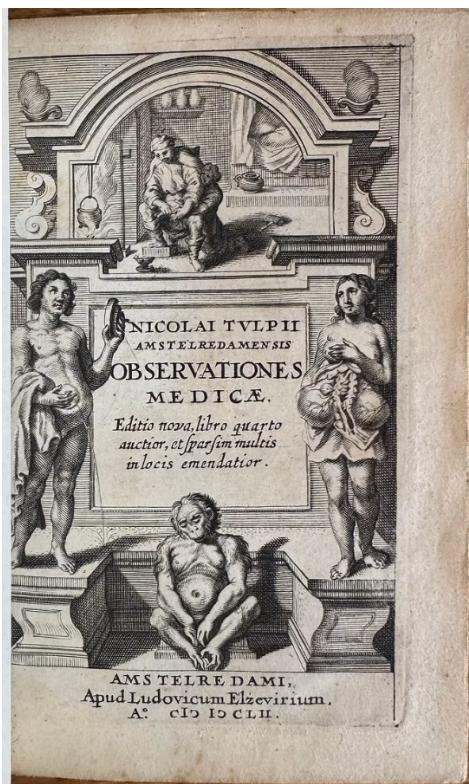


Fig. 3. NICLAES TULP, *Observationes medicae*, qui nell’ed. Amstelredami, apud Ludovicum Elzevirium, 1652.

Il vero punto di svolta della vicenda, sul quale vorrei concludere, è però rappresentato dall’anatomia di uno scimpanzé eseguita a Londra da Edward Tyson, fellow della Royal Society, nel 1698, e pubblicata l’anno dopo con il titolo *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: Or; the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*. È un caso piuttosto ampiamente studiato, per cui è sufficiente un rapido accenno a esso.

³⁹ Ivi, 89 ss., 103 ss.; Schaub – Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., 392 ss.; D. MARGÓCSY, *A Natural History of the Satyr: A Dialectical History of Myth and Scientific Observation Since 1550*, «Annals of Science», 82, 3, 2025, pp. 407-435, 416-417.

Il titolo, ai nostri occhi, appare denotato da una doppia ambiguità, giacché, se da un lato indica l'animale come un orang, dall'altro evoca una sua prossimità con l'uomo – un «nesso fra l'animale e il razionale», scrive Tyson, fra «il mondo visibile e quello invisibile»⁴⁰ –, chiamando in causa il popolo dei pigmei, di cui avevano parlato Omero e Aristotele.

Lo studio di Tyson domina tutto il dibattito sull'«uomo dei boschi» nei decenni successivi, ed è fondamentale come fonte diretta per l'*Histoire des singes* di Buffon. L'imponenza e il dettaglio della descrizione medica, che enfatizza la stretta vicinanza dell'anatomia del *Pygmie* a quella dell'uomo – lo strato adiposo della pelle, la lunghezza degli intestini, l'aderenza del pericardio al diaframma –, nonché le due splendide acqueforti annesse al libro (figg. 4 e 5), suggeriscono una prossimità spiazzante, la possibilità di un ibrido fra umano e animale verificabile non nelle pagine dei racconti di viaggio o nel semplice ritratto dell'animale vivente, ma nella fredda evidenza del tavolo settoriale.⁴¹ In realtà, le conclusioni di Tyson sono opposte rispetto a quanto il titolo dell'opera faccia presagire: l'autore infatti nega recisamente la possibilità che il primate che si trova di fronte possa essere il prodotto di una «mixt generation» fra uomo e scimmia, restando comunque un «brute-animal *sui generis*».⁴²

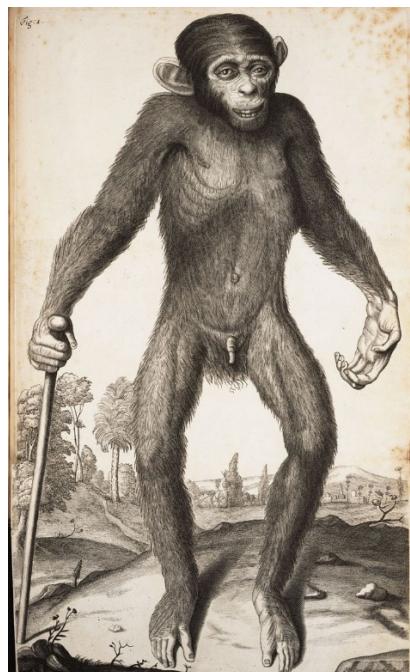


Fig. 4. *Il pigmeo*, in TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: Or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, London, printed by Thomas Bennet and Daniel Brown, 1699, tav. 1.

⁴⁰ E. TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: Or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, London, printed by Thomas Bennet and Daniel Brown, 1699, lettera dedicatoria, 1r-v n.n.

⁴¹ F.J. COLE, *A History of Comparative Anatomy. From Aristotle to the Eighteenth Century*, London, Macmillan, 1944, pp. 198 ss.; TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 104 ss.; J.E.H. SMITH, *Nature, Human Nature, and Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2017, pp. 133 ss.; SCHAUB - SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., pp. 395 ss.;

⁴² E. TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris*, cit., 6r n.n.

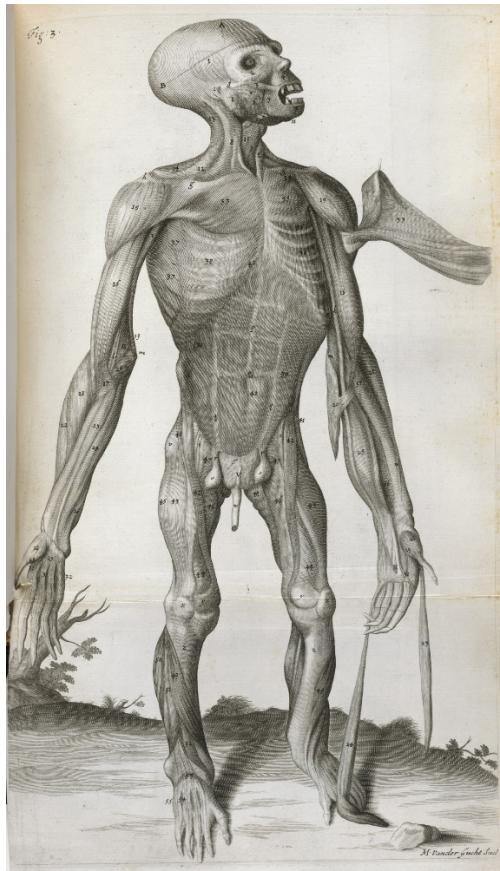


Fig. 5. *Il pigmeo*, in TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris*, cit., tav. 3.

L'intento dichiarato del medico della Royal Society – gli autori citati fin qui, con l'eccezione di Buffon e Rousseau, sono tutti medici, a segnalare l'importanza della disciplina nell'evoluzione delle scienze naturali e delle scienze dell'uomo nel Sei-Settecento – è infatti quello di liquidare dal dibattito colto quegli esseri viventi che non possono essere studiati e classificati con il metro della zoologia, e in particolare la nutrita schiera di «pigmei, cinocefali, satiri e sfingi» che la cultura dell'epoca ha ereditato dalla letteratura antica.

La seconda parte del libro, infatti, è una dotta dissertazione filologica cucita attorno a lunghe citazioni di Omero, Megastene, Pomponio Mela, Ctesia e tutto il resto di quel canone classico che aveva popolato l'ecumene di una polimorfa metaumanità che ancora interpellava l'immaginario moderno.⁴³ Tutti quegli esseri, per Tyson, devono semplicemente essere identificati come scimmie, per quanto ancora poco conosciute, e quindi come animali, anche a fronte della loro – ora comprovata – prossimità biologica all'uomo. Una forma di secolarizzazione del pensiero, se vogliamo, operata con il bisturi.

L'*homo sylvestris*, come abbiamo visto, continuò ad aleggiare durante il XVIII secolo, ma come varietà zoologica o antropologica, non più come “terza possibilità” a cavallo fra i due mondi. Ne trasse le conseguenze anche Rousseau, nel *Discorso*:

⁴³ *A Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and the Sphinges of the Ancients, Wherein It Will Appear that They Were All either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended, in Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, con paginazione a parte.*

I nostri viaggiatori considerano sbrigativamente bestie, sotto i nomi di pongo, mandrilli, orangutan, i medesimi esseri di cui, col nome di satiri, fauni, silvani, gli antichi facevano delle divinità. Forse dopo più accurate ricerche si troverà che si tratta di uomini.⁴⁴

Di uomini, come decretò Buffon, non si poteva trattare: ma pare verosimile affermare che all'idea di unità del genere umano, a partire dai suoi confini, questo lungo dibattito contribuì non poco.

⁴⁴ *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 228.

