

Andrea Drusini, antropologo

Andrea Drusini, uomo e antropologo

D. *Andrea Drusini, professore associato confermato di Antropologia presso il Dipartimento di Biologia dell'Università di Padova. Nel suo sito scrive che non è facile dare una definizione di "Antropologia", che chiama "scienza senza tempo". Cos'è l'Antropologia per Andrea Drusini? Che cosa vuol dire essere antropologo? Quali le sfide e le nuove frontiere dell'Antropologia e degli antropologi oggi? Come e quanto le nuove tecnologie aiutano l'antropologia fisica?*

R. Da 2500 anni – e cioè da quando sull'architrave del tempio di Apollo a Delfi furono scolpite le parole "conosci te stesso" – le persone sagge sanno che se l'uomo vuole salvarsi deve conoscersi.

L'Antropologia è una scienza senza tempo – come scrive De Waal Malefijt – perché si possono cercare le sue radici nel più antico passato dell'uomo e perché esisterà finché l'uomo esisterà su questa terra; come diceva Feuerbach, "l'uomo è un prodotto dell'uomo, delle civiltà, della storia". Ma l'Antropologia è anche la ricerca dell'"identità" dell'uomo, quell'"uomo che noi tutti conosciamo" di Democrito, identità che tuttavia in una certa epoca – quella del colonialismo e del razzismo – è stata misconosciuta e svilita fino a creare delle separazioni strumentali tra "primitivi" e "civilizzati". Si può anche osservare che la moderna ricerca dell'"identità" a tutti i livelli – territoriale, culturale e politica – contrasta con un'altra tendenza tipica della nostra epoca, sempre più votata alla ricerca della "differenza" (tra i sessi, tra natura e cultura, ecc.). Tuttavia, l'istanza di ritrovare un'unità nell'"uomo in sé" – che è anche la ricerca instancabile dell'esistenza rassicurante di una natura umana, unica in mezzo alle differenze, può portare a un'eccessiva omogeneizzazione delle culture, nell'orizzonte di un'universalizzazione trascendentale, cancellando tutte le diversità culturali assorbendole quasi in un'identità di tipo kantiano. Un atteggiamento di esclusione, d'altronde – secondo Lévi-Strauss – non sarebbe estraneo nemmeno al mondo "selvaggio", le cui società fissano solitamente le frontiere dell'umanità ai limiti del loro gruppo tribale, al di là dei quali esistono solo barbari, e quindi "non uomini". Come si capisce da queste prime battute, la questione è molto complessa, e le nuove tecnologie, che da una parte hanno creato per l'Antropologia nuove e promettenti frontiere, dall'altra hanno contribuito invece a distruggere l'idea di uomo, atomizzandolo (penso in particolare alle biotecnologie e al riduzionismo genetico). Il gene e il genoma sono diventati ormai delle icone culturali, con cui si afferma di "rappresentare" l'uomo, o perlomeno la parte più importante di esso. Ma nei campioni di sangue e nel microscopio non c'è nulla che riguardi i gusti, le abitudini, la cultura e il pensiero, i modi di accoppiarsi o le strategie di sopravvivenza di

un gruppo umano. Tutto ciò va cercato al di fuori della biologia molecolare, che oggi tende sempre più a sostituire le scienze naturali e, ciò che è peggio, esprime il sogno di "migliorare" la natura. Tuttavia, anche Lévi-Strauss ha scritto che il compito delle scienze umane oggi non è più quello di costruire l'uomo, ma di dissolverlo. Quindi, per concludere, l'Antropologia è una disciplina fondamentalmente olistica, che in una civiltà dove fin dall'infanzia si insegna a separare i problemi e a dividere le questioni invece di collegarle tra loro – come dice Edgar Morin – ha il compito di insegnare a unire le informazioni provenienti dai campi più diversi, tutti importanti, nel quadro di un'interdisciplinarietà oggi più auspicata che praticata.

D. *Lei però non ha iniziato la sua carriera più che trentennale come antropologo, bensì come medico. Nel suo iter formativo si annoverano diplomi di radiologia, filosofia ed ecologia umana, un cammino di formazione variegato ancora in corso.*

R. In un mondo sempre più orientato verso la specializzazione, l'antropologo può essere definito uno "specialista del generale". La mia formazione è stata ben più variegata di quanto non rivelino i miei titoli, ma si è trattato di un processo naturale: l'uomo è una realtà complessa che va guardata da angoli di visuale molto differenti tra loro. Per fare un esempio, in un suo recente libro, l'intellettuale francese Edgar Morin¹ (2000) cita una frase del fisico A. Lichnerowitz: "La nostra attuale Università forma in tutto il mondo una proporzione troppo grande di specialisti di discipline predeterminate, dunque artificialmente circoscritte, mentre una gran parte delle attività sociali, come lo stesso sviluppo della scienza, richiede uomini capaci di un angolo visuale molto più largo e nello stesso tempo di una messa a fuoco in profondità dei problemi, e richiede nuovi progressi che superino i confini storici delle discipline". Cosa voleva dire Lichnerowitz, e cosa sostiene Edgar Morin nel suo nuovo libro *La tête bien faite?* Vogliono dire semplicemente che i nostri saperi istituzionali oggi sono sempre più disgiunti, frazionati, suddivisi in discipline, mentre nell'altra parte del mondo vi sono realtà sempre più polidisciplinari, trasversali, multidimensionali, transnazionali, globali e planetarie. L'approccio riduzionistico in biologia – anche se l'uomo è un essere biologico – non ha mai restituito una cognizione di "uomo", perché parla semplicemente di "processi" o di "reazioni". L'uomo va cercato nella sua complessità, non certo semplificando e riducendo.

D. *Esiste un percorso formativo ideale per un antropologo? Se potesse organizzare un corso di laurea in Antropologia, quali sarebbero le materie e gli strumenti formativi da utilizzare? Quali obiettivi si porrebbe?*

R. Innanzitutto, partirei dalla Filosofia. Senza una formazione filosofica, epistemologica ed etica, ritengo che oggi non si possa andare da nessuna parte, pur avendo fondi e mezzi a disposizione: nessuna tecnologia può uguagliare la mente umana. Sia ben chiaro, la filosofia non è una scienza, ma un'arte: sbaglia – dice il filosofo Galimberti – se vuole essere scienza. Il disagio dell'opinione pubblica di fronte ai fenomeni dell'era moderna – la fecondazione assistita, l'eutanasia, il suicidio – è semplicemente il riflesso del fatto che mentre la scienza e la tecnica hanno fatto passi da gigante, l'etica è rimasta ferma al passato, non si è uniformata al progresso. È vero che Schopenhauer sosteneva che l'uomo è fatto per l'attività pratica e quindi la filosofia è inutile, ma è anche vero che senza filosofia l'uomo – qualsiasi uomo – non saprà mai accettare il suo destino: ricordiamo che i Greci, riguardo all'uomo, non parlavano di *anér* o di *anthropos*, ma di *brotos*, un termine la cui etimologia riconduce al verbo "morire": gli uomini sono mortali (da cui *am-brotos* = immortale, e "*am-brosia*", la bevanda dell'immortalità). Cosa avviene oggi con la tecnica? Che non sono più i preti a parlare di immortalità, bensì i biotecnologi. Il sogno della tecnica è quello di annientare la morte, il che, nel mondo greco, suonerebbe come una bestemmia perché solo gli Dei sono immortali. Entrambi questi temi – la morte e l'immortalità – sono di immensa portata etica e antropologica: ma per un'Antropologia che non si limiti a essere puramente descrittiva. Oggi gli antropologi possono studiare le ossa preistoriche, i gruppi sanguigni, il genoma, le malattie del passato e del presente, lo sciamanesimo e la magia, ma in ogni caso essi devono confrontarsi con l'uomo e con le sue contraddizioni, e di fronte a una tomba del Paleolitico o a uno stregone dell'Amazzonia dovranno pur chiedersi quando è nata la paura della morte e quando è sorta la credenza in un aldilà. Al di là di questo, che è il problema dei problemi, un antropologo può e deve fare un po' di tutto, come dicevo più sopra: solo così si può cercare di affrontare la complessità umana.

D. La sua formazione in medicina si è riversata nei suoi studi di Antropologia. Una delle sue linee di ricerca è "l'analisi teorica dell'apporto delle scienze antropologiche nell'ambito della medicina e nello studio delle malattie". In cosa consiste questo apporto?

R. Mai come in questo periodo la medicina ha esibito tutta la sua potenza tecnologica: e mai come ora essa ha attraversato una così profonda crisi di credibilità da parte di buona parte dell'opinione pubblica. Cosa ne è del rapporto medico-paziente oggi, dove il laboratorio e la diagnostica strumentale sono diventati spesso i luoghi di un dialogo frammentato e frustrante? Perché la medicina moderna è in grado di offrire così tante risorse e di esplorare il corpo umano con i mezzi più sofisticati, ma non riesce a rispondere a molte delle domande concrete che i pazienti le pongono?

Ho detto prima che la filosofia non è scienza, ma arte. Ebbene, la Medicina è un miscuglio di arte e scienza, mentre la Biologia è sempre più schiava della tecnica. Nel nostro Paese, paradossalmente, è mancato quasi del tutto un approccio antropologico-medico all'interno della Medicina. Nel periodo della cosiddetta "medicina

del silenzio", come la chiamava Boris Luban-Plozza, il medico non parlava al paziente e nel linguaggio medico l'individuo era omologato all'organo malato. Negli ospedali spesso si sentiva dire: oggi abbiamo tre urgenze, un fegato, un rene e un pancreas. Oggi non è quasi più così, e specialmente in Inghilterra e in America, grazie alla *Medical Anthropology*, la malattia e il malato vengono considerati anche sotto il profilo socio-culturale. Il fatto è che l'attenzione va diretta non tanto sulla malattia in sé, ma sull'uomo malato. Del resto, Ippocrate di Coò, considerato il fondatore della Medicina, diceva: "*non mi interessa che tipo di malattia ha quell'uomo, ma che tipo di uomo ha quella malattia*".

D. Lei ha tenuto un seminario dal titolo "Il corpo dal punto di vista antropologico", in cui ha notato come le scienze umane, a parte forse la psicanalisi, non hanno dato importanti contributi al rapporto che l'uomo ha con la malattia. Come è possibile che un aspetto così fondamentale non sia stato indagato dalla scienze umane, e in particolare dall'antropologia? Che rapporto avevano i nostri antenati con la malattia e la morte? Che significato ha il corpo nella medicina moderna e nella medicina cosiddetta "tradizionale"?

R. Cominciamo dall'ultima domanda. Secondo Lévi-Strauss, se confrontiamo la conoscenza del corpo da parte della medicina occidentale tecnologica con quella della medicina orientale, il divario è paradossale. La medicina tecnologica moderna esplora al millesimo il corpo umano ma raramente un medico sente ciò che percepisce un medico orientale. Anticamente non era così, ma poi l'avvento della tecnica ha creato tra medico e paziente un diaframma, che deve essere tolto. Non voglio passare per scettico o per disfattista: so benissimo che oggi la medicina occidentale salva molte vite. La mia presa di posizione critica vuole essere costruttiva, non distruttiva, e proprio in nome dell'Antropologia medica è necessario fare alcune osservazioni.

Dal punto di vista della storia occidentale, la medicina è nata a Bologna, dove l'*ars medendi et curandi* si è separata come disciplina dalla teologia, dalla filosofia e dal diritto. Da allora, il corpo nella Medicina ha stabilito la sua sovranità in un territorio distinto da quello di Aristotele e di Cicerone. Dunque, la disciplina il cui soggetto è il dolore, l'angoscia e la morte, è stata reintegrata nel territorio della saggezza. Da allora in poi, l'autonomia universitaria del sapere medico ha posto le basi di un'impresa sociale per certi versi ambigua, che progressivamente ha fatto dimenticare i limiti entro i quali è preferibile affrontare la sofferenza piuttosto che eliminarla, di accogliere la morte invece di rifiutarla ad ogni costo. Quando si trovava di fronte alla *facies hippocratica*, il medico dell'antichità sapeva di non avere di fronte a sé un paziente, ma un morente. Oggi, si parla perfino di omologare la vecchiaia alla malattia! Ivan Illich, autore di un libro che si chiama *Nemesi medica*², ha etichettato questo percorso storico come "*transizione dal corpo fisico al corpo fiscale*", una definizione che non ha bisogno di commenti. Ma egli parla anche di "*mutazione tecnogena delle priorità sensoriali*", nel senso che, mentre la Medicina nasce come "arte dell'ascolto", oggi l'ascolto si è trasformato in auscultazione e il paziente viene invitato a "guardarsi"

attraverso le radiografie, l'ecografia, gli esami del sangue e così via, ma in questo modo, guardandosi, egli rinuncia ad ascoltarsi, e così perde il contatto con il proprio corpo. Questa mutazione tecnogena delle priorità sensoriali non è priva di conseguenze: innanzitutto, la visita medica si traduce in una specie di disincarnazione dell'io. Il linguaggio medico, oltre che essere un *linguaggio scientifico*, deve diventare un *linguaggio culturale*: bisogna considerare che oggi il concetto di "salute" si è dilatato fino a rappresentare un fenomeno complesso in cui elementi individuali e socio-culturali si articolano con quelli biologici. Senza un approccio di questo genere, ben poche sono le possibilità di capire le ragioni della sofferenza e della malattia. L'Antropologia medica è in forte opposizione con l'attuale riduzionismo biologico, nella misura in cui la malattia, la sofferenza e la guarigione non possono essere ridotte alla pura e semplice biologia degli organismi: ma nello stesso tempo essa difende gli aspetti epistemologici ed etici della professione medica. Sappiamo che le rappresentazioni del dolore e della malattia cambiano significativamente nei vari universi culturali: ma l'Antropologia, che non ha mai rifiutato di affrontare le radici dell'esperienza, deve affrontare anche l'essenza di ciò che conferisce alla malattia il suo mistero e alla sofferenza umana il suo potere. L'esperienza soggettiva non deve essere una specie di scatola nera per l'antropologia: se è vero che la pratica medica varia con la varietà delle culture, ciò si deve al fatto che anche la malattia – l'oggetto del sapere medico – varia socialmente e culturalmente.

L'antropologia, questa sconosciuta

D. *Gli ambiti di ricerca dell'antropologia, in particolare dell'antropologia fisica, sono poco conosciuti dal pubblico. Secondo lei, quali sono i motivi? L'antropologia fisica può avere un ruolo nella quotidianità delle persone?*

R. Per definizione, l'Antropologia – sotto qualunque specificazione – cerca di sapere tutto ciò che l'uomo fa senza saperlo. L'uomo si conosce proprio nella quotidianità. Ma quale uomo? Per le altre scienze esiste lo *Zoòn politikòn* di Aristotele, l'*Homo sapiens* di Linneo, l'*Homo oeconomicus* della Scuola di Manchester, ma questo è un uomo – come sostiene Miguel de Unamuno – che non appartiene a questo o a quel luogo, né a questa o a un'altra epoca, un uomo senza sesso né patria, in definitiva un'idea, un non-uomo. L'uomo dell'Antropologia è un altro, fatto in carne ed ossa; è allo stesso tempo soggetto e oggetto di ogni filosofia: e in questo senso l'Antropologia è tanto vicina alla scienza quanto è vicina alla filosofia. Il fatto è che le scienze, per così dire, pur essendo di fatto essenziali per la nostra vita, ci sono più estranee della Filosofia e dell'Antropologia: esse rispondono a dei fini più oggettivi, al di fuori di noi, che siamo dei soggetti. La scienza oggi è essenzialmente un fatto economico, ma l'uomo – specialmente l'uomo primitivo o come lo si voglia chiamare – per molti anni è vissuto al di fuori del circuito economico: ed è proprio in quel contesto che si è formato. Una scoperta scientifica equivale quasi sempre a una scoperta meccanica, qualcosa che ha una precisa finalità e che si vuole imporre come bisogno essenziale per poter fare

degli utili, per alimentare il processo economico. Il telefono – dice Unamuno – può servire a comunicare a distanza con la donna amata, e uno prende il tram per andare all'opera: ma cos'è più importante, il telefono o la donna, il tram o l'opera? Ecco, l'Antropologia è anche questo: è l'attenzione ai veri valori umani, al di là delle costrizioni economiche. Ma solo la parte spettacolare dell'Antropologia, purtroppo, è nota al grande pubblico: la scoperta di un fossile, o quella degli "ultimi uomini primitivi". Come la filosofia, l'antropologia risponde all'esigenza di formarci una concezione unitaria e globale del mondo e della vita, ma la nostra personale antropologia – quella di ognuno di noi – ossia il nostro modo personale di comprendere il mondo e la vita, scaturisce dal nostro modo di sentire nei confronti della vita stessa. E questa, come tutto il mondo affettivo, ha radici subconscie e a volte inconscie. Non bisogna dimenticare la lezione di Freud, che con la scoperta dell'inconscio ribalta il detto cartesiano "*cogito ergo sum*" in "*sono là dove non penso*". Perché è stato detto (Aristotele) che l'uomo è un animale razionale, ma non si sa per quale motivo non è stato detto che l'uomo è un animale affettivo e sentimentale. Ciò che distingue l'uomo dagli altri animali non è soltanto il raziocinio, ma soprattutto il sentimento. L'uomo – ha scritto Bernardino Del Boca – si è evoluto non per la sua forza, ma per la sua tenerezza. Può darsi che un agente di borsa non ragioni alla stessa maniera, ma considerando la statistica di suicidi e di infarti che affligge questa categoria forse conviene pensare nella maniera antropologicamente opposta.

D. *Corrono voci insistenti secondo cui la cattedra di Antropologia di Padova non sarà più attivata dopo Andrea Drusini. Se così, si perderebbe un punto fermo nella storia della scienza, non solo padovana, che è iniziata nel 1882 col Dottor Giovanni Canestrini, il primo che tradusse in italiano "L'origine delle Specie" di Charles Darwin. Quali ragioni hanno portato a questa decisione?*

R. La cattedra di Antropologia a Padova è in un Dipartimento di Biologia alla Facoltà di Scienze. Purtroppo, di "scienza" nel vero senso della parola all'Università è rimasto ben poco: ciò che prevale è la tecnica. Nei piani di sviluppo del Dipartimento di Biologia l'Antropologia non ha trovato posto per diversi motivi. Innanzitutto, l'Antropologia non è una disciplina riduzionista, e in secondo luogo non ha necessità di tecnologie sofisticate e costose. In poche parole, non ha un "indotto" economico, e se anche l'avesse, sarebbe di scarso peso nell'economia di un Dipartimento. Inoltre, l'Antropologia è una disciplina storica: ma oggi per i biologi riduzionisti la storia è di scarsa importanza, forse perché pensano che la storia della Biologia sia iniziata con loro. Nell'epoca degli esperimenti transgenici, inoltre, è meglio dimenticare che nella tradizione antica (quella che ci ha insegnato l'etica) la natura era di per sé imm modificabile: oggi, al contrario, l'uomo vuole modificare la natura con la tecnica, anzi migliorarla. L'Antropologia è invece osservazione della natura così com'è. Infine, l'Antropologia si pone dei problemi umani e affronta dei temi etici: per tutti questi motivi, nell'epoca della tecnica i rapporti tra le discipline bioriduzionistiche e

l'Antropologia si sono fatti più complicati. Diciamo che ciò che le separa sono due tipi diversi di utopie: l'utopia bioriduzionista è quella di eliminare tutte le malattie e il dolore, e di migliorare la natura, cosa impossibile. L'utopia antropologica è che i bioriduzionisti si accorgano dell'errore e accettino la natura, la malattia, la vecchiaia e la morte come componenti della realtà.

D. *Riporto dal suo articolo "Il costo non è una garanzia della validità della ricerca" apparso sul Corriere della Sera del 1 luglio 1998: "le materie che hanno come oggetto la cultura, come l'antropologia e le scienze dell'uomo in generale, avranno ben poche possibilità di sviluppo".*

A sette anni dalla pubblicazione dell'articolo ritiene ancora che sia così?

R. Vi è una parola dal potere magico: "sviluppo". L'era della tecnica, e in particolar modo delle biotecnologie – al di là delle indubie interessanti scoperte e i progressi tecnologici – da anni ha obnubilato con questa parola l'orizzonte dell'opinione pubblica, ma oggi molti ricercatori sono schiavi di promesse che sono incapaci di mantenere. Perché la tecnica da sola non basta: la tecnica è solamente il braccio, ma ci vuole anche la mente. Ernst Mayr, il grande biologo recentemente scomparso, sosteneva che la riduzione dei fenomeni biologici a leggi delle scienze fisiche ha raramente, se non mai, portato a un avanzamento nella comprensione della vita. La meiosi, la gastrulazione, la predazione sono *anche* processi chimico-fisici, ma sono principalmente concetti biologici e non possono essere ridotti a *concetti* chimico-fisici. Allo stesso modo, ogni struttura adattata è il risultato di una selezione, ma anche questo è un *concetto* che non può essere espresso in termini chimico-fisici. Per quanto riguarda i risultati, dopo cinquant'anni di studio del genoma umano e migliaia di miliardi spesi, non abbiamo ancora la terapia di una sola malattia: evidentemente, i risultati non fanno ancora parte dello sviluppo. Ci vuole tempo. Abbiamo però due buone metafore: la prima, che il risultato attuale del progetto genoma umano equivale ad avere tutti i pezzi di un Boeing 747 da montare e nessuna cognizione di aeronautica; la seconda, che è come aver mappato tutta la costa dell'Adriatico, ma senza sapere dove sono i paesi e le città. Eppure, secondo qualcuno, se una tesi di laurea non è fatta "*con tecnologie sofisticate*" non è una buona tesi. Come dire che se un orologio non è di Cartier, l'ora non può mai essere quella giusta. Questa mentalità, che ho stigmatizzato nell'articolo del *Corriere della Sera* sopra citato, non è altro che la maniera di emarginare le discipline "*soft*" come l'Antropologia da parte di una ricerca "*hard*" che ha quasi tutti i benefici economici pubblici e privati, ma che nel nostro Paese sono sempre pochi e non bastano mai. Ci sono molti mezzi per sfoltire le file dei pretendenti dei fondi di ricerca. Uno è l'imbroglio dell'*impact factor*, più volte smascherato dagli stessi ricercatori riduzionisti, uno strumento cui certe riviste scientifiche si prestano per ghetizzare – e lasciare senza fondi – chi è fuori dal sistema. Quella che il filosofo Emanuele Severino chiama la *fede nel divenire* – la fede smisurata nelle biotecnologie e nella genetica – nasconde però i reali problemi del presente e

la comprensione dei fatti complessi. Inoltre, dato che il progresso è sempre nel futuro, e noi viviamo nel presente, non lo raggiungeremo mai. Come ha detto Nietzsche, i portatori di nuovi valori sono nati lontano dai mercati e dalla gloria.

D. *È stato inaugurata la nuova sede del museo di Antropologia di Padova, curato dal Dottor Nicola Carrara: la sistemazione delle collezioni non è ancora ultimata. Come intendete organizzare la sede museale? In generale, che caratteristiche dovrebbe avere un museo di antropologia per essere fruibile dal pubblico?*

R. Il museo rappresenta la storia di intere comunità umane, per cui i musei davanti alla comunità svolgono un ruolo essenzialmente pubblico. L'importanza del museo è quella di contribuire allo sviluppo della società, quindi è fondamentale il contributo della gente perché esso contribuisce all'affermazione di idee, concetti e valori che trovano posto nell'agenda sociale. Il museo inoltre contribuisce all'elaborazione di norme e regole di comportamento sociale e deve relazionarsi con le altre istituzioni della società che lo circondano. Ad esempio, una mostra sui vari tipi umani dovrebbe servire a chiarire che tutte le popolazioni umane sono diverse ma tutte hanno gli stessi diritti e che siamo tutti uguali dal punto di vista sociale ed economico: ciò significa rivendicazione dell'importanza della diversità e dell'uguaglianza dei diritti per tutti. Il museo deve generare valori e suggerire condotte sociali; ad esempio, il cambiamento e rinnovamento di una sala del museo può originarsi proprio da una decisione della comunità stessa, e in questo modo il museo avrà un impatto positivo, specialmente sotto l'aspetto pedagogico dell'infanzia, o sul turismo, con dei benefici che gli permetteranno di sopravvivere. Inoltre, il museo deve essere un centro di ricerca: le collezioni vanno catalogate ma soprattutto studiate, e come ben dice il mio collaboratore Nicola Carrara, fare una scheda museografica significa fare ricerca. Infine, un museo di Antropologia deve rendere dinamiche le attività economiche tradizionali. E ci sarebbero ancora tante altre cose da dire.

D. *In "La complessità umana" ha scritto che "l'incontro di Lacan (psicoanalisi) con Lévi-Strauss (Antropologia) è fondamentale in quanto sancisce la sintesi interdisciplinare tra psicoanalisi e strutturalismo, ed è lì che la psicoanalisi cercherà di dimostrare che non è l'uomo a dominare l'ordine significativo ma che al contrario è tale ordine che lo costituisce e lo struttura in quanto uomo". È esistito un incontro altrettanto fruttuoso tra antropologia fisica e un'altra disciplina?*

R. Come ho detto all'inizio, tutte le discipline danno il loro contributo al discorso antropologico: più ampi sono gli orizzonti dell'Antropologia, e più ne beneficeranno anche le altre scienze. La psicoanalisi mi è familiare perché ho fatto un'analisi personale, e perché mia sorella è psicoanalista, di indirizzo lacaniano. Ho vissuto la psicoanalisi come una straordinaria esperienza formativa: è difficile avere di più da una disciplina dalla quale, come dicono gli stessi psicoanalisti, non bisogna aspettarsi niente. Esiste un

filone di Antropologia e Psicanalisi (da Geza Roheim a Georges Dévéreux e altri) ed è di estremo interesse per avvicinare la psicologia dei popoli cosiddetti “primitivi”.

D. “L’inserimento dell’individuo nella società deve tener conto di una certa quota di confusione, di ‘rumore’ (noise)” (da “La complessità umana”). *Le piccole innovazioni si innestano su questo “rumore” e si integrano nel tessuto sociale, diventando i precursori dell’innovazione stessa e della trasmissione culturale umana. Come può un antropologo riconoscere questo “rumore” di fondo e aiutare l’emergere di questa “protocultura”, termine ripreso dallo stesso seminario?*

R. Semplicemente prestando attenzione alle dinamiche della vita e della comunicazione umane, alle ridondanze come agli atti mancati. Osservando l’uomo nella sua ricca complessità da quella posizione prospettica che, pur non garantendo nessun risultato certo, è comunque indispensabile acquisire. L’Antropologia dà importanza a tutto ciò che l’uomo fa senza darvi importanza: è questo tipo di osservazione la via per penetrare nelle dinamiche antropologiche, fin dall’inizio dell’evoluzione umana. La scoperta del “rumore di fondo” (noise) in una società di primati, come dice Morin, consente di valorizzare proprio quello che sembra non contare niente. Niente è già qualcosa.

Progetti in corso e missioni scientifiche

D. *Anchise e Fearid sono due dei progetti di ricerca che sta seguendo attualmente. Potrebbe descriverne gli scopi e le metodologie? Quali i loro risvolti nella società?*

R. Il “Progetto Anchise” è partito nel 1996 come progetto longitudinale sull’invecchiamento umano, su basi antropologiche e naturalistiche, cessato ben presto per mancanza di fondi (in realtà, la maggior parte dei fondi vengono investiti per la ricerca dei “superfarmaci dell’immortalità”).

Il Progetto Europeo FEARID è un progetto durato tre anni, finanziato dalla Comunità Europea con più di 2 milioni di Euro, con scopi identificativi e diretto all’identificazione personale sulla base delle impronte lasciate dall’orecchio nell’atto di origliare a una porta o a una finestra. In questi casi, le impronte del padiglione auricolare rimangono stampate sulle superfici lisce e levigate e possono essere rilevate con tecniche simili a quelle per il rilevamento delle impronte digitali. È stato un progetto svolto in collaborazione con la Polizia scientifica di Olanda e Inghilterra: in quest’ultimo Paese, il partner del progetto era il medico legale incaricato delle indagini sulla morte della Principessa Diana.

D. *Qual è il significato dell’immagine “Ageing” riportata nella home page del suo sito?*

R. Nessun significato particolare: ognuno lo interpreta come gli/le pare.

D. *Lei è membro di “Physicians for Human Rights” e del “Centre for International Forensic Assistance”. Non solo un’affiliazione a due importanti associazioni internazionali ma un’attività sul campo che si è espressa anche nella missione a Cipro nel 1999. Può raccontarci di quell’esperienza? Che contributo può*

dare un antropologo alla causa dei diritti umani?

R. Nell’esperienza fatta a Cipro nel 1999 l’obiettivo era antropologico-forense. Dovevamo, all’interno di una missione internazionale diretta da antropologi americani, identificare gli scheletri dei soldati ciprioti uccisi durante l’invasione turca di Cipro del 1974, soldati i cui cadaveri erano stati interrati in fosse comuni. Molti dei soldati – quasi tutti giovani – hanno dovuto essere identificati con il DNA estratto dalle ossa e confrontato con quello dei parenti. Sono state studiate circa 200 salme. La finalità del progetto *Cyprus 1999* era sostanzialmente umanitaria: restituire ai parenti le spoglie dei loro figli e nipoti. Sappiamo quanto sia importante, nella tradizione greca, che una madre possa avere la possibilità di seppellire il proprio figlio. Al momento della cerimonia di consegna alla popolazione dei resti dei loro cari, non ho potuto fare a meno di pensare che spesso i risvolti umanitari del mio lavoro di antropologo sono superiori perfino all’interesse scientifico. In quell’occasione, come in molte altre, gli antropologi sono stati utili alla società, perché hanno unito delle famiglie dopo la morte e la distruzione di una guerra. Ho colleghi che lavorano in fosse comuni di tutto il mondo, dal Ruanda a Timor Est, al Kosovo. E’ un lavoro duro e difficile, ma con una componente di *pietas* che ripaga di tutti i disagi.

D. *Lei ha studiato circa 5000 scheletri, tra inumati, cremati e mummificati. C’è un reperto che ricorda in particolare? Perché studiare i resti scheletrici?*

R. Ricordo in particolare la mummia, perfettamente conservata, di una signora di 6000 anni fa, trovata nello scavo di Nasca, in Perù. Era avvolta da un mantello, che non nascondeva le pieghe del seno, ancora visibili. Non avevo mai provato nulla di simile di fronte a una sepoltura, la donna sembrava appena morta, che avesse appena chiuso gli occhi. I suoi 45-50 anni non avevano per nulla scalfito la sua femminilità: sembrava dormire, “in un abbandono più forte del sonno”. Doveva essere bellissima, una madre della Terra. Non la dimenticherò mai.

D. *In qualità di antropologo ha partecipato a diverse missioni scientifiche in diverse parti del mondo. Quale è stato secondo lei la più importante? Quale ricorda maggiormente?*

R. Quella di cui parlerò per rispondere alla domanda successiva.

D. *Lei ha potuto osservare i resti degli abitanti di Rapa Nui, l’Isola di Pasqua. Una civiltà annientata dalla guerra civile e dalla crisi ecologica provocata dal sovraffollamento e dallo sfruttamento ambientale. L’Isola di Pasqua è stata un laboratorio storico per ciò che ci attende in futuro? Quali caratteristiche ha notato sugli scheletri dei Pasquensi?*

R. Il nostro gruppo, diretto dall’archeologo bresciano Giuseppe Orefici, ha lavorato all’Isola di Pasqua dal 1991 al 2001, e in quel periodo di tempo abbiamo potuto constatare direttamente gli effetti che l’isolamento ha provocato su un isolato geografico. Un aspetto che ho studiato per diversi anni in laboratorio è la dinamica del rimodellamento osseo visto sotto l’aspetto microscopico. L’osso non è un materiale

inerte come pensavano gli antichi anatomici: è un tessuto dinamico, sempre attivo. Si calcola che il nostro scheletro si rinnovi completamente ogni sette anni, grazie ad un mirabile meccanismo per cui alla distruzione dell'osso ormai vecchio subentra la formazione di tessuto sempre nuovo. E' straordinario osservare come, pur rimodellandosi di continuo, le dimensioni del nostro apparato scheletrico restino sempre le stesse! Ora, l'intensità di questo rimodellamento si può quantificare istologicamente: si è visto che nei paraplegici, ad esempio, il ricambio osseo è molto rallentato. Al contrario, in piena attività fisica il rimodellamento osseo aumenta, perché l'osso ha bisogno di continue sollecitazioni. Ebbene, abbiamo dimostrato che nell'osso del femore dei pasquensi il tasso di rimodellamento era statisticamente il doppio rispetto ad un campione di scheletri europei più o meno della stessa epoca. L'Isola di Pasqua era priva di animali da trasporto e da soma e gli abitanti non potevano far altro che camminare; inoltre, l'attività edificativa delle statue doveva aver richiesto uno sforzo fisico intenso e prolungato (si calcola che sull'isola vi sono più di 800 statue, circa una ogni 200 metri quadrati). L'adattamento alle condizioni ambientali modifica alcune strutture dello scheletro: ad esempio, si è visto che nei climi rigidi lo spessore corticale del femore è maggiore che nei climi temperati, e che ratti da esperimento allevati a temperature più fredde avevano una corticale femorale più spessa rispetto ai ratti di controllo. Ma ciò che ho imparato dall'Isola di Pasqua è molto di più.

Nel suo ultimo libro, *Collapse*, Jared Diamond³ parla dell'isola di Pasqua (Rapa Nui) come un esempio emblematico di come una civiltà possa soccombere agli eventi che influenzano l'ecologia di un'area geografica chiusa, senza uscita. L'isolamento geografico, la crescita della popolazione, l'eccessivo sfruttamento di risorse limitate, la distruzione del manto forestale del territorio sia in seguito a periodi di siccità che a furia di tagliare gli alberi per il trasporto dei *moai*, le immense statue di pietra, hanno portato al collasso una civiltà che per più di mille anni ha vissuto in equilibrio con un ambiente fragile e dominato dall'incertezza. Nel 1994 ho pubblicato un libro per la Jaca Book, *Rapa Nui. L'uomo e il suo universo nell'Isola di Pasqua*, che adesso vorrei riscrivere dopo aver fatto decantare a sufficienza quella che considero una delle esperienze più importanti della mia vita professionale. Ho imparato che un'isola è tale solo per chi la vede di lontano e che un'isola, per chi ci vive, è un intero mondo; ho realizzato che anche la Terra è un'isola, e che noi, come gli antichi abitanti di Rapa Nui, per il momento non abbiamo nessun'altra isola su cui migrare quando e se le risorse ecologiche dovessero esaurirsi o superare una soglia critica. Ma si è trattato di un'avventura più intellettuale che scientifica: antropologi come Alfred Métraux l'hanno sperimentata prima di me, e hanno subito lo stesso malinconico fascino di quell'isola tutt'altro che misteriosa. Chi credesse infatti di trovare nell'Isola di Pasqua l'isola del mistero si illuderebbe: l'Isola di Pasqua è il luogo della verità. Una verità nascosta tra le pieghe di una civiltà straordinaria, che come Sisifo "nega gli dei e solleva i macigni", come ha scritto Albert Camus. E

Sisifo, l'eroe immaginario della mitologia greca, condannato a trascinare per l'eternità un macigno fino alla sommità di un monte, ci insegna "la fedeltà superiore" dell'uomo, che preferisce annientare se stesso piuttosto che rinunciare al sogno della sua grandezza. Dall'antica Grecia alla Polinesia, fino alla nostra esistenza di uomini moderni costretti a vivere in un ambiente ormai degradato, corre un unico, invisibile filo. È l'inquietante ripetersi di una condizione umana che contiene in sé, senza poterli armonizzare, i momenti di tensione e di bellezza di un progresso inarrestabile, e nello stesso tempo gli effetti drammatici e distruttivi che questo cammino porta con sé. Per questo l'Isola di Pasqua ci parla da un altrove mitico, in cui è necessario e possibile rinvenire, oltre ai resti di un'umanità dignitosa e sventurata, il segno di una possibile salvezza.

D. *A Nasca, in Perù, segue un progetto archeologico pluriennale del Centro Italiano Studi e Ricerche Archeologiche Precolombiane (CISRAP), progetto di cui è direttore Giuseppe Orefici, con cui ha già collaborato sull'Isola di Pasqua. L'analisi delle "teste trofeo" ha rilevato delle caratteristiche costanti e peculiari, ovvero la perforazione della parte centrale della fronte e l'allargamento del foro occipitale.*

Quali sono i motivi di tale pratica? Ha rilevato anche crani che riportano segni di trapanazione? Se così, quanti "pazienti" sono sopravvissuti all'intervento?

R. La trapanazione cranica non è stata osservata nella zona di Nasca: essa fiorisce più tardi, soprattutto nel periodo incaico, dove le tecniche chirurgiche erano più sofisticate. Ma vorrei soffermarmi sul significato del culto dei crani e delle teste trofeo (che potrebbero essere anche delle offerte). Come scrive Gilbert Durand, "gli schemi verticalizzanti di cui è composto il macrocosmo sociale con i suoi archetipi monarchici possono essere ritrovati nel macrocosmo naturale con l'avvaloramento del cielo e delle sommità. Così, se si prende in considerazione il microcosmo del corpo umano ed animale, la verticalizzazione porta a varie fissazioni simboliche, tra cui la testa è certamente la più importante. Le mistiche dell'ascensione celeste assimilano del tutto naturalmente la testa alla sfera celeste di cui gli occhi sono le luci. La testa è centro, principio di vita, di forza fisica e psichica e ugualmente ricettacolo dello spirito. Il culto dei crani potrebbe essere quindi considerato una delle prime manifestazioni dello psichismo umano. Questa preminenza assiologica attribuita al 'capo' – continua Durand – si ritrova ai nostri giorni nei 'cacciatori di teste' dell'Oceania o delle Filippine, nei culti cranici del Dahomey, dell'Alaska e del Borneo, ma perfino il cosiddetto 'incivilito' regredisce alla pratica dello scalpo e della caccia alle teste, come fecero Francesi e Inglesi nell'America del Nord del XVIII secolo. La testa è allo stesso tempo il segno, il riassunto astratto della persona, e ugualmente 'la gemma per la quale l'individuo cresce in età come in saggezza'". Tutto ciò giustifica ampiamente l'attenzione riservata alla parte più nobile del corpo umano. L'analogia tra "capo" anatomico e "capo" politico amplia ancor più il significato simbolico della testa, in tutte le sue accezioni. La testa quindi fa parte del regno dei simboli

ascensionali. Il motivo che induceva i Nasca alla pratica delle teste-trofeo (o teste-offerta) forse è simile a quello di epoca più moderna (Jivaro, Mundurucù, ecc.): il possesso di un trofeo di guerra, simbolo di prodezza e valore, depositario autentico delle qualità superiori del guerriero.

D. *I crani di Nasca presentano delle tipiche deformazioni che sembrano avere motivi puramente estetici. Cosa vi è alla base di tali motivi? Gli stessi canoni estetici che hanno guidato le deformazioni craniche in altre parti del mondo? Se così, possiamo dire che sono un indice della discendenza comune del genere umano?*

R. La deformazione intenzionale (o artificiale) del cranio è ubiquitaria: Dingwall, un autore inglese, ha potuto riscontrarla in tutto il mondo, dall'America al Giappone. Probabilmente, la deformazione cranica è uno degli esempi più significativi di come quelli che Gilber Durand chiama "i protocolli normativi dell'inconscio" (altrimenti detti "archetipi") funzionino più o meno nella stessa maniera in ogni angolo del pianeta. Questa pratica, dal significato prevalentemente estetico, è giunta fino ai nostri giorni: l'ho riscontrata in sei individui di una tribù amazzonica tra Perù e Brasile, nel 1979. Il significato estetico è rivelato anche dal nostro stesso lessico familiare: un uomo o un ragazzo con la "fronte alta" è sempre stato apprezzato, e i Romani avevano dato il nome di "Frontino" o "Fronto" a una divinità: *homo frontis integrae* nell'antica Roma era simbolo di distinzione e di saggezza.

D. *Proprio il progetto dell'ISRAP è alla base di un Seminario presso il Centro Italiano di ricerche archeologiche di Nasca. Sarà un momento in cui si farà il punto sulle scoperte nella regione, e in cui confluiranno le sue esperienze di antropologo durante le passate missioni scientifiche. Il programma è molto articolato: a chi si rivolge il seminario? Inoltre lei parteciperà al Simposio Internacional Sobre Arqueologia del Area Centro Sur Andina che si svolgerà tra il 30 giugno e il 2 luglio ad Arequipa: ci può anticipare qualcosa?*

R. Il seminario che terremo al Centro Italiano di Ricerche Archeologiche di Nasca e il Simposio di Arequipa sono due momenti importanti in cui gli studiosi dell'area faranno il punto della situazione delle ricerche sia sulla costa sud che nell'area andina del Perù. Il seminario di Antropologia Fisica è diretto agli archeologi sudamericani e affronterà il cuore della questione: i resti umani sono in tutto e per tutto dei resti di importanza archeologica e devono essere considerati e catalogati come "beni biologici" accanto ai "beni archeologici". Verranno spiegate le tecniche di ricostruzione biologica del passato a partire dallo studio dei reperti scheletrici, parleremo della varietà dei sistemi di sepoltura e anche dell'identificazione antropologico-forense dei resti umani sia inumati, che mummificati che cremati. Circa un migliaio di immagini illustrerà la casistica che ho raccolto in diversi anni di studio, compresi i circa 700 reperti della sola zona di Nasca. Sarà un momento proficuo di scambio di esperienze tra scuole di pensiero diverse, quella europea e quella sudamericana, che comunque hanno moltissimi

punti in comune. Fare formazione nei Paesi in via di sviluppo è un dovere: il Sudamerica ha un immenso patrimonio artistico, archeologico e antropologico che deve essere preservato, coltivato e studiato. La nostra missione a Nasca funziona dal 1983 per merito di Giuseppe Orefici, direttore del CISRAP, un uomo di straordinarie capacità e prospettive, e soprattutto un archeologo che ritiene che la tomba non sia stata fatta per le offerte che ha dentro, ma per l'individuo che vi è stato sepolto (non sono molti, al mondo, gli archeologi che la pensano alla stessa maniera).

Il Museo di Nasca, inoltre, di cui ho curato la parte antropologica, è un vero gioiello, ed è diventato oramai un punto di riferimento nel circuito turistico della città, assieme alle grandi linee e allo scavo di Cahuachi, voluto da Giuseppe, che ha portato alla luce il più grande centro cerimoniale in mattone crudo del mondo.

L'etica dell'antropologia

D. *Nel nord America vi è da tempo una diatriba circa l'atteggiamento di archeologi e antropologi nei confronti dei reperti scheletrici; il rapporto tra antropologia ed etica non è discusso apertamente in Europa. Segno di una problematica già superata o un tabù intellettuale? Lei come considera i resti scheletrici? Come dovrebbe comportarsi un antropologo durante uno studio su tali materiali?*

R. La diatriba sorta negli Stati Uniti si fonda su una rivendicazione ben precisa: i nativi amerindiani – i "veri" americani, perché sono arrivati per primi nel Nuovo Mondo – sostengono di avere la proprietà dei resti scheletrici umani in quanto legittimi discendenti dei loro antenati. La questione non fa una grinza, tanto che alcuni Stati americani hanno dato ragione alle tribù indigene superstiti (la maggior parte sono state sterminate) con sentenze in tribunale e così via. Ora la questione si pone anche per i Musei: possono questi conservare gli scheletri antichi, o dovranno essere restituiti ai loro "legittimi" proprietari? Questa questione pone l'accento su un punto molto importante dell'indagine antropologico-fisica: i resti umani sono appartenuti a delle persone, con dei diritti, tra cui quello di avere una degna sepoltura. Questo tema è stato oggetto di molte discussioni tra archeologi, antropologi e paleopatologi, perché solleva dei problemi etici molto forti. Tuttavia, la ricerca scientifica si è sempre servita dei cadaveri umani per insegnare agli studenti di Medicina i principi dell'Anatomia: perciò, la necessaria *pietas* che spinge a considerare lo scheletro come una persona umana e non un reperto deve far parte dell'etica dell'antropologo, il quale chiederà sempre, ove fosse necessario, il permesso di studiare i resti, ma recederà di fronte a un diniego.

D. *Tra le sue linee di ricerca un posto particolare ha la variabilità umana e l'adattamento bioculturale. Un argomento che tocca da vicino il rapporto tra biologia e cultura. Secondo la sua esperienza, che relazione intercorre tra loro? L'evoluzione culturale ha preso il posto di quella biologica, come si pensa comunemente? Quando potrebbe essere nata la cultura umana?*

R. Per l'Antropologia e la Biologia umana, l'uomo è il prodotto dell'interazione tra la biologia e la cultura.

L'evoluzione dell'uomo è bio-culturale, diversa da quella di ogni altro animale. Perché, come diceva il filosofo Francesco Barone, noi siamo degli animali, e non dobbiamo mai dimenticarli: l'uomo è un animale parlante. Non si spiegherebbe altrimenti perché, nelle fiabe di tutti i Paesi del mondo, i protagonisti sono sempre degli animali che parlano. Detto questo, la scoperta dell'emergenza degli ominidi dai primati non umani ha rinnovato il dibattito – solo in apparenza banale – che riguarda la ben nota differenza tra l'uomo e l'animale, e cioè in sostanza tra il mondo della *cultura* e quello della *natura*. Ed è proprio su questo tema che, a partire dal XVIII secolo, in pieno Illuminismo, si fonderanno le filosofie della *libertà*. Perché è vero che l'uomo si è evoluto grazie a un grande cervello, ma questo può anche essere l'epifenomeno di un'altra spinta evolutiva, che consiste in sostanza nel suo essere *libero*. La nuova concezione antinaturalistica dell'uomo nasce soprattutto con Jean-Jacques Rousseau, considerato uno dei fondatori dell'Antropologia, che nel 1755 pubblicò il suo famoso *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*. L'inizio del *Discorso* poggia su quell'intuizione geniale che attraverserà i secoli per giungere fino a noi, ancora straordinariamente attuale nella sua formulazione: perché nel criterio che separa l'umanità dall'animalità risiede tutto il segreto dell'umanesimo moderno. L'animale possiede senza dubbio un'intelligenza, una sensibilità, perfino una facoltà di comunicare, tanto è vero che non sono certamente la ragione, l'affettività e nemmeno il linguaggio che ci separano dal suo mondo: il discrimine, secondo Rousseau, sta altrove: sta nella "libertà", o per meglio dire, nella "perfettibilità", nella facoltà di perfezionarsi per tutta la vita, "mentre l'animale, guidato fin dall'inizio e in modo sicuro dalla natura, è per così dire perfetto 'in un colpo solo', dalla sua nascita"⁴. Infatti, se lo si osserva obiettivamente, l'animale è guidato da un istinto infallibile, proprio della sua specie, come una norma intangibile, una specie di logica dalla quale esso non può mai veramente deviare: perché la *natura* tiene saldamente il posto della *cultura*. "È così che un piccione morirebbe di fame vicino a un vassoio pieno delle migliori carni, e così un leone davanti a un cesto di frutta, benché sia l'uno sia l'altro potrebbero benissimo nutrirsi, se solo si fossero sognati di assaggiarli", osserva Rousseau. Ma la natura costituisce per loro dei codici, uno di granivoro e l'altro di carnivoro, da cui non possono derogare, se non di pochissimo. La situazione dell'essere umano è opposta, essendo noi poco programmati dalla natura da poter commettere ogni eccesso – bere, fumare, drogarsi – anche a costo della vita, perché come dice Rousseau, "la volontà parla ancora quando la natura tace". Volontà e libertà fanno quindi di un primate un uomo. La conseguenza è che gli umani – a differenza degli animali – sono dotati di una *storia culturale*: gli esseri umani cambiano, mentre le termiti, le api e le scimmie sono le stesse da milioni di anni. Ed ecco perché agli occhi di Rousseau, e poco dopo di Kant, la specificità evolutiva dell'uomo verrà fatta risiedere nella sua facoltà di perfezionarsi. Quando, verso i 2 milioni di anni fa, in Africa, troviamo i primi rozzi utensili di pietra, l'evoluzione bio-culturale era già iniziata.

D. *La variabilità umana e l'adattamento bioculturale toccano da vicino anche il concetto di "razza". Su La Repubblica del 22 marzo 2005 è apparso un articolo di Armand Marie Leroi, in cui sostiene l'esistenza delle razze umane. A quell'articolo ha fatto seguito, il giorno dopo, la risposta di Marcello Buiatti, genetista, che ha confutato le posizioni di Leroi. Come interpreta il ritorno periodico delle polemiche sulla "razza" e i loro sviluppi? Come mai hanno così tanta presa sul pubblico? Come comunicare il senso della "variabilità umana"?*

R. Pochi concetti sono stati così dibattuti, nell'ambito delle scienze dell'uomo, come quello di 'razza'. Ritornare su questa disputa oggi può sembrare inutile, dato che questo termine, pur ancora presente in numerosi testi soprattutto stranieri, tende ad essere sostituito dai biologi umani e dai genetisti rispettivamente con "popolazioni" o con "clines" (che in italiano si può rendere con "variazioni"). Eppure, dei tre diversi significati della parola "razza" – psicologico, politico e biologico – è proprio quest'ultimo ad essere il meno conosciuto, se da diversi anni varie associazioni internazionali per i diritti umani, tra cui l'UNESCO, si preoccupano di organizzare tavole rotonde e riunioni di scienziati nel tentativo di puntualizzare una volta per tutte i limiti e gli usi di questo termine. Per l'Antropologia moderna, le "razze" non sono che un comodo espediente classificatorio: attraverso la classificazione l'uomo cerca di dare un senso al suo posto nell'Universo. Il più chiaro di tutti su questo punto è stato Jonathan Marks, antropologo a Berkeley. Le razze, come una volta comunemente si intendeva, e cioè gruppi umani "diversi" e differenziabili tra loro, in realtà non esistono: le teorie razziste, pur generando un tremendo impatto a livello sociale, avendo sempre travisato la realtà biologica non sono mai riuscite a imporsi definitivamente a livello scientifico. Facciamo un esempio: se pensiamo che la diversità – e quindi le differenze razziali – siano la causa di molti conflitti, cadiamo in errore: gli uomini hanno tutti un aspetto diverso, ma quelli che entrano più spesso in conflitto sono quelli più simili (arabi e israeliani, Hutu e Tutsi, entrambi Bantu, irlandesi e inglesi, ecc). Per contrastare le teorie basate sulla diversità razziale basta citare il fatto che solo il 5-15% del materiale genetico è responsabile delle variazioni su cui sono basate di solito le classificazioni razziali, per cui risulta che per il rimanente 90% il patrimonio genetico è comune a tutte le razze umane viventi: per fare un esempio, se per una catastrofe nucleare sopravvivesse solo una popolazione del Centro Africa, l'umanità conserverebbe più del 90% del suo patrimonio genetico. Per dirla con Omodeo, "la ulteriore divisione di *Homo sapiens* in base alla pigmentazione della pelle, della forma dei capelli e del naso, e magari dei gruppi sanguigni ha poco senso: applicata ai cani, ai cavalli e alle pecore porterebbe a risultati paradossali". La razza inoltre è un fenomeno dinamico, non statico, perché le popolazioni umane sono in continuo divenire e in rapida trasformazione: proprio per questo, ogni proposito di incasellare in rigidi schemi le varie razze umane è destinato a fallire. Ad esempio, nei vecchi testi di Antropologia si leggeva

che i Giapponesi appartenevano al tipo fisico pigmeo: ebbene, la loro statura media è cresciuta di oltre 6 cm negli ultimi cinquant'anni! Data la forte connotazione emotiva del termine "razza", da tempo si è cercato di sostituirlo in vari modi. Così, in una dichiarazione del 1978, l'UNESCO ha proposto di sostituire il termine 'razza' con quello, più rassicurante, di "gruppo etnico". Questa soluzione però non è priva di ambiguità: non si può pretendere infatti di sostituire un termine dal significato eminentemente biologico con un termine dal significato socio-culturale. Non che le razze umane non siano il frutto anche di componenti non-biologiche: basti pensare alle barriere sociali, culturali e linguistiche che in varie parti del mondo e in tutte le epoche hanno impedito il matrimonio e quindi l'incrocio tra caste o clan diversi. È comunque una precisa responsabilità dell'antropologo e del biologo umano impedire che l'uso improprio di alcuni termini, tra cui quello di razza, servano da pretesto ad ogni possibile forma di razzismo.

D. *Una delle nuove frontiere della medicina è la farmacogenomica, che si occupa della determinazione dei geni associati alle malattie e la creazione di farmaci sulla base del genotipo del paziente. Una metodologia contestata per le probabili conseguenze sociali e razziali, in cui forse il principio guida della ricerca si è perso. Tali contestazioni hanno un fondo di verità?*

R. Cominciamo col dire che la Genetica umana è nata come Eugenetica. Detto questo, vediamo che cosa è rimasto oggi di questa concezione biologica che ha come scopo quello di "migliorare" la razza umana. Innanzitutto, il patrimonio ereditato geneticamente è solo una parte della complessità individuale. Gli atleti africani sono giustamente orgogliosi delle loro *performances* nelle competizioni internazionali: se questo successo fosse scritto nei loro geni, si potrebbe semplicemente assegnare agli atleti africani una medaglia d'oro permanente, senza nemmeno farli partecipare alle gare olimpiche. Il problema è più vasto, ma i riduzionisti spesso dimenticano o non danno la giusta importanza al fatto che l'uomo è anche il risultato dell'ambiente e della cultura. In ogni caso, se diciamo che le razze esprimono la misura della distanza genetica tra le popolazioni della Terra, in realtà, dal punto di vista statistico, osserviamo che la variazione genetica all'interno di un gruppo umano può essere molto superiore a quella che esiste tra gruppi umani diversi, come ha dimostrato Richard Lewontin fin dagli anni settanta con un calcolo comparativo della diversità umana basato sulla frequenza di 17 geni polimorfi tra gruppi umani diversi. Misurare la diversità genetica significa andare alla ricerca della probabilità che due individui, presi a caso in una certa popolazione, possiedano forme diverse (alleli) di uno o più geni. Le ricerche di Lewontin dimostrarono che alcuni geni hanno un allele assai diffuso tra le varie popolazioni e che quindi contribuiscono in misura minima alla diversità. Al contrario, il gene del fattore sanguigno Rh (Rhesus) varia molto da un individuo all'altro e da una popolazione all'altra e quindi contribuisce in maggior misura alla diversità. Si può ragionevolmente affermare che l'85% di tutta la diversità genetica umana si concentra negli individui che appartengono allo stesso gruppo.

D. *Il National Geographic e l'IBM hanno lanciato il progetto "Genographic", sulla scia del Progetto Genoma e dell'Human Genome Diversity Project (HGDP) iniziato dal Prof. Luigi Luca Cavalli Sforza negli anni '90. Scopo del progetto è raccogliere, in 5 anni, 100.000 campioni di sangue fra le popolazioni del mondo e analizzarle geneticamente per ricostruire l'albero genealogico dell'umanità. Secondo lei può essere utile la caratterizzazione di linee genetiche umane? Che benefici porterà un progetto così articolato, e quali rischi?*

R. Il progetto *Genoma* umano è fallito ancor prima di iniziare. Secondo il collega americano Jonathan Marks, il progetto *Human Genome Diversity Project* è fallito in partenza perché è iniziato senza gli antropologi, che solo in un secondo tempo sono saltati su un treno ormai in corsa. È fallito perché nelle provette contenenti il sangue di alcune popolazioni in via di estinzione non c'erano informazioni sul colore della pelle, sulla statura, sulle abitudini alimentari, sul modo di vestirsi o sulle regole del matrimonio. Cosa ci dicono quelle provette sull'adattamento all'ambiente di quelle popolazioni? Assolutamente nulla. L'*Human Genome Project* si basava sull'idea fortemente medicalizzata che fosse possibile rappresentare la specie umana con qualche cosa che si chiama "genoma umano". Posto che esiste un "normale" gene della fibrosi cistica, un "normale" gene per la malattia di Tay-Sachs, etc., si suppone che si possa sequenziare un "normale" genoma umano. Questo discorso, tuttavia, si dimentica della maggior parte delle componenti del *gene pool*. Molti geni, dopo tutto, non appaiono come un tipo "normale" o "malato", ma si esprimono in molte alternative normali, come i geni per i gruppi sanguigni. Questo ha scritto Jonathan Marks in una sarcastica lettera a *Nature*. Come può un gene essere "malato"? Se non sappiamo nemmeno quali sono i geni che codificano la forma del naso, come possiamo pretendere di scoprire i geni per tutte le malattie? Cosa ne sappiamo dell'interazione tra geni e ambiente? Il progetto Genoma Umano è un progetto essenzialmente informatico. Ed è la dimostrazione di come l'abitudine informazione scientifica raramente presenti le due facce di un problema, per cui risulta spesso attuale la domanda che Eliot si era posto: "Dov'è la conoscenza che perdiamo nell'informazione?".

Il riduzionismo biologico

D. *Sul forum del Journal of Anthropological Sciences (JASs) è apparso un suo commento al libro dell'antropologo Jonathan Marks intitolato "Che cosa significa essere scimpanzé al 98%", in cui muove una dura critica al "Riduzionismo biologico", che si è affermato in un secolo dominato dalla "mistica del DNA" frammentando e decomponendo l'uomo. Il tema per lei non è nuovo, tanto che nel suo sito ha implementato un'intera sezione dedicata alla discussione del problema.*

Cos'è il Riduzionismo? Quali sono i pericoli insiti in questa corrente di pensiero? Come può uno scienziato, e in particolare un antropologo, ritornare a "quell'umanesimo che solo una visione multidisciplinare può garantire"?

R. Il riduzionismo è un indirizzamento epistemologico ove si ritiene che un sistema complesso non sia nient'altro che la somma delle sue parti, e che quindi il sistema debba essere indagato dopo essere stato ridotto nei suoi singoli componenti. Questo tipo d'indagine si è un po' alla volta affermato in tutti gli ambiti del sapere umano: nelle scienze naturali, ad esempio, oggi si sancisce la riduzione di ogni fenomeno a leggi di tipo chimico-fisico; in ambito epistemologico puro, il riduzionismo afferma la traducibilità di tutte le teorie scientifiche in enunciati osservativi di base. Ciò che oggi preoccupa però è che il riduzionismo, oltre che un metodo d'indagine più o meno utile, sta trasformandosi in un vero e proprio modello culturale, che con un cammino inarrestabile investe la nostra vita sociale e culturale traducendosi in un divario tra le diverse discipline, vantando un'autonomia e una preminenza scientifica tali da non ritenere necessaria l'interazione tra campi di indagine diversi. Riduzionismo e specializzazione sono due termini che si integrano a vicenda. Ma l'iperspecializzazione, suddividendo l'oggetto di studio in parti isolate dal contesto, impedisce la visione del globale (che viene parcellizzato) ma anche dell'essenziale (che si dissolve, poiché non più scomponibile). Al riduzionismo si contrappone l'olismo, ovvero la visione del generale o, come diceva Platone, dell'intero (*"chi è capace di vedere l'intero è filosofo, chi no, no"*). Fernando Savater, riflettendo su il divario tra la preparazione tecnica riduzionistica e l'inadeguatezza sociale, rileva che non è tanto la carenza di preparazione scolastica a preoccuparlo nei giovani d'oggi, ma il fatto che ci siano sempre più persone con discreta competenza tecnico-professionale e con perfetta incompetenza sociale: quelli che Savater definisce I.A.P. (idioti abbastanza preparati). Il bioriduzionismo è il riduzionismo applicato alle scienze biologiche, in cui il posto d'onore è occupato dalla genomica. Ora, il bioriduzionismo è stato fortemente criticato da molti scienziati e anche da biologi: qui ne citerò solo due. Nel 1965, René Dubos scriveva: *"Nei più comuni e probabilmente più importanti fenomeni della vita, le parti costituenti sono talmente interdipendenti che esse perdono le loro caratteristiche, il loro significato, e pertanto la loro vera essenza, quando vengono separate dall'insieme funzionale. Per affrontare il problema della complessità organizzata, è quindi essenziale investigare situazioni in cui molti sistemi interrelati funzionano in maniera integrata"*. Più recentemente, Ernst Mayr (considerato internazionalmente come l'erede di Darwin), affermava (1982): *"Una componente isolata dal suo contesto ha invariabilmente delle caratteristiche diverse da quelle che la stessa componente presenta mentre è parte di un insieme, e non può rivelare, una volta isolata, il suo contributo alle interazioni"*. Più chiaro di così. Combinato con le discipline a prospettiva olistica, il riduzionismo è essenziale per la comprensione dei fatti naturali: ma questa combinazione – che presupporrebbe una collaborazione e quindi la rinuncia a una parte dei cospicui fondi di ricerca – oggi in Italia è sempre più rara e difficile, con grave danno per la scienza. Eppure, l'ex-direttore della rivista *Nature*, il fisico John Maddox, ha scritto: *"C'è forse un pericolo*

nella biologia molecolare, ovvero che l'accumulo di dati si spingerà così oltre alla sua assimilazione in una struttura concettuale, che i dati risulteranno infine d'impaccio? Parte della preoccupazione è che l'eccitamento della caccia lascia poco spazio alla riflessione. E ci sono fondi per produrre dati, ma a stento per fermarsi in meditazione".

D. Ne "Il sonno della ragione genera i mostri" ha scritto che "nonostante i grandi progressi della scienza, non esiste una sufficiente riflessione sull'uomo, sull'esistenza umana, sul suo destino e sul destino della scienza stessa. Così, per mancanza di conoscenza, i paesi europei sono completamente indifesi nell'incontro o nello scontro di culture che tanti conflitti determina ogni giorno. Gli uomini non sanno convivere perché non si conoscono". Come può l'antropologia favorire questa conoscenza? Come deve agire un antropologo per aiutare il dialogo tra culture diverse?

R. L'Antropologia è lo straordinario risultato della storia dell'umanità. Un incrocio tra biologia, filosofia, etica, umanesimo e altro ancora. È vero, gli uomini non sanno convivere perché non si conoscono. Ma anche se si conoscessero, che cosa saprebbero? L'Università oggi offre gli strumenti per capire l'uomo, l'umanità? L'Università una volta era fatta di intellettuali ma – si chiede Omar Calabrese – *"esiste ancora una figura che corrisponda a questa parola? ...No, l'intellettuale in questo senso non c'è più... nel mondo d'oggi esistono, caso mai, i 'competenti': coloro che possono esprimere dei saperi utili per la realizzazione di progetti"*. Prendiamo questa frase di Thomas Mann dal suo discorso al Katharion di Lubecca il 7 settembre 1931: *"Sappiamo tutti, e i giovani lo sanno e lo sentono più degli altri, in quale situazione critica oggi versa la cultura, in tutti i suoi aspetti, nella società, nell'economia, nella politica, nei rapporti spirituali. Chi non avverte la crisi, chi non si sente coinvolto, non vive. Ma anche chi la sente e si incallisce in un ostinato conservatorismo e, afflitto, si rifugia nel vecchio, anche quello si richiude alla vita. La conoscenza dell'uomo non potrà mai avere fine. Poter guardare la verità in faccia: questo coraggio è la prima condizione della vita, poiché vita e verità sono la stessa cosa..."*. Quanta forza esiste in questa frase? E quanto è attuale anche oggi per la denuncia, già allora, del degrado culturale che oggi investe la nostra attuale società per una legge storica indiscutibile: quanto più sale il livello tecnologico, tanto più si abbassa il livello culturale. Oggi – lo ripeto ancora una volta – è la tecnica che domina la storia contemporanea: ma la tecnica può risolvere solamente problemi tecnici, senza dirci niente sull'uomo. Oggi l'Università riempie le teste di nozioni, mentre è necessaria una diversa sensibilità verso i fatti della vita: per questo cito ai miei studenti la frase di Plutarco che dice: *"Le anime non sono vasi da riempire, ma fuochi da accendere"*. Anche se alla fine, come diceva Niels Bohr, *"il nostro stupore resta il medesimo, solamente ingigantisce in noi il coraggio di comprendere ciò che ci stupisce"*.

Quanto ai mostri, basta solo guardarsi in giro.

D. Nel seminario che trattava de “La complessità umana” ha detto che “andare oltre la visione meccanicistica dell’evoluzione umana significa incrociare le antiche opposizioni – uomo/animale, natura/cultura, innato/acquisito – e superare gli -ismi – naturalismo, biologismo, evolucionismo”: *lo studio dell’evoluzione umana come aiuto nel migliorare il rapporto tra l’uomo e il suo ambiente? Un cammino di ricerca per conoscere noi stessi?*

R. Ha detto bene: la storia dell’evoluzione è un cammino di ricerca per conoscere noi stessi. A chi gli chiedeva come mai era diventato paleoantropologo, Louis Leakey, uno dei più grandi cercatori di fossili umani in Africa, rispondeva che lo aveva fatto perché era curioso di sapere da dove veniva. Se l’uomo sapesse quale è stato il cammino che lo ha portato a ciò che è oggi, forse aprirebbe gli occhi su molti aspetti della realtà sociale che oggi gli appaiono oscuri. Ma cosa significa *conoscere* al giorno d’oggi? Quello che oggi spesso manca è la curiosità verso i problemi fondamentali dell’esistenza, proprio perché i *media* – cioè la tecnica – ci istillano false curiosità, come sapere quello che ha mangiato la diva al ristorante o quante fidanzate ha avuto il politico di turno. Le televisioni sono diventate il massimo monumento alla stupidità umana: proprio perché si può fare *zapping*, fin da piccoli si impara a spostare continuamente l’attenzione da un tema all’altro, senza concentrarsi su nulla: e questa è una delle basi dell’attuale stupidità, che poi si riscontra a lezione nelle scuole e nell’Università, dove l’attenzione raramente supera i 15 minuti. Il che naturalmente non impedisce di essere felici: “*essere stupidi, egoisti, e avere buona salute sono i tre requisiti per la felicità. Se manca la stupidità, manca tutto*”, scriveva Gustave Flaubert.

La paleoantropologia

D. *Spesso ai resti scheletrici si associano delle ricostruzioni dei volti, che appaiono su riviste e in programmi televisivi. Quanto sono attendibili tali ricostruzioni? Come distinguere una buona ricostruzione da una di scarso rigore scientifico? Inoltre tali ricostruzioni tendono a “umanizzare” il più possibile i nostri antenati: ma quando è nata l’umanità? Quando un nostro antenato ha guardato la sua immagine riflessa in uno specchio d’acqua e ha riconosciuto se stesso?*

R. Anche questa è una buona domanda. Devo dire che, a parere mio e di molti antropologi, le ricostruzioni facciali eseguite sullo scheletro del cranio hanno un grado di attendibilità poco elevato. A livello antropologico-forense, solo le identificazioni fatte con l’ausilio di una foto della faccia dell’individuo quando era vivo hanno un buon grado di precisione. Inoltre, l’umanizzazione dei tratti morfologici degli ominidi rappresentano un altro problema: di solito tendiamo a “vedere” quello che conosciamo già. Per quanto riguarda l’umanità, secondo Freud essa è nata quando un nostro antenato, invece di scagliare una pietra contro un suo simile, gli ha lanciato un insulto (veramente Freud parlava di “civiltà”, ma non cambia molto). Quando questo sia successo di preciso non lo sappiamo, ma non prima della comparsa dei primi ciottoli scheggiati intenzionalmente, nella fase detta di *Homo habilis*, circa 2 milioni di anni fa.

D. *Da diverso tempo alcuni primatologi e antropologi sostengono la necessità di inserire i generi Pan e Gorilla nel genere Homo. Cosa pensa al riguardo?*

R. Penso che, quando guardo una scimmia, accanto all’interesse che i Primati mi suscitano per le indubbie affinità che ci legano ad essi, avverto immediatamente che apparteniamo a due mondi distinti: natura e cultura fanno irruzione inesorabilmente e quasi necessariamente non perché la scimmia non parla, ma perché non “può” parlare: le mancano le basi cognitive per farlo, non l’anatomia del tratto vocale. Per parlare bisogna pensare: il linguista Noam Chomsky ha detto che insegnare a parlare a una scimmia sarebbe come insegnare a nuotare a un’aquila. Ritorniamo a Rousseau e ai codici invalicabili sanciti dalla natura: l’animale è “*perfetto in un colpo solo*”, l’uomo è perfezionabile. Ciononostante, in America è sorto un movimento con lo scopo di conferire i “diritti umani” alle scimmie. Con tutto l’amore per queste meravigliose creature, i diritti umani sono appannaggio dell’uomo, come dice la parola: se la scimmia fosse un umano, non avrebbe bisogno di un movimento protezionistico, perché si difenderebbe da sola. E’ strano che nella società evoluta possano nascere simili distorsioni. Se si parla di difendere le scimmie dal punto di vista della conservazione del patrimonio naturale, sono più che d’accordo: quanto a parificarle all’uomo, mi sembra una follia biologica.

D. *Lei vede il cammino dell’evoluzione umana come un’antropogenesi, risultato dell’interazione della biogenesi e della sociogenesi. Quando sono emerse le singole componenti nella storia dell’umanità? Il loro peso specifico nel processo di ominazione è cambiato nel corso del tempo?*

R. Antropogenesi, biogenesi e sociogenesi sono termini usati da Edgar Morin per cercare di spiegare le nostre origini. Per parlarne, bisognerebbe iniziare da capo l’intervista: è d’accordo se lo facciamo un’altra volta?

Note

- MORIN E. 2000. *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- ILLICH I. 1976. *Medical Nemesi: the expropriation of health*. Marion Boyars Publ. Ltd, London.
- DIAMOND J. 1994. *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*. Penguin Group, USA.
- FERRY L. & VINCENT J-D. 2002. *Che cos’è l’uomo?* Garzanti, Milano, p. 33.

Risorse Web

- <http://www.andreadrusini.it>
http://www.andreadrusini.it/documentazione_pubblica/seminari/02_Seminari_Jonathan.pdf
http://www.andreadrusini.it/documentazione_pubblica/riduzionismo/14_ilcostonon.pdf
http://www.andreadrusini.it/documentazione_pubblica/seminari/03_Seminari_complessita_umana.pdf
http://www.andreadrusini.it/documents/antropologiafisica_nasca.pdf
http://www.andreadrusini.it/documentazione_pubblica/riduzionismo/01_ilsonnodellaragione.pdf
<http://www.phrusa.org/>
http://www.isita-org.com/jass_forum.htm
http://www.antrocom.it/modules.php?op=modload&name=Arena_Forum&file=index&action=viewtopic&topic=97&15
<http://www.maa.uw.edu.pl/espanol/actualidades.html>
<http://www.geocities.com/proyectonasca/cisrap.htm>
<http://cifa.ac/>