

# *Confini*

Scienza, storia e cronache  
tra limiti, mutamenti e migrazioni

A cura di *Valentina Cabiale* e *Marco Gobetti*

LA FINE DELL'UMANITÀ?  
APOCALISSI, DISINTERESSE, VIE DI FUGA  
di Adriano Favole

*Humanité*, s.f. (Morale), C'est un sentiment de bienveillance pour tous les hommes, qui ne s'enflamme guère que dans une âme grande et sensible. Ce noble et sublime enthousiasme se tourmente des peines des autres et du besoin de les soulager; il voudrait parcourir l'univers pour abolir l'esclavage, la superstition, le vice et le malheur.<sup>1</sup>

“Umanità” è un concetto impegnativo e anche un po' presuntuoso. “Umanità” è anche un concetto in pericolo, in questi tristi tempi, caratterizzati da un'improvvisa riaffermazione del razzismo e del sospetto verso ogni forma di diversità culturale. Non è inutile, pertanto, una riflessione di fondo su questo concetto che, come pochi altri, ci tiene insieme. Comincerò dai “pericoli” che oggi corre l'umanità, intesa sia come specie biologica sia come contenitore simbolico o tessuto connettivo.

LA DOPPIA FINE DELL'UMANITÀ

In questi tempi si parla, e non poco, di una possibile, prossima, fine dell'umanità. Quanto sono lontani gli anni caratterizzati dalla fiducia nel progresso e nella diffusione di benessere e democrazia a tutte le società! La globalizzazione si è rivelata molto diversa dall'internazionalismo, inteso sia nella sua versione più “liberale” di fiducia nelle capacità di sviluppo del mercato e della libertà, sia nella sua versione “socialista”, centrata sulla

<sup>1</sup> DENIS DIDEROT, JEAN-BAPTISTE D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Genève chez Peller, Neuchâtel 1778, xvii, 2, p. 822.

lotta per l'estensione dei diritti, della democrazia e dell'uguaglianza. La globalizzazione dei consumi e delle rappresentazioni, invece di dilatare gli orizzonti, sembra aver ristretto il mondo e il suo futuro a un presente continuo e a poche *comfort zones* da difendere con muri e ideologie nazionaliste. Tutto questo si iscrive e ha tra le sue cause una inquietante crisi ambientale, la cui consapevolezza stenta a farsi strada soprattutto nel nostro Paese. Il "caos climatico", come lo definisce Vandana Shiva<sup>2</sup>, è la risposta che la Terra dà a un prelievo incauto di risorse, soprattutto in relazione alle future generazioni. Il nostro è un mondo fuori controllo, come lo ha definito l'antropologo norvegese Thomas H. Eriksen<sup>3</sup>, in cui la crescita demografica, il consumo di energie non rinnovabili, la mobilità (migrazioni e turismo), l'urbanizzazione, la produzione di rifiuti e di informazioni stanno avendo sviluppi (letteralmente) esponenziali e incontenibili. Non stupisce, in questo quadro dalle tinte fosche, che alcuni autori abbiano cominciato a raccogliere le varie "narrazioni della fine", che scrittori, registi, antropologi e studiosi del versante scientifico stanno elaborando<sup>4</sup>.

L'umanità è destinata a finire, questo è certo, ma le paure contemporanee riguardano i tempi rapidi in cui questo potrebbe accadere se il livello di CO<sub>2</sub> e la temperatura media del pianeta (per limitarci agli indicatori più noti) dovessero continuare a crescere. Al di là di questo quadro apocalittico, anche se tutt'altro che improbabile, vi è un secondo significato della "fine dell'umanità". Scriveva il sociologo tedesco Dieter Kamper, negli ultimi anni del secolo scorso, che il concetto di "essere umano" è legato «a una pretesa che può venire disattesa, perciò sono necessari particolari sforzi teorici e pratici per mantenere il livello adeguato»<sup>5</sup>. Kamper ci dice che il concetto di "umanità" richiede una continua *manutenzione*, una difesa sempre precaria e tuttavia essenziale, senza la quale l'unità del genere umano non è affatto garantita. Il dato

<sup>2</sup> VANDANA SHIVA, *Il pianeta di tutti*, Feltrinelli, Milano 2019.

<sup>3</sup> THOMAS H. ERIKSEN, *Fuori controllo*, Einaudi, Torino 2017.

<sup>4</sup> EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, DEBORAH DANOWSKI, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Notte tempo, Milano 2017.

<sup>5</sup> DIETMAR KAMPER, *Uomo [essere umano]*, in CRISTOFOR WURZ, ANDREA BORSARI (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 77.

biologico, da solo, non basta a racchiudere l'umanità in un recinto concettuale comune. La "fine dell'umanità" è un po' la cifra di questi anni in cui sembra venir meno, da molte parti, la "manutenzione" del concetto e anzi si moltiplicano gli attacchi, persino all'unità biologica dell'umano<sup>6</sup>. Tornano, improvvisamente, a manifestarsi ideologie razziste, è evidente. Ma, soprattutto è entrata in crisi in questo inizio di millennio, complice la profonda crisi ambientale e delle risorse a cui accennavo in apertura, l'idea di un destino comune e condiviso. Pesa, senza dubbio, la fine dell'ideologia dello sviluppo, di quel sogno di diffusione globale del benessere economico e della democrazia, un'ideologia tutt'altro che priva di accenti imperialistici certo, ma che ha caratterizzato mezzo secolo di storia post-bellica. Ne è un chiaro segnale lo sdoganamento politico di atteggiamenti "anti-umanitari": perché dovremmo aiutare chi attraversa il Mediterraneo o la frontiera con il Messico, perché accogliere i profughi che sbarcano nel nostro Paese? Perché difendere l'umanità e non *American first, Italian first*?

La questione "umanitaria" è importante, come negarlo, in un'epoca segnata da quei movimenti di massa che il regista Ai Weiwei ha magistralmente dipinto in *Human Flow* (Germania, Stati Uniti, 2017). Davanti alle tragedie dell'immigrazione, ci si divide tra indifferenti e sospettosi ("perché dobbiamo aiutarli proprio noi?") da una parte e coloro che sono inclini all'aiuto e all'accoglienza dall'altra. L'empatia, per fortuna, abita ancora questo mondo. Tuttavia, *cultivare l'umanità*<sup>7</sup> richiede un preliminare *interesse* verso gli altri che oggi sembra mancare quasi del tutto. "Inter-esse" nel suo significato etimologico di "stare tra", di mettersi in prospettiva, tra "noi" e "gli altri". A chi interessano oggi i sistemi di parentela delle società del Sud della Cina, la vivacità delle oltre mille lingue papua della Nuova Guinea, i rituali redistributivi polinesiani o le cosmologie delle società amazzoniche? A chi interessano le abitudini alimentari o le relazioni di scherzo di una comunità di migranti in una città italiana? Non mi riferisco tanto al campo scientifico, agli studi

<sup>6</sup> ADRIANO FAVOLE, *La fine dell'umanità*, "Corriere della Sera", "La Lettura", 6 gennaio 2019.

<sup>7</sup> MARTINA C. NUSSBAUM, *Cultivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci Editore, Roma 2006.

specialistici, bensì al loro impatto sociale. Quanto, anzi quanto poco è divenuta pubblica la visione di Claude Lévi-Strauss che definiva l'antropologia come la fase conclusiva e decisiva del progetto umanistico, quella in cui TUTTE le società sarebbero entrate a far parte di un progetto condiviso di conoscenza dell'umanità («anche le più miserabili», disse in una intervista televisiva<sup>8</sup>)! E quanto si è indebolito, almeno nella rappresentazione collettiva, il nostro interesse per le questioni umanistiche in generale, come si vede dalle politiche formative di molti Paesi che restringono il campo dei saperi dell'uomo. L'aspetto forse più preoccupante di questa epoca di "fine dell'umanità" sono proprio i diversi indizi che mettono in luce il venir meno di interesse per le molteplici forme dell'umanità, per le differenze e somiglianze tra esseri umani.

#### USCIRE DAI CONFINI DELL'UMANITÀ?

La citazione dell'antropologo filosofico Kemper che ho riportato più sopra, prosegue con un'osservazione che vale la pena riprendere: «Tutte le antropologie di un certo rilievo arrivano a una conclusione negativa: l'essere umano non è definibile ed è "bene" che sia così. L'uomo è eccentrico anziché centrato: è artificiale per natura: è per sé stesso e per gli altri una domanda aperta, che non può trovare alcuna risposta conclusiva e definitiva»<sup>9</sup>. La manutenzione dell'umanità non è volta a mantenere *integro* il concetto, cioè a difendere una visione reificata (rigida) dell'umano, ma al contrario a mantenerne la costitutiva *apertura*, a evitare che qualcuno pretenda di avere l'ultima e definitiva parola sulla definizione dell'umanità (un atteggiamento, questo, tipico di molti regimi e, oggi, delle forze reazionarie e xenofobe europee). Lo mostra il lungo percorso sui diritti umani, fatto di alcune acquisizioni che sono tali solo se il dibattito rimane costitutivamente aperto alla dimensione creativa dell'essere umano.

Il tema dell'apertura del concetto di umanità ci porta a una terza riflessione sulla "fine", che è nel contempo fonte di dubbi e inquietudini

<sup>8</sup> *Apostrophes: Claude Lévi-Strauss définit l'ethnologie*, Archivio Ina, 1984; <https://www.ina.fr/video/I06292950>.

<sup>9</sup> DIETMAR KEMPER, *Uomo [essere umano]*, cit.

ma, forse, anche di nuove prospettive. L'umanità è una caratteristica del solo *Homo sapiens* o si estende ad altri esseri viventi? Da tempo ormai, lo sappiamo, quella rigida e tranquillizzante divisione tra la "cultura" ("fatta" di conoscenze e abitudini trasmesse, tipicamente umana) e la "natura" ("fatta" di istinti e leggi biologiche, tipicamente animale) che tanto ha segnato le nostre tradizioni di conoscenza, è entrata in crisi. Tra "cultura" e "natura" non vi sono barriere invalicabili, ma un continuo andirivieni, una circolarità che mette in dubbio i confini. Come già evidenziava Clifford Geertz negli anni Settanta<sup>10</sup>, le scoperte della paleoantropologia hanno enormemente retrodatato l'incisione della cultura, cioè delle esperienze stratificate e trasmesse tra le generazioni, sull'evoluzione biologica dell'essere umano. Abbiamo il cervello grande a causa di una lunga co-evoluzione geni-cultura. Allo stesso modo le neuroscienze hanno mostrato la precoce interrelazione tra cultura e biologia nella formazione dell'essere umano e, da parte loro, gli etologi non cessano di scoprire l'importanza, per molti animali, della "cultura" intesa come capacità di produrre e trasmettere tradizioni<sup>11</sup>.

E se l'umanità, come la cultura, non fosse esclusivamente umana? Nelle cosmologie o, come si dice oggi, nelle ontologie di numerose società studiate dagli antropologi, dall'Amazzonia alla Melanesia, questa concezione è piuttosto diffusa. Mi limiterò qui ad accennare, in modo sommario, a un paio di esempi. In due articoli pubblicati negli anni Sessanta, l'etnobotanico e linguista George Haudricourt riflette sul modo in cui i kanak della Nuova Caledonia (Melanesia) rappresentano e agiscono sulla "natura"<sup>12</sup>. In realtà, sostiene Haudricourt, in questa società oceaniana non esiste una contrapposizione netta, paragonabile a quella occidentale, tra la "natura" da una parte (montagne, animali, foreste, pietre) e la "cultura" dall'altra (villaggi, campi coltivati, riti

<sup>10</sup> CLIFFORD GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1988 (edizione originale: *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York 1973).

<sup>11</sup> STEFANO ALLOVO, ADRIANO FAVOLE, *Plasticità e incompiutezza, tra etnografia e neuroscienze*, in FRANCESCO REMOTTI (a cura di), *Forme di umanità*, Paravia Scipitrium, Torino 1999.

<sup>12</sup> GEORGE HAUDRICOURT, *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*, in "L'Homme", 2(1), 1962, pp. 40-50; Id., *Nature et culture dans la civilisation de l'ignami*, in "L'Homme", 4(1), 1964, pp. 93-104.

ecc.). I kanak oppongono piuttosto il “colto” e l’“incolto” e gran parte delle attività simboliche e rituali di queste società, un tempo orticoltori itineranti, consistono nel “gestire” la circolarità e le *relazioni* tra i due ambiti. Negli orti coltivati e periodicamente abbandonati a favore di terreni più produttivi, i kanak tornavano per cercare nuove specie nate dall’ibridazione di piante domestiche e selvatiche. L’incolto è una riserva creativa e piena di potenzialità, in cui vivono varietà di taro e igname (i due tuberi alla base dell’alimentazione locale) dalle caratteristiche botaniche e organolettiche ancora inesplorate. L’incolto, il bosco o la foresta, sono anche i luoghi degli “spiriti” e degli antenati, cioè di quegli esseri invisibili che si relazionano tuttora con i viventi e che torneranno a essere umani. Uno stesso termine designa, in molte lingue kanak, lo “spirito” e il “cadavere”: che senso ha, si chiedeva lo studioso francese? Perché entrambi abitano (più o meno provvisoriamente) l’ambito dell’incolto. Colto e incolto non sono separati da muri invalicabili, anzi si definiscono proprio nella loro “porosità” e apertura, sono parte di un’unica ontologia. Si potrebbe dire che l’umanità è uno snodo di relazione tra i due ambiti.

In una parte di mondo piuttosto lontana, la foresta amazzonica, alcuni autori hanno di recente rivalutato le concezioni “animistiche”, a lungo ritenute come le forme più primitive di religione. Gli studi di Philippe Descola (*Other Nature e Cultura*), di Edoardo Viveiros de Castro (*Metafisiche cannibali*), di Edoardo Kohn<sup>13</sup> (*How forests think*), tra gli altri, hanno messo in luce che molte società amerindiane estendono la nozione di “persona umana” al di là di *Homo sapiens*. È una questione di “prospettive”, sostiene Viveiros de Castro. Gli animali, tra loro, si concepiscono un po’ come gli esseri umani: adottano particolari forme di parentela, svolgono alcuni riti. Quelli che noi chiamiamo “esseri umani” sono per loro come delle divinità, mentre le loro prede sono per essi quello che per noi sono gli animali. L’umanità, insomma, è una questione di prospettiva: ciò che caratterizza le ontologie indigene di

tipo “animistico” è in definitiva l’accento sulle *relazioni* che caratterizzano “collettivi” umani e non umani, impegnati in un denso tessuto di interdipendenze. Mi sono limitato qui ad accennare a un tema ben più complesso e profondo: non a caso la rivalutazione dell’animismo è stata di recente oggetto di particolare interesse in antropologia<sup>14</sup>.

#### VIE DI FUGA DALL’ANTROPOCENTRISMO

Questi pochi cenni a ontologie che non prevedono una separazione netta tra l’umano e il non umano hanno l’obiettivo di introdurre una questione che sta divenendo centrale nel dibattito contemporaneo. Curiosamente, proprio in un’epoca che alcuni geologi hanno proposto di denominare “antropocene”<sup>15</sup> – l’epoca in cui, cioè, la forza dell’uomo è divenuta così esuberante da poter cambiare i destini della Terra – emergono voci che ci invitano a mettere in discussione l’antropocentrismo e il primato di *Homo sapiens* nel e sul mondo. “Umanità”, come scrivevo in apertura, è anche, in questa prospettiva, un concetto un po’ presuntuoso. Gli esseri umani hanno creato la nozione di “umanità” per riempirla di caratteristiche “positive”: buoni sentimenti verso gli altri (come diceva già l’*Encyclopédie* citata in apertura), intelligenza, ragione, creatività, intenzionalità, una generale superiorità rispetto alle altre forme di vita (per non parlare del mondo inorganico), capacità di padroneggiare e spadroneggiare sul mondo. “Umanità” è un concetto presuntuoso quando fa dell’essere umano una “eccezione” nel mondo della vita, quando lo separa artificialmente dal resto dei viventi e degli esseri in generale, suggerendo una inesistente indipendenza. Se mettiamo in dubbio questa centralità, questo orgoglioso antropocentrismo, si apre una prospettiva insieme inquietante, ma forse foriera di possibilità nuove e positive. “Inquietante” perché ci mette davanti a molti dubbi, anche in relazione a quella esaltazione dell’umano che prese forma nell’umanesimo e rinascimento. Le vie di fuga da quella

<sup>13</sup> PHILIPPE DESCOLA, *Other Nature e Cultura*, Seid Editori, Firenze 2014 (edizione originale 2005); EDOARDO VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona 2017 (edizione originale 2009); EDOARDO KOHN, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley 2013.

<sup>14</sup> Si veda per esempio ALESSANDRO MANCUSO, *L’animismo rivisitato e i dibattiti sulle ontologie indigene*, in “Archivio Antropologico Mediterraneo”, 16, 2014, pp. 5-30.

<sup>15</sup> P.J. CRUTZEN, W. STREFFEN, *How Long Have We Been in the Anthropocene Era?*, in “Climatic Change”, 61(3), 2003, pp. 251-257.

concezione, tuttavia, possono non essere negative, ma aprire le porte di un nuovo "ecologismo" capace di riessere le relazioni interrotte tra noi e gli altri esseri che abitano, *con noi*, la Terra. Cosa saremmo senza l'acqua, senza la terra con cui condividiamo persino l'etimologia (*homo*, umanità), l'ossigeno che respiriamo, il fuoco che ci riscalda? Domande semplici, arcaiche persino, e che tuttavia tornano a occupare i nostri pensieri nell'epoca dell'antropocene, in cui l'essere umano sperimenta per la prima volta in modo drammatico i limiti complessivi di risorse di Gaia, la Terra.

In un breve libro disseminativo che rende accessibile a un vasto pubblico l'amplessima e originale produzione scientifica dell'autore, volta in gran parte a decostruire quella opposizione di "natura" e "cultura" su cui l'Occidente è stato edificato, Bruno Latour<sup>16</sup> ci invita ad andare alla ricerca di concetti più inclusivi di quello di "umanità". Riporto qui alcuni passaggi dell'ultimo capitolo.

È forse tempo [...] di parlare non più di umani ma di terrestri (*earthbound*), insistendo così sull'*humus*, cioè sul *compot* presente nell'etimologia della parola "umano" (Terrestre ha il vantaggio di non precisare né il genere né la specie...). Dire «Siamo terrestri in mezzo ai terrestri» *non porta alla stessa politica* del dire «Siamo degli umani nella natura». [...] I terrestri, infatti hanno un problema estremamente delicato: scoprire di quanti *altri esseri* hanno bisogno per sopravvivere. È nel redigere questa lista che disegnano il loro *terreno di vita* (espressione troppo spesso ricondotta al semplice reticolo amministrativo dello Stato).<sup>17</sup>

È un passaggio molto denso quello di Latour. Rifacendosi a ontologie che hanno sottolineato la *relazionalità*, piuttosto che l'*esclusività* dell'umanità (come quelle di Kanak e amerindiani), Latour ci invita a cercare concetti larghi, che "ci tengano insieme" agli altri abitanti di questa stretta pellicola di vita che chiama "Gaia", poche decine di chilometri di terra e cielo in cui la vita è con-cresciuta. "Terrestri" è una prima, provvisoria proposta, per una nuova ecologia.

<sup>16</sup> BRUNO LATOUR, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 113.

Non si tratta di negare le grandezze e le miserie dell'essere umano. Scriveva Marshall Sahlins, qualche anno fa, che solo l'uomo sa distinguere l'acqua dall'acqua santa!<sup>18</sup> Il pensiero simbolico e interpretativo non sarà esclusivo di *Homo sapiens*, ma certo lo caratterizza più di altre specie viventi. Questo però non significa che siamo "eccezioni" bizzarre del percorso evolutivo. Se il pensiero umano è simbolico, ciò è possibile in virtù di una molteplicità indescrivibile di interrelazioni con altri esseri, che l'evoluzione ha dotato di altre attitudini e capacità. Tra queste, universale, è la capacità di interazione tra le forme di vita e tra queste e gli elementi inorganici del nostro comune paesaggio. La cultura e l'umanità non possono essere edificati come prigioni né come muri che ci separano dagli altri esseri che abitano con noi la terra.

Latour propone il concetto di "terrestre" come uno strumento provvisorio da cui ripartire, e come tale lo tratteremo senza esagerarne la portata politica e scientifica. Lo slittamento dai "territori" ai "terreni di vita" appare altrettanto significativo. Mentre il territorio si connota di significati arroganti (il "nostro" territorio, la difesa del territorio ecc.), un terreno di vita è una preziosa e porosa rete di relazioni tra viventi e tra questi e i non viventi, sul quale si esercita la nostra responsabilità di umani. Insomma, abbiamo bisogno di ripensarci come un tutto, in opposizione alle ideologie "trumpiane" e sovraniste, tutte volte alla difesa di territori rappresentati come chiusi ed esclusivi (nel senso che escludono gli altri). Un tutto che ci connette agli altri, agli altri esseri umani e alle persone quasi umane con cui, quotidianamente ci confrontiamo. Anche le foreste di Ostrana partecipano e rendono possibili le nostre vite, così come i batteri che compongono il nostro corpo, insieme ad altre innumerevoli forme di vita. Non siamo mai individui, ci ha spiegato di recente Francesco Remotti, semmai siamo "con-dividui"<sup>19</sup>. La Festa dell'umanità, oggi, è la Festa dei Terrestri e dei loro Terreni di Vita. È una festa non dell'indipendenza, ma delle interdipendenze.

<sup>18</sup> MARSHALL SAHLINS, *La parentela. Cosa è cosa non è*, Eleuthera, Milano 2014.

<sup>19</sup> FRANCESCO REMOTTI, *Somiglianza. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari 2019.