

Fito-relazioni: primi boccioli di una paleoantropologia post-umana.

(prima parte)

Il panorama degli studi paleoantropologici sembra aver totalmente ignorato più di vent'anni di critica postumanista al concetto di "uomo" e di analisi del rapporto tra umano e non-umano. Gli sforzi maggiori di questa disciplina restano tutt'ora rivolti a ricostruire il percorso evolutivo del genere *homo* evidenziandone la pluralità di declinazioni sul piano anatomico ed etologico, genetico e performativo, mantenendo però, nella maggior parte dei casi, una prospettiva miope e autistica, incapace cioè di rendere conto a pieno di quelle relazioni, tra uomo e ciò che uomo non è, che sono alla base della sua consistenza ontologica e filogenetica e quindi del processo stesso di antropogenesi. Non si può certo negare l'esistenza di una nutrita bibliografia sull'ecologia del pleistocene o affermare che questa documentazione non sia stata abbondantemente consultata per ricostruire e contestualizzare *homo* nel suo paleoambiente, tuttavia, quello che mi preme qui problematizzare, è la prospettiva marcatamente antropocentrata che anima questa ricostruzione. Si avvertono, infatti, forti e chiari i dettami e i retaggi di un paradigma umanista a cui la paleoantropologia sembra ancora saldamente ancorata. Per esempio nel momento in cui le differenze con i cugini primati più che essere la testimonianza biologica di una pluralità stocastica di strategie eterogenee adottate all'interno di una stessa Famiglia, divengono uno sfondo omogeneo e comparativo a partire dal quale poter mettere in risalto le magnificenti peculiarità di *homo*; oppure nel momento in cui le differenze tra le specie umane fossili divengono la base a partire dalla quale costruire l'unicità di una specie in particolare, la più speciale ed evoluta del suo genere, l'unica superstite poiché più rivoluzionaria e più avanzata: quella *sapiens*. Anche se implicitamente o involontariamente, si favoriscono così fantomatiche gerarchie profondamente fuorvianti e limitanti, alimentate da falsi dualismi, come quello che separa l'organismo dall'ambiente in cui è immerso o che separa soggetto e oggetto; si legittima la validità di una fantomatica *scala naturae* volta a sopraelevare l'*anthropos* e a valorizzarlo quale creatura dotata di una propria essenza, unica, pura e superiore rispetto alle altre. Una siffatta prospettiva dicotomica, essenzialista e antropocentrata non può che considerare il non-umano, sia esso abiotico o biotico, in termini operazionali e ontologici autonomi e impermeabili, trattandolo mediante oggettivazione, subordinazione e distanziamento rispetto all'umano. **Urge anche in ambito paleoantropologico un cambio di prospettiva capace di ripensare e riformulare la concezione non solo di *sapiens* ma dell'uomo fossile e del processo di antropogenesi, un**

approccio ecologico, aperto e relazionale capace di restituire la consistenza materica e ibrida del rapporto tra umano e non-umano.

Un paradigma di questo tipo permette di contestare e contrastare qualsiasi genere di tassonomia fortemente gerarchica e specista partendo proprio da un'analisi critica e da una descrizione non-lineare e non-progressiva della costellazione "uomo", valutando le forme di intelligenza umana, comparse nel percorso evolutivo del genere *homo*, su di uno stesso piano di validità ed efficacia interspecifica; consentirebbe inoltre di promuovere il principio secondo cui alla base di umanità diverse che inaugurano esperienze umane differenti (e viceversa, inseguendo l'approccio enattivo circolare che coinvolge azione e conoscenza) stanno diversi *accoppiamenti strutturali* (Varela & co. 1992) con il proprio ambiente, in cui emergono occasioni eterogenee di ibridazione con la materia. Si potrebbe così, inoltre, rinegoziare la valenza della performatività cognitiva umana in termini di *deriva intelligente* piuttosto che come sviluppo sempre più avanzato e complesso (e parlare quindi, usando il plurale, di *intelligenze* umane), proponendo di ricostruire il processo di antropogenesi a partire da una dinamica proscrittiva piuttosto che a partire da una logica prescrittiva. Il concetto di deriva intelligente, riprendendo quello di *deriva naturale* proposto da Maturana e Varela (Maturana e Varela 1984), non guarda all'evoluzione bio-culturale in termini di ottimizzazione (soprattutto computazionale, aggiungo) ma, bensì, di variabilità e vivibilità, cioè di sopravvivenza e riproduzione. A tale dinamica si potrebbe poi ricondurre la diversità culturale e comportamentale del genere umano mantenendola a riparo dal riduzionismo encefalocentrico (molto di moda), e dalla fuorviante idea, ancora piuttosto diffusa, di una "progressio ad meliora" dell'evoluzione.

Oggi, a differenza di un passato molto recente, l'atteggiamento nei confronti delle altre specie umane sta lentamente mutando ma resta diffusa l'inclinazione a riconoscere in *sapiens* il protagonista di un notevole balzo in avanti e rivoluzionario sul piano culturale e operativo, a fronte, invece, di una sua mutazione anatomico-funzionale estremamente più timida e contenuta (non ci sono spuntate le branchie o un terzo piede rispetto ad *h. habilis*). Esseri ancestrali e scimmieschi, primitivi e cavernicoli dai tratti bestiali: l'umanità dei nostri parenti più prossimi è sancita dal vincolo genetico ma ridimensionata o ritrattata, contestata, sul piano etologico e performativo; intrappolata, a seconda della specie, in attimi diversi della lunga e oscura notte tra il tramonto dell'animalesco e l'alba dell'umano. Racconta Leroi-Gourhan:

L'immagine dell'uomo, alla fine del secolo XIX, quando la preistoria come svago di dilettanti è al culmine, quando i primi crani dell'uomo di Neanderthal e del Pitecantropo spuntano dalla terra, è quella dell'antenato scimmiesco perfezionatosi a poco a poco nel corso delle età. Questa immagine completa in maniera ideale quella del secolo XVIII, quando si osava vedere in noi altro che dei prossimi cugini primati.

(Leroi-Gohuran 1977, p13)

Un immaginario iconografico che ancora oggi prende forma nelle scuole di ogni ordine e grado e che sopravvive anche in alcuni ambienti accademici. Viene ancora proposta la nota rappresentazione in sequenza che inizia con la scimmia appoggiata sulle nocche e che man mano conquista la posizione eretta e i tratti “definitivamente” umani rendendo così l'idea erronea che ad una unica specie originaria ne sia succeduta un'altra sempre più evoluta lungo un cammino teleologico verso il progresso, tacendo così piccoli dettagli quali il fatto che più specie sono state, in alcuni periodi, coeve le une con le altre.

La lenta separazione e il progressivo allontanamento dall'animalità, ovviamente, non si sono mai verificate, anzi, è avvenuto esattamente il contrario: il genere *homo* ha conosciuto nella sua evoluzione forme distintive e modalità differenti di contaminazione, commistione, avvicinamento ed ibridazione con l'alterità eterospecifica. Le modalità e le tipologie di relazione consumate tra umano e non-umano non ci rendono animali superiori o particolarmente speciali nel panorama naturale. Non è c'è nessuna vena di misantropia nell'affermarlo, nessuna volontà di voler screditare e annichilire le potenzialità di *sapiens* o di negare e annullare la palese diversità che ci distingue da un rettile. Si tratta, piuttosto, di riconoscere i caratteri operativi di tale diversità e valorizzarli come peculiari ed efficaci esplosioni di creatività, come espressioni dirette della deriva intelligente che emerge nella riapertura delle possibilità inaugurata dal processo evolutivo. Corpi eterogenei veicolano esperienze ed ibridazioni particolari che inaugurano specifiche performatività. I partner ibridativi sono mutati nel processo di ominazione così come il tipo di congiunzione intrapreso da *homo* con essi. Questa “deriva” consiste in una esplorazione delle possibilità a partire dai vincoli biologici filogenetici ricondizionati a livello epigenetico dall'esperienza ontogenetica. La “fuga dalla specializzazione”, cioè quella strategia che sfrutta la plasticità adattiva derivante dall'im maturità neotenica del sistema, lungi da rendere *homo* un animale incompleto o superiore, è andata elasticizzando e lubrificando la sua apertura sistemica diversificando le occasioni e le combinazioni di ibridazione. Devono aver rappresentato un'opportunità di notevole impulso le straordinarie imprese migratorie iniziate con *homo*

erectus, ad oggi la specie umana più longeva¹, che risalgono ad un periodo compreso tra 1.8 e 1.3 milioni di anni fa: è l'ipotesi Out of Africa I a cui segue, circa 200.000 anni fa, una seconda uscita ad opera, questa volta, della nostra specie e denominata Out of Africa II. La colonizzazione del pianeta conoscerà molto più tardi la sua massima espansione ed unicamente con *sapiens* raggiungerà le coste australiane (circa 50.000 anni fa) e il continente americano (circa 20.000 anni fa) almeno stando agli attuali ritrovamenti disponibili. Ci siamo spostati molto e spesso, seguendo, forse, le rotte dei grandi erbivori e dei loro predatori; facendo con tutta probabilità esperienza di climi, habitat e partner ibridativi diversi, mettendo così alla prova il nostro patrimonio filogenetico e la nostra ontogenesi. I dati provenienti dalla ricostruzione paleoantropologica delle ondate migratorie (tema decisamente attuale che evidentemente viene letto con poca memoria storica e preistorica) ci aiutano a comprendere come il nostro genere, pur avendo probabilmente origine africana, abbia trovato proprio nei nuovi ambienti, europei ed asiatici, occasione di nuove ibridazioni ed evoluzioni frutto di nuovi dialoghi e relazioni con nuove materialità. Indagare il rapporto *homo-res* è quindi una priorità reale e assoluta così come è un priorità reale e assoluta riformulare il ruolo e le responsabilità del partner non-umano all'interno di tale rapporto.

Quanto e cosa c'è di umano nelle cose? Cosa e quanto c'è delle cose nell'umano?

Le storie che compongono ciò che chiamiamo genericamente "evoluzione umana" raccontano il casuale manifestarsi non-lineare di differenti declinazioni del genere *homo* che possiamo far risalire a diverse occasioni e capacità di ibridazione con la realtà di cui hanno fatto parte. Le testimonianze più abbondanti di una infinitesima parte di queste relazioni sono documentate, in archeologia, indirettamente dai reperti anatomici e direttamente dai ritrovamenti di industria litica o di manufatti riconducibili alla produzione di cultura materiale. Anche in assenza di resti ossei, la scoperta di una scheggia di selce, evidentemente ricavata da un nucleo lavorato, è sufficiente a farci supporre la presenza in situ di frequentazione e attività umana in un dato periodo.

Ciò che consideriamo "umano" dunque è sicuramente riconducibile ad una specifica morfologia, alle proprietà anatomico-strutturali di un corpo biologico, animale e, simultaneamente, sembra tuttavia capace di contaminare ed estendersi oltre quel corpo e quella biologia. Secondo la prospettiva umanista, però, questa estensione e questa contaminazione si sono sempre e solo mosse in un' unica direzione: dall'uomo verso la pietra (in questo esempio), stabilendo una sorta di "passaggio di essenza" unidirezionale mediante

¹ La stima attuale calcola che *Homo erectus* (denominato *ergaster* all'interno del continente africano), sia sopravvissuto per circa un periodo compreso tra 1,9 e 0,07 milioni di anni.

cui la pietra si “umanizza” nel senso che, divenendo *artificium*, non solo perde la sua *naturalitas* ma partecipa anche dell'essenza umana tanto da farne formalmente le veci in sua assenza. All'imporsi della mano e della coscienza sulla materia inerte e rimessa, si unisce quella dello “spirito” dell'uomo che crea addomesticando la realtà. La materia, manipolata e perturbata dall'umano, vede ritrattata la propria intimità ontologica e subisce una metamorfosi che sembra coinvolgere lei sola. La sua morfologia viene evidentemente modificata, riplasmata secondo quelli che appaiono come desideri, modelli “interni” di una mente proiettati all'“esterno” tramite l'occhio e agiti per mezzo della mano capace. Ma la materia non è un oggetto muto attraversato e passivamente violato dal dinamismo del soggetto umano e quella mente, che altro non può essere se non incarnata, è anzi a sua volta intimamente toccata e contaminata: la sua configurazione morfo-ontologica viene profondamente modificata dalla relazione con la pietra, partner attivo, agente-agito, nella congiunzione con *homo*. Illuminante a questo proposito è la proposta avanzata dalla Material Engagement Theory, teoria formalizzata dall'archeologo cognitivo Lambros Malafouris:

Material culture is not merely the backdrop against which human cognition takes shape. Things mediate, actively shape, and constitute our ways of being in the world and of making sense of the world. Things also bring people together and provide channels of interaction. Things envelop our minds. They become us.

(Malafouris 2013, p44)

Nella congiunzione con la materia non c'è alcun passaggio di essenze (né di “spirito”, ovviamente), ma piuttosto una vera metamorfosi, un'ibridazione materica in virtù di una relazione discreta e generativa, da cui i termini coinvolti co-emergono. La distanza tra noi e le cose è racchiusa nell'illusione prospettica di un corpo centro di proiezione del mondo. Nella schizofrenica vibrazione tra proiezioni di allontanamento *da* (effetto dell'antropocentrismo) e di avvicinamento *a* (effetto dell'antropomorfismo) questo primate rimane come sospeso tra lo sperimentare una realtà di cui fa irrimediabilmente parte ma che, allo stesso tempo, percepisce come separata, e l'agire in essa e su di essa assecondando tale sperimentazione: abitando cioè un cosmo di *altro da* e di *altro simile a*. Riconoscersi invece come *altro con* è, hic et nunc, un esercizio filosofico e uno sforzo epistemologico (in altri contesti umani altre cosmologie rendono il tutto più fisiologico) utile e necessario per (ri)pensare e (ri)costruire il nostro processo evolutivo. Il caso della pietra vuole ribadire la consistenza materiale piuttosto che rappresentativa del pensiero e quindi dell'azione (potremmo dire con Varela (Varela & co. 1992): consistenza “enattiva”) ma essere anche un esempio di quell'apertura operativa e

performativa che è capace di inaugurare la prospettiva postumanista. Una siffatta considerazione, decisamente contro intuitiva, permette di rideclinare le parti della relazione umano-non-umano, di ridistribuire le “responsabilità” all’interno del rapporto descrivendo una dinamica non più unidirezionale e verticale ma bidirezionale ed orizzontale, consente, in fine, di riformulare i termini dell’azione e quindi anche del pensiero (dell’*enazione*): l’ibridazione onto-epistemologica precede, accompagna e simultaneamente segue lo strumento tecnologico, la pietra e l’uomo, co-emerge a partire da, in virtù di e in conseguenza della relazione tra le parti coinvolte. Da qui nasce il rifiuto di concepire il pensiero come frutto partenogenetico, confinato all’interno dell’organismo, e la proposta di descriverlo come distribuito piuttosto che localizzato, partendo dalla consapevolezza che il nostro, come qualsiasi altro corpo, è immerso in un mare di materialità, coinvolto in un dialogo vitale e incessante, relazionale ed ecologico, con essa. Da qui nasce la necessità di decentrare lo sguardo dall’ottica bio-moto-centrica ripensando l’azione oltre il movimento, di esplorarne le declinazioni al di là dei domini zoomorfi per noi più immediati, intuitivi e facili da riconoscere. Quella che potrebbe sembrare una momentanea *«fuga oltre i domini percettivi e interpretativi di pertinenza»* (Marchesini 2001, p165) ha in realtà i tratti di un’esperienza, di uno sperimentare i predicati dell’altro con e attraverso l’alterità. Non si tratta neppure di ridimensionare la peculiarità e l’efficacia del dialogo umano con il non-umano negando la specificità di tali domini o di tratteggiare banalmente la materialità inerte con caratteri esclusivamente antropomorfi personificandola, imponendole proprietà tipiche dei sistemi biotici, costringendola entro domini operazionali e performativi che non le appartengono e tipici, invece, del mondo del vivente. In questo particolare esempio la pietra agisce attraverso la sua inerzia e anche quando mossa è il suo essere inerte che viene tirato in ballo ed è proprio a partire da questa azione che affiorano, si manifestano, quelle che noi chiamiamo le sue *qualità*, quelle che ai nostri occhi risultano essere delle *proprietà*.

Riformulare i ruoli e le responsabilità all’interno del rapporto tra umano e non-umano significa non pensare la durezza o la duttilità come possibili espressioni, appunto, di proprietà intrinseche alla pietra o considerare la raffigurazione artistica di un rinoceronte in una sporgenza all’interno della grotta di Chauvet come la rappresentazione di una proprietà estetica, di un contenuto figurativo proprio dell’uomo: in entrambi i casi ci troviamo di fronte a processi, a partecipazioni dinamiche più che a proprietà statiche, partecipazioni pluricomposite, emergenti e co-determinantesi che caratterizzano una data relazione (che è sempre accompagnata, contemporaneamente, da altre relazioni). Una scheggia di selce sarà

tagliente nella misura in cui verrà impiegata in un determinato modo e nella misura in cui incontrerà una determinata superficie; il rinoceronte prenderà forma in virtù della favorevole configurazione della parete e della persistenza del carbone con cui viene tracciato. Non ha senso considerare la tagliente come una proprietà esclusiva della scheggia ed essa come il prodotto esclusivo della pietra da cui viene ricavata così come non ha senso considerare un'opera d'arte come esclusiva espressione di una proprietà estetico-simbolica e come prodotto esclusivamente umano. Quella scheggia e quella raffigurazione prima che eventi sono processi emergenti corali e complessi, metamorfosi scaturite da un rapporto tra eterogeneità in relazione, sono una congiunzione puntuale e discreta non tra unità statiche e verticali, intrappolate e confinate in un presente di coerenza e percettibilità, ma tra differenze dinamiche, orizzontali e in costante divenire. La nostra evoluzione è dipesa e dipende da queste relazioni e queste differenze: tutto attorno a noi invita al dialogo ed è espressione di una partecipazione², di un rapporto di commistione, di simbiosi o di ripugnanza e avversione, di violenza anche, nei confronti della diversità.

Alla luce di queste premesse epistemologiche la paleoantropologia può interpretare il record archeologico con altri occhi ricostruendo e raccontando l'antropogenesi in termini nuovi, ecologici e relazionali, dando un senso diverso, nel passato come nel presente (e nel futuro), al processo evolutivo umano restituendoci un'umanità fossile e contemporanea che è, ed è sempre stata, post-umana.

² L'utilizzo della parola "partecipazione" è un esplicito riferimento alla "legge di partecipazione" di Lévy-Bruhl (Lévy-Bruhl, 1981) che esprime quella predisposizione al "sentire" tipica, secondo l'etnologo francese, del primitivo il quale non avrebbe accesso a quel pensiero logico, colto e riflessivo proprio, invece, dell'uomo occidentale. Lévy-Bruhl riconduce questa predisposizione ai dettami di una mente primitiva che considera pre-logica poiché incline a confondere domini per noi statici e separati (come quelli del soggetto e dell'oggetto, del naturale e del soprannaturale, del sogno e della veglia per esempio) interpretandoli come decisamente più fluidi e dinamici, "partecipanti" (per l'appunto) di una dimensione composta dalla sovrapposizione di tali domini. Riprendendo quindi il concetto di partecipazione vorrei discostarmi dalla dicotomia Lévy-Bruhliana occidentale/primitivo, noi/loro, logico/pre-logico non già per ricondurre e ridurre la partecipazione ad un pensiero panumano unico di tipo cartesiano, razionale, individualista e autoreferenziale ma per esaltare, invece, l'intima reciprocità e correlazione esistente tra emozione e ragione (a questo proposito illuminanti sono i lavori del neurobiologo Antonio Damasio), un sentire plurale, intuitivo ma decisamente corporeo, estroverso ed empatico, un sentimento incarnato, materico ed inesorabilmente eteroreferenziale che ha nell'immanenza e nella prassi le sue caratteristiche principali: più che pre-logico, infatti, lo definirei allo-prassico. La peculiarità di tale partecipazione e di questo sentire è il fatto che non dipenda necessariamente da un sistema nervoso centrale ma che da esso, semmai, possa essere caratterizzato.

Fito-relazioni: primi boccioli di una paleoantropologia post-umana. (seconda parte)

Nella prima parte di questo articolo sono state presentate quelle premesse epistemologiche neomaterialiste, ecologiche e relazionali a partire dalle quali introdurre una svolta postumanista negli studi paleoantropologici. Un simile cambio di approccio incoraggia una differente lettura del rapporto *homo-res* reificato in quei reperti archeologici forieri di preistoriche relazioni antropiche. A questo proposito se le “pietre”, e quindi l’industria litica, sono uno dei simboli più abbondanti e più popolari associati al paleolitico assieme alle spettacolari pitture rupestri zoomorfe delle grotte europee, c’è poi, tra le file del non-umano, un protagonista altrettanto mite e silenzioso che è rimasto misconosciuto e bistrattato dagli studi sulla preistoria antecedente il neolitico: si tratta delle **piante**. Erbe, radici, cortecce, foglie, fiori, frutti, semi e alghe hanno sempre fatto parte della dieta degli ominini e, in quanto primati, abbiamo un passato piuttosto lungo da frugivori ed erbivori. Il rapporto con il regno vegetale è quindi un rapporto antico e profondo, fin troppo fisiologico e ordinario, tanto forse da risultare scontato e non degno di particolare rilievo. Per quel che concerne l’indagine paleoantropologica questa *plant insensitivity*³ ha come causa principale la rarità di fito-reperti su cui lavorare, situazione riconducibile alla fragilità del materiale organico che fossilizza e si conserva in condizioni ambientali estremamente particolari. A ciò si aggiunga il fatto che la ricerca scientifica ha convogliato molte delle sue energie e risorse verso il processo di encefalizzazione che, manifestandosi nel percorso di ominazione mediante il graduale aumento della capacità cranica e quindi della massa cerebrale, ha contribuito a rafforzare implicitamente e involontariamente la costruzione di un immaginario lineare⁴ e progressivo

³ Fenomeno che non coincide esattamente con quella *plant blindness* teorizzata da J.H. Wandersee e E.E. Schussler nel 1998, ovvero una sorta di “ciecità” cultural-cognitiva che comporta: “[...]the inability to see or notice the plants in one’s own environment, leading to: a) the inability to recognize the importance of plants in the biosphere, and in human affairs; b) the inability to appreciate the aesthetic and unique biological features of the life forms belonging to the Plant Kingdom; and c) the misguided, anthropocentric ranking to the erroneous conclusion that they are unworthy of human consideration” (Wandersee e Schussler 1998). Con *plant insensitivity* mi riferisco alla diffusa insensibilità riservata, in ambiti socio-culturali industrializzati e in contesti urbani (ma non solo), al mondo vegetale e per “insensibilità” mi riferisco in particolare: 1) alla totale oggettivazione delle piante che vengono così private dello status di soggetto e relegate entro domini performativi connotati da staticità, passività e subordinazione; 2) alla discriminazione, di antica origine nella nostra cultura, che le percepisce come esseri viventi di classe “inferiore” rispetto ai rappresentanti del regno animale. Più dettagliatamente per quel che riguarda l’ambiente scientifico, invece, mi rivolgo: 3) all’insensibilità epistemologica con la quale, in virtù delle precedenti osservazioni, vengono considerati importanza e ruolo del regno vegetale all’interno della dimensione antropica da settori di ricerca come l’archeologia e l’antropologia.

⁴ Oggi, specialmente dopo l’applicazione della teoria degli “equilibri punteggiati” elaborata dal paleontologo Stephen J. Gould, nessun paleoantropologo adotterebbe e sosterebbe una descrizione lineare dell’evoluzione del genere *homo*. Al posto della metafora della linea o della freccia viene utilizzata quella del “cespuglio” evolutivo.

della nostra evoluzione: un cervello sempre più grande e sempre più avanzato sarebbe stato il fattore chiave di speciazione, l'organo le cui caratteristiche morfologiche e computazionali avrebbero guidato l'uomo verso una nuova condizione al di là del dominio animale. Un simile portentoso congegno e il suo corretto funzionamento comportano un dispendio energetico piuttosto elevato che solo un certo tipo di dieta, particolarmente ricca in calorie poteva garantire. Qualcosa d'altro, oltre alla capacità di costruire e utilizzare strumenti, doveva poter spiegare il distacco performativo e comportamentale ominino rispetto ai cugini ominidi. I numerosi ritrovamenti di industria litica, per lo più impiegata per macellare tessuti e per estrarre il midollo frantumando le ossa di carcasse animali abbandonate dai grandi predatori, hanno fatto strada ad un immaginario preistorico in cui l'introduzione di quantità sempre maggiori di questo genere di alimenti (specialmente dopo la scoperta del fuoco e la conseguente cottura del cibo), quindi di proteine nobili, sia stato il vero promotore della nostra evoluzione. Da semplici mammiferi spazzini, mutazione dopo mutazione, si è arrivati fino all'idea di un *homo* che da preda diviene cacciatore e grande consumatore di carne. L'uomo di Neanderthal è stato per anni dipinto come un essere brutto e primitivo, lo stereotipo del cavernicolo per eccellenza, espressione di un umanità soprattutto dedicata all'attività venatoria e dalla dieta prevalentemente carnivora.

In che modo allora il regno vegetale ha accompagnato l'evoluzione del genere *homo*? Quanto e cosa c'è delle piante nell'umano?

Oggi, dopo anni di studi mirati, di ricerche etnobotaniche sulle pratiche dei cacciatori-raccoglitori (*sapiens*) e archeobotaniche sul record fitofossile disponibile, questi immaginari cominciano a incrinarsi e ad essere messi seriamente in discussione. Si fanno largo teorie alternative che rivalutano il contributo di alimenti di origine vegetale quali tuberi, semi e radici che sarebbero rimasti presenti con costanza e abbondanza nella dieta dei vari rappresentanti del genere umano in quantità tali da supportare le nuove esigenze fisiologiche o quanto meno sufficienti perché un apporto anche minimo di proteine animali potesse fare la differenza. Settori specialistici come la **palinologia** (ovvero la disciplina che studia il fito-materiale microscopico come pollini e spore) riescono in parte a compensare la carenza di macroreperti vegetali, che come già detto, sono decisamente rari. Esistono poi alcuni ritrovamenti piuttosto noti anche tra i non addetti ai lavori poiché capaci di eccitare la curiosità del grande pubblico facendo leva sul lato più voyeuristico e vanesio di *sapiens*: quello cioè fomentato e appagato dal ritrovare o scoprire comportamenti che considerava

Nonostante ciò nell'immaginario collettivo è ancora ampiamente diffusa e sicuramente predomina la vecchia semplificazione lineare.

tipicamente ed esclusivamente suoi, nell'eterospecifico. Ne sono un esempio i resti della grotta di Shanidar, Iraq settentrionale, in cui vennero rinvenuti scheletri neanderthaliani risalenti a 60.000 anni fa che sembrerebbero essere stati oggetto di una vera e propria inumazione come dimostra la disposizione dei corpi all'interno di uno spazio circolare composto da alcune pietre⁵. L'analisi palinimetrica ha rivelato la presenza di alcune piante dai fiori vivaci, probabilmente utilizzate come giaciglio su cui adagiare il defunto e appartenenti ai seguenti generi: *Centaurea solstitialis* L. (Fiordaliso, Asteraceae); *Ephedra altissima* (Efedra, Ephedraceae); *Achillea* sp. (Millefoglie, Asteraceae); *Althea* sp. (Malva, Malvaceae); *Muscari* sp. (Giacinto, Liliaceae/Hyacinthiaceae); *Senecio* sp. (Senecione, Asteraceae). Queste piante sono note per le loro proprietà medicinali e ancora oggi fanno parte della farmacopea tradizionale di quella regione irachena alimentando l'ipotesi che rientrassero con scopi analoghi all'interno della cultura neanderthaliana di Shanidar. Ecco allora che la presenza di fitoreperti apre sentieri alternativi di discussione e suggerisce sguardi nuovi al genere di relazioni intessute da *homo* con l'ambiente di cui faceva parte andando oltre lo stereotipo del cavernicolo-cacciatore. Questo cambio di prospettiva è sicuramente positivo e rappresenta già una prima sacca di resistenza alla *plant insensitivity* che domina da tempo il panorama paleoantropologico, tuttavia non riesce a preservarsi dal riduzionismo encefalocentrico e dal "mito del cervello" ma, soprattutto, non riesce a uscire dal riduzionismo energetico riservato al termine non-umano della relazione, sia esso di origine vegetale, animale o litico. Il grosso limite di questo lodevole sforzo in favore delle piante è proprio il ridurle a mero bacino di risorse energetiche e di materie prime di natura chimico-fisica. **Radici, semi, fiori, foglie e legnami non sono altro che "contenitori", fonti di calorie, di principi attivi e di fibre per la realizzazione di industria culturale, oggetti passivi a disposizione delle necessità antropiche, strumenti e carburante per alimentare la macchina umana.**

Nell'ottica di un approccio paleoantropologico pos-tumanista questi partner vengono profondamente ripensati e radicalmente rideclinati. È indispensabile considerare l'incontro e la contaminazione dei corpi sul piano chimico, su quello fisico ed epistemologico, quindi su quello socio-culturale, guardando a ciò che emerge e a come i risultati di tale rapporto influenzino a loro volta il rapporto stesso. I vegetali divengono, così intesi, un partner degno di nota e di particolare attenzione: le loro fibre, le proteine e i loro carboidrati, i loro corpi non

⁵ Cfr. Solecky 1963. Per un'interpretazione alternativa di ciò che è stato rinvenuto a Shanidar si veda l'ipotesi dello studioso Jeffrey Sommer (Sommer 1999) il quale ha dimostrato che insetti come le formiche sono soliti realizzare riserve di polline molto simili a quelle rinvenute nella presunta tomba ma, soprattutto, che la loro presenza potrebbe essere da attribuire ad un roditore, il gerbil persiano (*Meriones persicus*), che accumula nelle tane, trovate anche in grotta, semi e fiori.

sono semplice materia o energia da manipolare e consumare ma sono elementi strutturali della nostra consistenza, parte attiva e partecipe di un'umanità decisamente mostruosa. Il rapporto di ibridazione coinvolge le piante le quali contribuiscono dinamicamente attraverso diversi canali, siano essi chimici o fisici, ai processi di antropogenesi. Generalmente si parla della flora, come già accennato, in termini di energia primaria, ad esempio, in qualità di nutrimento o di combustibile; come bacino di materie prime a scopo terapeutico, tecnologico o estetico; come mezzo di orientamento. I vegetali sono stati e sono tutt'ora ampiamente ricercati e impiegati per scopi biologici e culturali come dimostrato da testimonianze archeologiche che ci raccontano di un rapporto intimo e intenso già nel paleolitico. Come accennato in precedenza permane tuttavia una narrazione di tali racconti che predilige un'interpretazione di stampo umanista. Le piante allora sono *utilizzate*, da esse *ricaviamo* qualcosa, le *trasformiamo* in qualcosa d'altro e di prettamente umano, le sradichiamo dalla loro condizione per nutrire, costruire, adornare la nostra. La flora-contenitore e bacino di risorse subisce così quel passaggio di status da un dominio di pertinenza a un altro. Invece che riconoscere la co-emergenza ibrida di tale status, di evidenziare la tensione relazionale che abita quei corpi in rapporto tra loro, si insiste in una descrizione dicotomica ed essenzialista, si preferisce delineare una dinamica verticale e mono-direzionale in cui enti separati e autonomi sono ora dominatori ora dominati, ora sfruttatori ora sfruttati. Rigettare una simile dialettica di prevaricazione del soggetto (umano) sull'oggetto (non-umano) non è un gesto di compassionevole misericordia nei confronti del diverso e dell'alieno; non coincide con una politica dell'accoglienza dell'altro e un'etica paternalistica di tutela e protezione del più debole in cui un animale superiore si fa carico di eterospecifici inferiori e misconosciuti (il diverso) o, addirittura, di eterogenerici ancora più indifesi e incompresi (l'alieno). La relazione tra umano e non-umano non si esaurisce in un'elemosina ontologica elargita da un essere ultrapotente nei confronti di un'alterità ipopotente o impotente. Il rapporto tra materialità è un processo di congiunzione tra potenze qualitativamente e quantitativamente eterogenee, un'incontro che è anche uno scambio non necessariamente equo, non necessariamente non violento. Volgere l'attenzione al mondo delle piante potrebbe sembrare l'ennesima, stravagante, proposta di sensibilizzazione verso una categoria debole e generalmente sottovalutata, emarginata quando non totalmente ignorata ed esclusa. Prendendo ad esempio il caso italiano, se gli animali (specialmente i PET) e lo spettro di relazioni che con essi possiamo o non possiamo intraprendere sembrano godere di una considerazione crescente dal punto di vista sociale e giuridico, non si può dire lo stesso delle piante. Certamente non sono del tutto trascurate,

almeno dal diritto: esiste, per esempio, una tabella nazionale influenzata anche da normative internazionali recepite dalla nostra legislatura redatta dal Ministero dell'Ambiente in cui sono annoverate le specie vegetali protette e quindi tutelate; esiste anche un'altra tabella, realizzata questa volta dal Ministero della Salute, in cui altre piante vengono esplicitamente dichiarate illegali ed illecito qualsiasi loro coinvolgimento. Nonostante alcune forme di tutela altamente discutibili (per esempio certi tipi di animalismo e di ambientalismo di matrice neoumanista) e l'assurdità che si cela dietro arroganti provvedimenti che dichiarano un essere vivente, o addirittura anche solo parti di esso, come "illecito" (tanto per rendere l'idea questa tabella annovera tra il proibito almeno sette varietà di piante, tre tipi di semi e 1 tipo di foglie); nonostante attività come il giardinaggio o forme di orticoltura urbana che indubbiamente rappresentano forme di relazionalità "verde" molto intense ed eclettiche, resta tutt'oggi valido il concetto di *plant blindness* coniato da Wandersee e Schussler negli anni novanta per descrivere l'atteggiamento che porta l'occidentale medio a ignorare e squalificare le piante rispetto agli animali⁶. Ma nessun sentimento di "revanscismo vegetale" anima questa scelta di dedicarsi a quell'enorme complesso verde che corrisponde all'99,7% della biomassa del pianeta e che comprende quasi 400 mila specie solamente tra quelle vascolari e attualmente note.

Guardare alla flora è molto più semplicemente un'ulteriore e importante occasione per sottolineare il carattere relazionale e la dimensione ecologica del rapporto tra umano e non-umano evidenziando la consistenza ibrida e promiscua, la configurazione co-emergente e mostruosa, dei *relata*. Ciò che rende particolarmente interessante le piante è la poliedricità di forme, modalità e relazioni in cui le ritroviamo coinvolte nel processo di antropopoiesi: le fibre vegetali sono elementi invasivi e pervasivi (quasi infestanti) della consistenza bioculturale del divenire umano. I Matsès, cacciatori-raccolgitori dell'Amazzonia peruviana, ricavano dalle foglie di palma le spine con le quali adornano il loro viso per assumere l'aspetto del giaguaro imitandone le vibrisse. Dal frutto maturo di una pianta, la *Bixa orellana*, estraggono il pigmento rosso con il quale maculano i loro corpi come quello del felino. Tra i Papua della Nuova Guinea, l'astuccio penico detto *koteka* con il quale gli uomini si coprono i genitali e indicano la propria appartenenza clanica o il proprio status sociale all'interno del

⁶ Recenti ricerche condotte in paesi europei ed extra-europei hanno evidenziato come le politiche di conservazione e valorizzazione ambientale siano influenzate e influenzino a loro volta la ricerca scientifica e i settori di informazione divulgativa (Martin-Lopez et al. 2009, Laycock et al. 2011). Ciò che indirettamente questi studi permettono di constatare è che i progetti che ricevono maggior attenzione e finanziamenti riguardano, generalmente, in misura maggiore gli animali piuttosto che i vegetali (Balding & Williams 2016).

gruppo, sono ricavati da una zucca, la *Lagenaria siceraria*. Le linee e le curve che popolano di fauna preistorica le pareti di Chauvet, Lascaux e Altamira sono state abilmente tracciate utilizzando del carbone così come pigmenti di origine vegetale vengono tutt'ora impiegati con finalità analoghe dagli Aborigeni del Queensland in Australia. I guaritori Ashaninka della valle di Quirishari, Perù, parlano con le piante le quali hanno insegnato con la loro voce allo specialista come servirsi di loro come alleate negli atti di curanderia, tra i Pigmei Baka, Repubblica democratica del Congo, Africa, la *nganga*, figura dedita alla cura e alla divinazione, durante la battuta di caccia raccoglie alcune foglie o cortecce che sfrega tra i suoi palmi fino a quando questi non si appiccicano. In quel momento, il punto in cui le sue mani indicano è quello da seguire per trovare la preda. Gli abiti indossati quotidianamente in Europa come negli Stati Uniti sono composti, in proporzioni variabili, prevalentemente da cotone (*Gossypium barbadense*).

Questi esempi etnografici, appositamente riportati come farebbe un qualsiasi testo di etnobotanica, possono essere un punto di partenza utile per ripensare il processo di antropopoiesi semplicemente come un processo non esclusivamente umano e per riformulare in esso il ruolo e le responsabilità del partner vegetale. Non si tratta di un processo di completamento o di compensazione come ipotizzato in passato da certa antropologia filosofica, ma di vera e propria ibridazione e metamorfosi che nel genere umano ha risposto e risponde a determinate dinamiche e comprende determinati limiti e particolarità così come in altri casi, biotici ed abiotici, ne comprenderà altre. La partecipazione della pianta, il suo coinvolgimento materiale nel *continuum* naturale-culturale dell'umano, incarnato e materico, è spesso in quei casi etnografici determinante per l'antropogenesi e sistematicamente presente nei suoi rituali come nella quotidianità. Una genesi mostruosa, altamente spuria e che non avviene in sequenza ma simultaneamente e consustanzialmente: foglie di una palma che metamorfizzano nelle vibrisse di un giaguaro, di uomini-giaguaro, Matsés. Parti di una pianta che divengono parti di un animale che divengono parti di un altro animale ancora il quale è anche quell'animale e quella pianta.

Considerare l'alterità non-umana con la quale ci rapportiamo non come una protesi autonoma e separata di e per un corpo ma come corpi relazionali ed eterogenei coinvolti in una'intima congiunzione, prevede un esercizio di ecologia contro-intuitivo che tenta di contrastare le indicazioni di una logica cartesiana antropocentrata. Tale logica tende ad appiattire ed antropomorfizzare le differenze attraverso un perverso gioco dialettico di specchi e di riflessi in cui l'altro partecipa in qualità di catalizzatore polarizzante di contrasti, un negativo

omogeneo in cui può risaltare ed emergere, in positivo, l'*anthropos*. Si tratta senza dubbio di uno sforzo e di un tentativo: un esperimento di empatia. Un sforzo che non è uno sforzo mentale metaforico di riflessione, quindi di traslazione del medesimo, di dislocazione di modelli originali statici e indipendenti come avviene appunto nel riflettere dello specchio ma uno sforzo di diffrazione, cioè atto a cogliere modelli di differenze e soprattutto come queste co-emergano a partire dalle relazioni in cui sono coinvolte (Haraway 1992, Barad 2007). Uno sforzo, in altre parole, che restituisce una realtà composta da ibride materialità immanenti piuttosto che da pure essenze iperuraniche. Il concatenamento di divergenze che mette in rapporto l'inerzia della pietra con l'essere sessile della pianta e con l'essere vagile dell'animale segna la configurazione del processo relazionale tra differenze in divenire a partire dal quale emerge l'ibridazione. I vegetali, esattamente come i minerali, proprio in virtù della loro predisposizione all'incontro e per l'estrema disponibilità alla relazione (non per questo esente da rischi e pericoli, anzi) sono stati e sono fortissimi attrattori, partner inebrianti e magnetici. Questa fondamentale differenza strategica tra stasi e moto che sembrerebbe essere un segno di profondo distanziamento (e per certi versi lo è) si rivela invece proprio quell'elemento di reciproca congiunzione. Come già accennato la caratteristica principe di questa relazione è la sua bi-direzionalità, ovvero la partecipazione attiva di entrambi i termini all'interno del rapporto umano e non-umano. Questa partecipazione può produrre o essere ricercata esplicitamente per ottenere dei vantaggi o dei benefici. Se il caso della pietra e della materia abiotica, ovviamente, si autoesclude (la pietra, rispetto ad un organismo che necessita di respirare, nutrirsi, riprodursi e così via, non ha esigenze di sopravvivenza. Questo, però, non significa che sia esclusa dai processi di metamorfosi e del divenire) potrebbero sembrare non altrettanto evidenti i vantaggi e i benefici ricercati da una pianta nel suo relazionarsi con il regno animale. Per fare solo qualche esempio tra i più noti basti ricordare il fenomeno dell'impollinazione zoogama, ovvero il rapporto tra alcune Gimnosperme e Angiosperme e determinati animali coinvolti nel processo di riproduzione della pianta; la produzione di particolari composti chimici, i principi attivi e nutrienti che sono vere e proprie neuro-golosità capaci di influenzare profondamente l'etologia animale e quindi quella dell'uomo il quale, non solo è sempre stato un abile raccoglitore per la maggior parte della sua storia evolutiva, ma da millenni, vale a dire da quando le piante ci hanno insegnato come coltivarle, si è dimostrato anche un selezionatore e un propagatore davvero efficiente.

Il rapporto di intima commistione e relazionalità di *homo* con il mondo vegetale si fonda su quella stessa enorme differenza, anatomica ed etologica, morfologica e performativa che, da

una parte produce l'illusione di una distanza alienante tale da uniformarsi in uno sfondo omogeneo di inerzia e passività e, dall'altra ci permette di concentrare lo sguardo su ciò che come noi si sposta, su ciò che si muove a velocità percettibili, rendendoci così irrimediabilmente vulnerabili all'*animal appeal*. Questa illusione, nel nostro contesto culturale, ha un'origine molto antica e proprio il paradigma umanista è riuscito nel compito di codificare ed alimentare tale distanza. La possibilità di superare l'ottica antropocentrica non si traduce semplicemente nella volontà di accogliere l'altro, non si chiude in un abbraccio e nel tentativo di umanizzarlo pensandolo alle stregue di un *altro da* o *altro come* noi, ma è la concreta occasione di sentirlo come *altro con* noi. Allargare e redistribuire le responsabilità nel processo di ontogenesi umana oltre l'uomo e compiere questo sforzo epistemologico contro-intuitivo ci permette di ripensare il non-umano e quindi anche i vegetali nei termini di soggettività attive e di riformulare così il ruolo e l'importanza delle piante nell'antropogenesi. Il mondo vegetale è stato ed è un partner fondamentale nell'evoluzione del genere *homo*. La partecipazione e la alacre collaborazione della flora in molti casi si è dimostrata ed è risultata la chiave di volta materica indispensabile per inaugurare quell'ibridazione onto-epistemologica che, comprendendo e coinvolgendo anche strumenti, psicotropicità ed eterospecifici, fa dell'uomo un ente aperto e relazionale, un animale ibrido e mostruoso. C'è molto più delle piante nel genere umano di quanto siamo soliti immaginare e disposti ad accettare. Siamo sempre stati animali post-umani, ma animali dalla consistenza decisamente fitogena.

Nicolò Pasqualini

Bibliografia

BARAD K. (2007), *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham – London: Duke University Press.

- BRAIDOTTI R. (2013), *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- CAFFO L., MARCHESINI R. (2014), *Così parlò il postumano*, Novalogos, Aprilia.
- CAVAZZINI A., GUALANDI A. (2009), a cura di, *Discipline filosofiche (2009-1), Le logiche del vivente*, Quodlibet, Macerata.
- HARAWAY D. (1992), "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. " In *Cultural Studies*, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler, 295-337. New York: Routledge.
- LEROI-GOURHAN A. (1977), *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino.
- LÉVY-BRUHL L. (1981), *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino.
- LEWONTIN R.C. (2002), *Gene, organismo e ambiente*, Laterza, Roma-Bari.
- MALAFOURIS L. (2013), *How things shape the mind. A theory of material engagement*, MIT Press, Cambridge, MA.
- MANCUSO S. (2013), *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze.
- MARCHESINI R. (2002), *Post-human. Verso nuovi modelli di coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2011), *Filosofia postumanista e antispecismo*, in *Liberazioni*, 4. 136.
- (2014), *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano.
- MATURA H., VARELA F. (1984), *El árbol del conocimiento*, Lumen/Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- SOLECKI S.R. (1963), *Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq*, *Science*, vol. 139, pp. 179-193.
- SOMMER D.J. (1999), *The Shanidar IV 'Flower Burial': a Re-evaluation of Neanderthal Burial Ritual*, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 9(1), pp. 127-129.
- TATTERSALL I. (2011), *Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- TOMASELLO M. (2014), *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna.
- VARELA F. J., THOMPSON, E. & ROCH E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

