



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in **Storia dal Medioevo all'Età Contemporanea**

Tesi di Laurea

**«La carne, il sangue e il mito»**

**Uno sguardo sul cannibalismo nella religione e nell'antropologia**

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Sabina Crippa

**Laureanda**

Francesca Aurora Degano

Matricola 836189

**Anno Accademico**

2018 / 2019



# INTRODUZIONE

La questione del cannibalismo rappresenta uno dei punti più oscuri del dibattito antropologico e della presa di coscienza circa i cosiddetti 'limiti dell'umano', i confini estremi della natura della specie. Ammantato di rischio orientalista e razzista, attorniato da fiabe e leggende multiformi, rivestito di una semantica controversa e mobile, ancorché sempre a proprio modo iconica, il fenomeno non è mai stato definito in maniera precisa. Si è giunti al punto di essere consci di una sua possibile non esistenza nel mondo della realtà fattuale, ad esclusione di episodi di tragica emergenza o di fatalità criminale. Non è stato possibile determinare, in assoluta certezza beninteso, l'appartenenza di tali usi e costumi ad una società umana definita che li adoperasse come puntello per la costruzione e l'affermazione della propria identità sociale, religiosa, spirituale, psicologica, economica e politica. Ad ogni conferma non di rado segue una smentita, o una correzione; i testimoni non sono fonti attendibili, espongono fatti a cui non hanno preso parte, oppure forniscono resoconti successivamente ritrattati, determinati da ostilità a livello di clan e di popolo, abbelliti o abbruttiti a seconda del rapporto con l'interprete; la barriera della lingua e della sua

simbologia rende difficile l'appropriazione dei termini e dei costumi e il riscontro con la loro effettiva adesione al vero.

Il cannibalismo rientra quindi a pieno titolo negli argomenti antropologici attualmente meno trattati; o, per meglio dire, assolutamente non trattati al di fuori di singoli esempi all'interno di specifiche sacche disciplinari (economiche, linguistiche, religiose). Vive e si nutre di paradossi; la sua analisi, la valutazione del fatto, la concertazione delle disamine e della loro opportunità si dispiegano in una ritrattazione generale che lo vedono protagonista a livello di analisi di linguaggio o di simbolo, ma non di credenza effettiva o di riscontro concreto. Prendere in considerazione la possibilità di questo 'non-evento', apparentemente mai testimoniato o vissuto dagli interpreti, è cosa attualmente difficile da rendersi. Si tratta quindi di un problema - non problema, di una presenza fantasma che, dopo secoli di dominio incontrastato nella semantica e nel lessico della specie, è andata inabissandosi nelle considerazioni degli studiosi, in quanto portatrice di effetti collaterali determinati da una reputazione negativa oramai vecchia di secoli, e trascinata fino alle soglie del presente prossimo.

La tesi propone la questione della difficoltà interpretativa del fenomeno, facendo propria l'area del discorso che lo rende un accadimento mai effettivamente registrato sulla base dei giusti crismi scientifici ed antropologici. Il primo capitolo si dedica ad approfondire la questione in linea generale, riproponendo il discorso della difficoltà esegetica, antropologia e valutativa del fenomeno; si passa poi ad una disamina linguistica del termine. Se è «cannibale» l'essere umano, l'animale o l'essere vivente in linea generale che si ciba di un proprio simile

(definizione di base, questa, non immediatamente confutabile), la valenza di tale consumo varia a seconda del luogo, del tempo, delle credenze, delle tradizioni; si è passati da una concezione tradizionale che lo rilevava in situazioni culturalmente stabilite, ad un'analisi odierna che lo relega al confine dell'umano, nel settore della follia, del crimine e dell'esclusione sociale totalizzata non arbitraria.<sup>1</sup> Le definizioni cercano di inserirlo in un campo che ne ricomprenda tutte le consonanze e le sfumature, con un effetto di riordino complessivo che consenta di darne una definizione se non precisa, quanto meno il più possibile aderente al concetto dell'alterità. Si analizzano quindi le nozioni relative alla presenza in un contesto, al rapporto con le fonti, al rapporto con il binomio singolo *versus* collettivo, all'accentuazione del fenomeno a livello di appropriazione identitaria (praticare il cannibalismo, oppure rifiutarlo come crimine orrendo, sono due elementi quasi archetipici a fondamento dell'io), alle regole alla base della caccia, della preparazione, della conservazione, del consumo effettivo della carne e della questione complessiva della nutrizione umana come sfera dotata di una propria significativa selettività. Si sottolinea poi la questione relativa alla difficoltà di estraniarsi e di distaccarsi dall'osservazione di un

<sup>1</sup> Basti pensare ai numerosi casi di cronaca degli ultimi decenni che hanno visto la presenza, all'interno di un crimine di sangue, di questo atto estremo. Il voyeurismo e la 'passione' morbosa manifestati nei confronti di questa azione non tolgono vigore al fortissimo, e ovviamente inevitabile, ripudio della pratica, pertinenza di criminali, maniaci ed assassini sanguinari. Più ambigua è la questione che ha riguardato il famoso caso di cannibalismo compiuto da Armin Meiwes in Germania, nel 2001, in cui tale atto sarebbe stato compiuto con il pieno consenso della vittima, quindi almeno apparentemente all'interno di un riconoscimento forse non criminalmente perseguibile; il fatto ha infiammato a lungo il dibattito a livello legislativo, medico e, ovviamente, scandalistico.

fenomeno così culturalmente estremo, che sfida tutte le concrete applicazioni della dottrina antropologica; connotato per giunta da un'appropriazione precedentemente razzista e classificatoria, che complica il quadro complessivo. L'unica soluzione per l'eventuale osservazione e studio di questo fenomeno parrebbe essere l'analisi del singolo caso, tenuta presenta la notoria difficoltà (virtualmente quasi insuperabile) di teorizzare il fenomeno in maniera più diffusa e accertata.

A seguire, la tesi si concentra sull'osservazione dei vari antropologi in relazione al fenomeno, soffermandosi sul caso specifico dell'autore 'simbolo' e alle sue considerazioni in materia: gli antropologi, quindi, più rinomati per le loro scuole di pensiero, e in generale studiosi in grado di rappresentare uno snodo all'interno dell'interpretazione complessiva dei fatti (tenendo sempre presente la ramificazione dell'area degli studi). Macro-aree ben definite distinguono lo scandirsi del discorso, nell'ottica del funzionalismo, del pragmatismo, dell'analisi del temperamento e della personalità, della questione sociale ed economica, del simbolismo: si prendono in considerazione in particolare i pensieri di Tylor, Malinowski, Evans-Pritchard, Mead, Volhard, Arens, Harnes, Harris, Sahlins e Lévi-Strauss. Il cannibalismo attraversa tutte queste sezioni e questi autori, arricchendoli ed arricchendosi di particolari, definizioni, strutture, meccanismi assai diversificati; ponendosi sempre però come problema determinato da caratteristiche comuni, a malapena unificati dal *magnum opus* di Volhard.

Il terzo capitolo della tesi si orienta in direzione più specifica, verso la storia delle religioni e le tematiche da essa affrontate. Se l'osservazione del

fenomeno a livello antropologico si pone come azzardo insolubile e come punto di vista complessivamente non realizzato e non facile a realizzarsi, se la sua percezione a livello di identità si costruisce sempre nell'ottica degli opposti, allora anche la sua presenza in un ambito come quello della disciplina religiosa inevitabilmente comporta una complicazione interna non facilmente scindibile dalle interpretazioni e dalle osservazioni di carattere identitario, volte a individuare dei punti fermi nella storicità e simbologia delle questioni. Queste specifiche osservazioni attraversano alcuni concetti chiave, diversamente partoriti e padroneggiati dagli studiosi dell'ambito: il totemismo (con le problematizzazioni relative alla metamorfosi tra uomo e animale e relativo cannibalismo e auto-cannibalismo, all'organizzazione sociale e familiare, al rapporto con l'ambiente e alla sua resa mediante simbolo, alla problematica della magia e della religione), il sacrificio (nell'ottica religiosa, sociale, politica, come elemento di definizione tra purezza e profanità, come punto di vista 'forte' attraverso il quale osservare la realtà), il rito di passaggio (in qualità di confine dell'essere, come momento di morte e rinascita e di consumo ora realistico, ora immaginario, come eliminazione del passato in favore di un nuovo, più smagliante futuro), l'eucarestia (momento principe del dialogo tra cannibalismo 'brutale' e simbologia religiosa, profonda ambiguità che contraddistingue il rapporto con le forme 'rovesciate' tipiche della blasfemia e della stregoneria, totale alterità del momento eucaristico rispetto alla concretezza dell'umano; addentrandosi nelle ramificazioni in direzione del *mana* e del tabù e nella nascita di zone sacralizzate nella cultura). In questo insieme, il cannibalismo si pone quindi come elemento di definizione dell'identità,

come necessità di evitare un consumo interno tra parti concordi, come momento di costruzione di un essere individuale e collettivo riconosciuto e riconoscibile, come forma di rigetto nei confronti di ciò che non può o non vuole essere assimilato.

Rimane comunque il dubbio circa la possibilità di circoscrivere e studiare effettivamente e attentamente il fenomeno dell'antropofagia. Nella conclusione, si osserva infatti come la questione si sia sempre posta in maniera elastica, riadattabile ai diversi ambiti, mai formalmente e fermamente decisa; come momento dialogico interno alle comunità e all'essere; come punto fermo delle culture, e insieme come interlocutore non sempre riconosciuto, desiderato, ben accolto; come ricettacolo di problematiche e, insieme, di opportunità di studio comunque disponibili, al netto di una complessità non evitabile, parte integrante di uno studio sull'uomo che ne ricomprenda tutte le ambiguità, le varianti e le aporie.

# CAPITOLO PRIMO

## *Il cannibalismo come problema antropologico*

Il dibattito storico e antropologico non di rado si è imbattuto in significazioni scottanti sul fronte della semantica e, insieme, della realtà fattuale: dubbi circa la plausibilità e la verosimiglianza dei fatti, ambiguità circa la determinabilità dei fenomeni analizzati, incertezze nella denominazione degli stessi infiorettano il discorso delle discipline legate alla storia dell'uomo. Il dilatarsi della forbice cronologica e spaziale rende l'analisi complessa; la molteplicità delle testimonianze, spesso contraddittorie o comprensibili semmai agli occhi dei soli contemporanei, il moltiplicarsi dei nomi e la scarsità - per non dire la mancanza - di esemplificazioni risultano ostacoli potenzialmente insormontabili. Si giunge a dubitare della realtà fattuale di dati fenomeni.

È questo il caso, più che esemplare, delle ricerche ruotanti attorno alla sfera del cannibalismo e delle sue accezioni più late: antropofagia, bestialità, degradazione, ritualità, predazione, formazione religiosa, stato primigenio dell'umanità, da un livello di pura abiezione ferina ad un'elevazione ai ranghi del mito e del rito. Fenomeno difficile da circoscrivere, stante la

peculiare diversità di accezioni a cui si presta, e inoltre complesso da ammettere, difficile culturalmente da integrare, quasi impossibile da descrivere, nel concreto (scarsità di esperienze visuali degli osservatori, pressoché totale nullità di contatti diretti) come nell'astratto (data la repulsione, culturalmente connotata e quindi poco relativistica, della maggioranza degli osservatori).<sup>1</sup> Un concetto che si situa allo snodo di una significatività contesa: significante unico per una molteplicità di significati distinti, e forse inesistenti; nozione che si dispiega in una notevole varietà di immagini, in miniature, quadri e xilografie, trattati ed episodi dal gusto romanzesco; referenza concettuale che oscilla tra la *langue* antropologica e la *parole* del singolo interpretante. Da un lato possibile inferenza ad un mondo psichico profondo, primordiale, insondabile; dall'altro elemento che continua a connotare, a livello di potenzialità ed ambiguità, il *limine* dell'umano.

Nel momento del suo utilizzo, all'interno di uno scambio comunque culturalmente connotato, parlare di «cannibalismo» significa dunque inferire un universo di notevole complicazione e non necessaria coerenza, nell'ottica del paradigma della complessità. Antropologicamente ibrido, in un insieme di metodologie e approcci diversi, geograficamente e cronologicamente diffuso, seppur all'interno di precisi confini, il cannibalismo si rivela come

<sup>1</sup> Così scrive il Volhard nell'*Introduzione* del suo testo: «Questa ripugnanza immediata e non bisognosa di alcuna riflessione ha pregiudizialmente impresso il suo sigillo su quasi ogni racconto, descrizione ed indagine intorno al cannibalismo, dato che ognuno si sentiva come costretto a trovare una possibile spiegazione per un costume così contrario alla natura, che tuttavia lasciasse intravedere ancora qualcosa di umano [...]» (E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 21).

un ponte che collega l'ambito dell'umano con la sfera del sovrumano, simbolo e *trait d'union* di natura e cultura.

### *Il cannibalismo: una prima definizione*

«Cannibalismo» è parola di per sé connotata, all'interno di una sfera di significati che offre solo apparentemente una visione denotativa, scevra da qualunque accezione specifica. Il significato più immediato non è in discussione: è cannibale chi si ciba delle carni del proprio simile, a prescindere dalle dinamiche che consentono il realizzarsi di tale atto.<sup>1</sup> A questa descrizione si appaiano una molteplicità di inferenze e correlazioni fondamentalmente inevitabili: il cannibale come barbaro, appartenente ad una cultura incivile in quanto non ancora (e forse mai) civilizzata,<sup>2</sup> persona

<sup>1</sup> Si consideri la comunione, ormai virtualmente inscindibile, tra «cannibalismo» (cibarsi dei propri simili, quindi termine con una valenza ampia, applicabile a tutti i settori della biologia e della zoologia, senza un necessario riferimento alla realtà predatoria umana) e «antropofagia» (cibarsi della carne umana: qualsiasi predatore può essere antropofago, ivi incluso l'uomo; sono antropofaghe le temute tigri mangia-uomini, i leopardi, i leoni e i lupi, protagonisti di episodi storici ammantati di maggiore o minore credibilità). Il cannibale, a livello assoluto, non può non essere antropofago, predatore dell'essere vivente che domina la catena alimentare. La minaccia del divoratore di uomini è quindi rivolta direttamente alla supremazia dell'uomo sulla natura: la bestialità di cui si ammantano spesso le figure dei cannibali, modelli di un primigenio *homo animalis*, portano l'idea di un sostrato rimosso di animalesca vendetta.

<sup>2</sup> Sul fronte del contrasto tra *civilisation* e *civilté*, si veda l'ormai classico testo di N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1982, che affronta tematiche perno di una nuova forma di interpretazione e valutazione del mondo: il cammino della Storia verso la civilizzazione tramite lo svilupparsi delle buone maniere, il controllo degli impulsi, la gestione monopolizzata e centralizzata della violenza.

disturbata, scheggia impazzita della società. Contrariamente alle concezioni più tradizionali, che lo inserivano fortemente nelle dinamiche sociali e pubbliche, il cannibalismo oggi è indice di esclusione dal consorzio umano, è pratica non tollerata e non ammessa. L'attribuzione di un significato ulteriore non è più possibile; di converso, nelle società legate a quest'usanza il cannibalismo equivaleva ad una pratica dotata di una significatività profonda nel sostrato concettuale e pratico delle dinamiche di gruppo.

Esso è dunque un lessema che vive di vita propria, all'interno delle reti semantiche depositate nella sfera cognitiva dell'uomo: semanticità assoluta, nella diversità di accezioni individuate ed attribuite dagli interlocutori. A titolo di indagine, si è voluto perciò osservare come questa parola si dispiegasse all'interno di repertori, in dizionari e vocabolari, come essa sia classificata dagli interpreti e come si presenti descritta a chi si dedica alla ricerca del lemma. L'analisi comprende quindi testi di consultazione comune e opere più specializzate.

«Il termine 'cannibali' (nella forma *caniba* o *canibales*) viene introdotto nella cultura europea da Cristoforo Colombo. Nel giornale di bordo del suo primo viaggio nel Nuovo Mondo (1492-1493), egli riferisce come gli abitanti delle isole Bahamas e di Cuba chiamassero con questo nome i popoli abitanti le piccole Antille, i caribi, che venivano descritti come feroci guerrieri che si cibavano della carne dei loro nemici [...]»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, a.c. di U. Fabietti e F. Remotti, Bologna, Zanichelli, 1997, p. 140 (il lemma occupa complessivamente le pp. 140-142). Manca un riferimento esplicito al significato attribuito dagli indigeni stessi a questi 'cannibali',

Per questioni metodologiche, si è scelto di iniziare da un testo più specifico, allo scopo di presentare un confine alla questione che comprendesse anche le coordinate più ampie del concetto, atte a fungere da metro di paragone. La definizione fornita dal *Dizionario*, qui non riportata in forma integrale, è infatti articolata: seguono riferimenti, a scopo esemplificativo e quindi ovviamente non esaustivi, ad alcuni autori dell'antichità che hanno trattato l'argomento (Erodoto, Strabone, Plinio il Vecchio, Tolomeo) ed una descrizione delle teorie dei vari interpreti, a partire dal principale di essi, Ewald Volhard; si approfondiscono costrutti tradizionali e consolidati dalla disciplina (il cannibalismo come simbolo sociale, idea della morte e della rinascita, teriomorfismo e riti di iniziazione); si forniscono esempi di popoli particolarmente dediti a questo costume (Aztechi, Yanomamo, stirpi indiane

rintracciabile invece - per esempio - nel GDLI: il termine, prima di diventare richiamo definitivo al mondo dei mangia-uomini, insisteva invece sul significato principale di «ardimentoso», quindi dotato di grande forza e coraggio (GDLI - *Grande dizionario della lingua italiana*, a.c. di S. Battaglia, Torino, Utet, 1961-2002, II, 1962-1971, p. 640; corredato da numerosi esempi tratti dalla letteratura italiana). Il medesimo concetto viene presentato anche da Gramsci, seppur in diverso contesto: «Dal non comprendere la storicità dei linguaggi e quindi delle filosofie, delle ideologie e delle opinioni scientifiche consegue la tendenza, che è propria di tutte le forme di pensiero [...] a costruire se stesse come un esperanto o un *volapük* della filosofia e della scienza. Si può dire che si sia perpetuato [...] lo stato d'animo dei popoli primitivi verso gli altri popoli con cui entravano in rapporto. Ogni popolo primitivo chiamava (o chiama) se stesso con una parola che significa anche 'uomo' e gli altri con parole che significano 'muti' o 'balbettanti' (barbari), in quanto non conoscono la 'lingua degli uomini' (ne è venuto il bellissimo paradosso per cui 'cannibale' o mangiatore di uomini significa originalmente - etimologicamente - 'uomo per eccellenza' o 'uomo vero')» (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, II, quad. 11 [XVIII], § <45>, pp. 1466-1467).

e melanesiane). Il testo è specializzato, di non immediata conoscenza per chi non sia eventualmente coinvolto nello studio diretto della disciplina: rivela comunque, nella definizione base, una sincronia con i più diffusi dizionari di lingua. Si nota una consonanza, che prescinde dal livello di specializzazione e complessità: il significato base è quello comunemente riportato, condiviso dalla lingua di tutti i giorni, ripreso dai vocabolari e, concettualmente parlando, non ‘alieno’.

«Cannibale. Nome di alcuni popoli dell’America, che si pascono di carne umana; e, per estensione, dicesi di tutti gli antropofagi. Da *canniba*, parola, con la quale gl’indigeni americani designavano cotal razza di uomini. - Bembo. Stor. 264: ‘Alcune da fieri e crudeli uomini abitate erano, i quali di carne di fanciulli e d’uomini...si pasceano; di femmine non si pasceano; Cannibali detti.’ E figuratam., dicesi cannibale un uomo crudele e feroce; onde cosa od azione da cannibali, per cosa ed azione sommamente crudele»<sup>1</sup>

La definizione del *Vocabolario* parte dagli elementi definenti le ricerche tradizionali, esponendone i concetti: presenta poi un’estensione del termine in senso figurato, in direzione di una sottolineatura delle caratteristiche - ovviamente mostruose - del cannibale. L’evoluzione di tale parola è corredata dall’esempio del primo uso in senso letterario (rinvenibile in un’opera di Pietro Bembo). Nel complesso, si tratta di un insieme

<sup>1</sup> Da *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Firenze, nella Tipografia Galileiana di M. Cellini e c., 1863-1923, II, p. 478 (quinta edizione: nelle precedenti il lemma non compare).

significativo che determina la percezione dei lettori, ed è insieme determinato dall'orizzonte di attese e conoscenze in fase di organizzazione. Per le questioni etimologiche e di definizione, si vedano anche i seguenti lemmi:

«**Cannibale**, s.m., 'antropofago, uomo feroce' (*canabali*: 1494, G. Strozzi; *cannibali*: 1507, Pietro Bembo). **Cannibalismo**, s.m. 'antropofagia, crudeltà' (1881, G. Boccardo). Sp. *canibal*, alter. di *caribal*, a sua volta da *caribe*, parola della lingua dei *Caraibi* (o *Caribi*) che significa 'ardito' e passa poi a denominare il popolo stesso. *Cannibalismo* è il fr. *cannibalisme* (1797)»<sup>1</sup>

«Cannibale [sp. *canibal*, alterazione di *caribal*, a sua volta al caraibico *Karaiba* 'ardito', passato a denominare il popolo stesso - 1494]. A. **s.m.** e **f.** 1. Antropofago 2. (fig.) Persona crudele e spietata B. **agg.** Detto di scrittore italiano degli anni '90 del Novecento che si ispirava al genere *pulp*»<sup>2</sup>

«Cannibalizzare. Tr. Tecn. Riutilizzare una macchina, un apparecchio recuperandone le parti in buono stato come pezzi di ricambio. 2. Per estensione, nel linguaggio giornalistico, assorbire una struttura organizzativa in un'altra: fagocitare un sistema economico consimile. 3. Econ. Assorbire con un prodotto nuovo le quote di mercato relative ad altri prodotti

<sup>1</sup> *DELI - Dizionario etimologico della lingua italiana*, a.c. di M. Cortelazzo e P. Zolli, Bologna, Zanichelli, 2004, p. 205.

<sup>2</sup> *Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, a.c. di M. Cannella e B. Lazzarini, Bologna, Zanichelli, 2017, p. 356.

della stessa azienda. 4. In una campagna promozionale, annullare i profitti con eccessivi sconti»<sup>1</sup>

Si evidenzia come il termine si riferisca sempre all'area umana, escludendo il cannibalismo animale (concetto, profondamente interiorizzato, di cannibalismo come antropofagia), e quindi un'idea di predazione più ampia. Cannibalismo, inoltre, equivale a ferocia e disumanità, appaiato com'è a caratteristiche umane - o presunte tali - profondamente disturbanti («feroce», «crudeltà», «persona spietata»: l'elenco potrebbe continuare tramite la consultazione di altri testi. Interessante, nonché significativa per la scelta semantica, la notazione relativa agli scrittori definiti appunto «cannibali»<sup>2</sup>. Ciò nonostante, non viene trascurata l'oscillazione interna legata all'ambito del cannibale come figura umana dotata di qualità estreme in senso positivo («ardito», abilità guerriera, coraggio, carisma). Si è voluto, infine, inserire un riferimento alle nuove dinamiche del termine, che traslano il divorare in altri settori (economia, giornalismo, pubblicità), indice delle capacità della lingua di diffondere i propri prodotti.

<sup>1</sup> *Supplemento*, diretto da E. Sanguineti, 2004, in *GDLI - Grande dizionario della lingua italiana*, a.c. di S. Battaglia, Torino, Utet, 1961-2002, p. 186. Appaiati ai termini «cannibalico» (approfondito in senso psicanalitico), «cannibalizzato», «cannibalizzazione» (alle pp. 186-187).

<sup>2</sup> Con questo termine, le più recenti storie della letteratura italiana si riferiscono ad un gruppo di scrittori, attivi in particolar modo negli anni Novanta, interessati a proporre nei loro testi una forma di violenza cruda, caricaturale ed estremizzata (*pulp*, appunto), accentrata in particolar modo su generi letterari e narrativi ben definiti. I personaggi, a loro volta estremizzati e preda di impulsi violenti più o meno razionalizzati (e razionalizzabili), si lasciano andare ad atti di brutalità che li fanno equivalere all'immagine traslata del barbaro violento in terra contemporanea.

A titolo di completezza, si inserisce la definizione (anch'essa assai significativa) proveniente dalla seconda edizione dell'*Oxford English Dictionary*:

«[...] A man (*esp.* a savage) that eats human flesh; a man-eater, an anthropophagite. Originally proper name of the man-eating Caribs of the Antilles»<sup>1</sup>

La definizione che segue, connotata a livello più specificamente antropologico, consente di allargare la semantica e di compiere un avvicinamento ulteriore tra il significato concreto e l'insieme di interpretazioni a riguardo, ormai classiche:

«L'uso di cibarsi di carne umana (anche detto *antropofagia*). Abbastanza diffuso presso varie società primitive [...], almeno nelle sue forme di massima intensità è fenomeno relativamente tardo, ma non si può escludere che sia stato praticato in una

<sup>1</sup> *Oxford English Dictionary. Second Edition*, Oxford, Clarendon Press, 1989, II, p. 835. Si noti il riferimento al mondo della *savageness* e del suo evidente connotato specifico, l'essere contraddistinto dall'*anger* (quindi la totale mancanza di controllo degli impulsi; la bestialità, la ferocia). Si veda in proposito la definizione di Tylor: «The Caribs are described as a cheerful, modest, courteous race [...] yet the malignant ferocity with which these estimable people tortured their prisoners of war [...] gave fair reason for the name of Carib (Cannibal) to become the generic name of man-eaters in European languages. [...] we must not forget that they were hospitable literally to a fault, that their gentleness would pass with a flash of anger into frenzy [...]» E. B. TYLOR, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Boston, Estes & Lauriat, 1874, I, pp. 30-31).

certa misura anche dai popoli della Preistoria [...]. Si suole distinguere una forma endocannibalica da una esocannibalica, a seconda che le vittime siano scelte nell'ambito del gruppo sociale [...], oppure al di fuori di esso [...]. Riguardo ai moventi del cannibalismo, si distinguono il cannibalismo *bellico*, teso all'annientamento totale del nemico ma praticato anche per impadronirsi della sua forza [...]; il cannibalismo *profano* (o *gastronomico*), in cui la carne umana viene appetita per necessità alimentare, per fame o per ghiottoneria; il cannibalismo *giudiziario*, a spese degli individui condannati a morte per delitti o altri motivi; il cannibalismo *rituale*, in cui si consumano le carni delle vittime sacrificate in relazione a riti religiosi; e infine, forma forse più diffusa, il cannibalismo *magico*, in cui la carne, il grasso o determinati organi [...] vengono mangiati per appropriarsi magicamente del coraggio e della forza del defunto o di altre sue facoltà. Queste, comunque, sono solo distinzioni di metodo: nella realtà è difficile stabilire esatti confini [...]»<sup>1</sup>

Il cannibalismo come pratica primitiva, ma non sconosciuta (anzi, ampiamente adoperata) negli ambiti delle società cronologicamente più tarde, le prime grandi civiltà costruttrici di templi e ideatrici di religioni dal taglio più istituzionalizzato; la dicotomia tra il cannibalismo diretto all'interno della società e il cannibalismo esterno, indirizzato verso *outsider* e nemici; la suddivisione, tradizionalmente volhardiana, tra tipologie e

<sup>1</sup> Tratto dal link riferito all'Enciclopedia Treccani, consultabile al seguente indirizzo: <http://www.treccani.it/enciclopedia/cannibalismo/>.

funzioni; una chiosa che lascia spazio al dubbio interpretativo, ormai tradizione. E la seguente definizione riassume perfettamente l'intera dinamica della questione:

«Il termine sembra derivare da 'Caraibi' o 'Caribe', dal nome degli Indiani delle Antille. Dal 1890, Frazer ha associato il cannibalismo all'appropriazione della virtù dei morti. Con M. Mauss, questa generalizzazione empirica ha acquisito uno statuto teorico: l'endocannibalismo [...] sarebbe un modo per trattenere quella 'parte dello spirito di famiglia pronto a fuggire' (Mauss, 1896). L'esocannibalismo diverrà una forma deviata per arrivare allo stesso scopo ovvero la restaurazione dell'integrità del gruppo sociale. A differenza del totemismo e dell'incesto, ai quali Freud l'ha associato e, senza dubbio, per il fatto che esso dipende da una logica sacrificale poco esplorata, l'analisi del cannibalismo non è stata inserita in una problematica più generale. Per questa ragione, il campo di studi che esso costituisce è diviso tra i sostenitori di un'analisi desiderosa di rispettare la specificità culturali [*sic*] [...] e i difensori di spiegazioni di portata universale, che attingono all'ambito della psicologia o che fanno appello alla necessità biologica [...]. L'esistenza stessa del cannibalismo è stata contestata o ridotta a fantasie [...]. La questione sembra mal posta, poiché il cannibalismo è 'sempre simbolico, anche quando è reale' (Sahlins, 1983). Pratica funeraria, alimentare, sacrificale, il cannibalismo può essere allo stesso modo procedura di oblio, metodo di predazione necessario alla

produzione, asceti e pietà funeraria [...]. Oggi, sembra dunque che 'la sola questione che l'etnologo possa porsi sia quella di sapere che cosa sia il cannibalismo (nella misura in cui esso è qualcosa) non di per sé o per noi, ma esclusivamente per coloro che lo praticano' (Lévi-Strauss, 1984)»<sup>1</sup>

Il testo fa notare, come da tradizione, l'assenza di un'osservazione onnicomprensiva del fenomeno antropofago, suddivisa in campi di studio ora indirizzati verso un'elaborazione generale di teorie difficili da comprovare, ora puntati verso una ricerca particolareggiata e punteggiata delle varietà documentabili. Mancherebbe sempre l'osservazione simbolica dei concetti; da tenere presente il consueto concetto di osservazione contestualizzata, calata in una o più culture.

Nell'ambito della storia della lingua, in particolare della riflessione sul nuovo portato delle scoperte a livello di neologismi e grammatica a partire dal Cinquecento, il termine è assolutamente al centro dell'attenzione:

«Muovendo dal corpus colombiano, Folena ha precisato da par suo la storia della penetrazione in italiano di due parole-emblema della scoperta: il verosimile neologismo *cannibale* [...]. Quanto ai cannibali (in spagnolo - ma anche nel latino di Pietro Martire [1494] e in francese [1515] -, *canibales*), le prime attestazioni italiane (1494 ss.) vedono prevalere le forme piane *cambàllo*, *canabàl(l)o*, che possono essere spiegate per

<sup>1</sup> P. BONTE, M. IZARD, *Dizionario di antropologia e etnologia*, edizione italiana a.c. di M. Aime, Torino, Einaudi, 2006, pp. 234-235.

travisamento grafico (cani- > cam-), ovvero per incrocio dell'etnico *Caribe* con la marcopoliana *Cambalu* e fanno sospettare che l'accento oggi invalso in italiano sia dovuto ad una successiva 'reintepretazione dotta della parola probabilmente per analogia di composti greci' [...] Si avverta, a conferma, che il più antico esempio italiano di *can(n)ibale* registrato nei vocabolari non è negli *Asolani* del Bembo (*ante* 1505), come avverte il DELI 1979-1988 sulla scia di Folena, ma nel volgarizzamento bembino della *Storia veneziana* (post 1544)».¹

«[...] La forma *canibales* ricorre per la prima volta nello spagnolo del diario di Colombo, che lo interpretava come 'gente del Can' nella convinzione di aver raggiunto le coste orientali dell'Asia: sulla base delle varianti *canaballi* e *camballi*, ricorrenti nei resoconti dei primi viaggiatori, Folena avanza l'ipotesi che *canibales*, da pronunciare con l'accento piano, sia il frutto di una lettura errata del manoscritto di Colombo, dove -m- è stato scambiato con -ni-, ma si tratta di una congettura non necessaria prima di tutto perché *canibales* ricorre anche in altri viaggiatori contemporanei di Colombo; in secondo luogo, le lingue delle Antille mostrano l'alternanza di -n-, -r- e -l- intervocaliche e secondo Taylor la variante originaria

¹ P. TROVATO, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 64-65. Il riferimento è a G. FOLENA, *Prime immagini colombiane dell'America nel lessico italiano*, in ID., *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 99-118 (nello specifico, il paragrafo dedicato al termine, *I cattivi selvaggi: la paurosa storia dei camballi o cannibali*, è alle pp. 111-116).

sarebbe quella con -l-, che ha dato il nome del *Calibano* (il personaggio bestiale della *Tempesta* di Shakespeare) ed è riconducibile al caribico *kali* ‘manioca’»<sup>1</sup>

«Professor J.H. Trumbull, of Hartford, has pointed out that *l, n, r,* interchange dialectally in American languages, whence the variant forms *Caniba, Caribe, Galibi:* and that Columbus’s first representation of the name as he heard it from the Cubans was *Canibales,* explained as ‘los de *Caniba* or *Canima*’; when he landed on Hayti, he heard the name of the people as *Caribes* and their country *Carib* [...]. Apparently, however, it was only foreigners who made a place-name out of that of the people: according to Oviedo [...], *caribe* signifies ‘brave and daring’, with which Prof. Trumbull compares the Tupi *caryba* ‘superior man, hero, *vir*’.[...] Columbus’s notion on hearing of *Caniba* was to associate the name with the *Grand Khan,* whose dominions he believed to be not far distant; he held ‘que *Caniba* no es otra cosa sino la gente del Gran Can’.[...]»<sup>2</sup>

Esigenza tipica della mente umana, evidenziata in particolare da Lévi-Strauss,<sup>3</sup> è la necessaria categorizzazione, catalogazione e gestione delle coordinate fornite dall’esperienza quotidiana, nell’ottica di un «pensiero selvaggio» - quindi libero da ogni forma di gestione preimpostata, non irretito da dinamiche derivanti dalla presunta evoluzione del pensiero - che

<sup>1</sup>A. NOCENTINI, *L’etimologico. Vocabolario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 2010, p. 179.

<sup>2</sup>*Oxford English Dictionary. Second Edition*, cit., II, p. 835.

<sup>3</sup>C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1971.

permea di sé ogni forma di distribuzione semantica. Inevitabilmente l'intelletto è portato ad attribuire significati condivisibili e comprensibili, ad organizzare l'*input* fornito secondo precise basi, a instaurare spazi di significatività comune e a definire le aree, invece, di completa dissonanza. In ogni zona interpretativa, il cannibalismo vive nella sacca di pensiero 'altro'. Le definizioni cercano quindi di inscrivere tale fenomeno nell'ottica del possibile e del simbolico.

### *Il cannibalismo 'antropologico'*

Il cannibalismo, per sua natura fenomeno bioculturale, si colloca in posizione ambigua all'interno delle concezioni antropologiche medesime; disciplina, questa, che studia il delicato connubio tra natura, civiltà e cultura, e i relativi modelli culturali elaborati dall'uomo nel tentativo di dare una risposta alle proprie necessità esistenziali. Gli interpreti di questo fenomeno, stanti le difficoltà riconosciute in precedenza (testimonianze dubbie, scarsità di fonti, favolosità degli accadimenti, imputazioni dubbie e decodificazioni stentate), non sempre vi si sono dedicati in totale serenità, incontrando complicazioni sempre maggiori con l'evoluzione e il perfezionarsi delle pratiche di ricerca. «Laddove ancora quaranta o cinquant'anni fa erano possibili chiare, univoche, precise soluzioni logicamente dedotte ed esposte con convinzione, soluzioni che potevano soddisfare chi le ricercava come sennate e verosimili, noi oggi stiamo, per quanto riguarda le risposte, come

a mani vuote, senza poter offrire altro che mucchi di nuovi problemi», è la chiosa.<sup>1</sup>

La nozione di contesto situazionale (mutuata da Malinowski e Firth)<sup>2</sup> è sia l'ambito generale, il *setting* culturalmente connotato in cui vengono inseriti i fenomeni, sia un indizio per l'interpretazione degli stessi. *Setting* connotato, in quanto l'occhio che osserva è tradizionalmente quello occidentale, con le sue categorie conoscitive ed interpretative,<sup>3</sup> all'interno di

<sup>1</sup> E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, cit., p. 25. Il Volhard scrive il testo nel 1939, quindi il commento sui «quaranta o cinquant'anni fa» va contestualizzato nel computo degli anni, e rimanda alle ricerche scientifiche (o presunte tali) sulle origini e dinamiche del fenomeno, al tempo ammantate di positivistica certezza.

<sup>2</sup> A titolo di esempio, si vedano le seguenti osservazioni di Malinowski circa il concetto di 'contesto di situazione': «È ancora, quando si tratta di puri rapporti sociali, usiamo il linguaggio esattamente come i selvaggi e il nostro discorso diviene la 'comunione fática' or ora analizzata, utile per stabilire legami di unione personale tra gente riunita insieme dalla mera necessità della compagnia [...]. Finché ci sono parole da scambiare, la comunione fática trasporta sia i selvaggi sia i civilizzati nella piacevole atmosfera di un rapporto sociale bene educato» (B. MALINOWSKI, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in C.K. OGDEN e I.A. RICHARDS, *Il significato del significato. Studi dell'influsso del linguaggio sul pensiero e sulla scienza del simbolismo*, Milano, Il Saggiatore, 1966, p. 356); «La vera conoscenza di una parola viene attraverso la pratica, l'uso appropriato di essa in una certa situazione. La parola [...] diviene significativa solo dopo essere stata usata, e usata a proposito, in condizioni di ogni sorta. Così non vi può essere nessuna definizione di una parola senza che sia presente la realtà che essa *significa*» (*ivi*, p. 367).

<sup>3</sup> La questione dello sguardo occidentale sul mondo 'estraneo', composto da tutte le popolazioni altre, è ampiamente dibattuta, ed è stata al centro della riflessione di numerose correnti storiche e sociologiche, in particolare in ottica postcoloniale. Spicca, in particolare, il nome di Edward Said: «L'unico Oriente o orientale o 'soggetto' che si potrebbe ammettere, al massimo, è un essere alienato in senso filosofico, cioè altro da sé nel suo rapporto con sé, posto, compreso, definito, - rappresentato - da altri» (E. SAID, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 101). L'Asia - e, di riflesso, tutto il mondo per così dire

quello che De Martino ha definito «crudo colonialismo mentale che è l'equivalente conoscitivo del colonialismo politico».<sup>1</sup> Il cannibalismo diventa quindi sia un elemento del contesto che determina e pregiudica la relazione conoscitiva stessa, sia una categoria fattuale che circoscrive il significato. Molto difficilmente si potrebbe pensare ad un altro elemento così divisivo e poco condiviso. Ne consegue una naturale, ridotta propensione alla concertazione dei significati, appartenenti questi ad ambiti profondamente inconciliabili (poiché anche tra culture per così dire simili, le diversità nella pratica del cannibalismo risultano non di rado accentuate).<sup>2</sup>

Se da un lato la pratica cannibalica risulta evidentemente conosciuta dall'uomo a partire dai tempi più lontani della sua storia, va infatti sottolineato che prima del periodo delle grandi scoperte geografiche, delle navigazioni, dei viaggi, del contatto con un'umanità altra, il cannibalismo non si era mai elevato a livello di problema fattuale e conoscitivo.<sup>3</sup> Gli

orientale, interiormente ed esternamente diversificato dalla nazione più largamente occidentale - «parla per bocca dell'immaginazione europea» (*ivi*, p. 62).

<sup>1</sup> E. DE MARTINO, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1962, p. 8.

<sup>2</sup> La reticenza dei popoli dediti al consumo di carne umana è infatti notoria. A titolo di esempio: «Nelle piccole isole vicine, Wano e Ugi, Guppy (38 sg.) vide sovente omeri e femori delle vittime, mangiate all'inaugurazione di una nuova casa *tambu*, appesi sopra l'ingresso o in altri punti dell'edificio. Non fu possibile attingere prove più sicure del cannibalismo di questi isolani poiché essi conoscevano l'orrore dei bianchi di fronte a tale usanza» (E. VOLHARD, *cit.*, p. 283).

<sup>3</sup> Importante, sotto questo punto di vista, lo studio di Eric Wolf, che affronta l'idea tradizionale delle popolazioni non europee come di genti prive di storia, condizionate dalle imposizioni economiche e sociali dei colonialisti occidentali. Le teorie del sistema mondo, diffusosi tramite il capitalismo e la sua necessità di plasmare le culture, a sua volta trascurerebbero lo sguardo sulla periferia e sui confini di tale sistema. Si veda E. WOLF, *L'Europa e i popoli senza storia*,

interpreti elaborano questa nuova scoperta (il cannibalismo come «politica» istituzionalizzata e definita nelle sue pratiche, da parte di popoli insieme primigeni e barbari, vicini tanto al Paradiso quanto alla corruzione mondana) sulla base degli schemi concettuali a loro disposizione. Sono proprio costoro le fonti principali a cui attingono gli studiosi della prima modernità, sull'onda di una nuova ricerca scientifica ottocentesca che si appaia alla nuova dinamica coloniale. Comparando i fenomeni, gli interpreti più sensibili si rendono conto della difficoltà di fornire risposte certe e della diversità di fenomeni in precedenza unificati, in realtà opposti tra loro, se non addirittura in pieno contrasto.<sup>1</sup>

Nelle sue origini e manifestazioni, la pratica cannibalica può essere ricondotta alla dicotomia cardine tra pubblico e privato. Il cannibalismo pubblico, tollerato quando non ampiamente favorito dalla società di riferimento e perfettamente inserito nell'orizzonte di attese ed eventi dei suoi membri, è una pratica culturalizzata, ritualizzata, descritta nei miti e nelle leggende, inscritta in un sistema culturalmente coerente. Non coinvolge necessariamente tutti i componenti della comunità, investe obiettivi differenziati, endocannibalici come esocannibalici, è variamente giustificato e inserito nelle dinamiche sociali, può presentarsi come ricerca di prestigio e potenza o come dispersione di forze antagoniste (siano esse divine, demoniche o generalmente spiritiche). Qualora si presenti come

Bologna, Il Mulino, 1990.

<sup>1</sup> Contrasti relativi, ad esempio, alle coordinate temporali (cannibalismo come pratica primitiva dismessa dalle civiltà più progredite, in disarmonia con testimonianze e fonti che lo attribuiscono invece a forme praticamente statali, di sicuro avanzate, come i grandi regni idraulici e monumentali).

pratica esterna al consorzio sociale, è praticato da elementi non protagonisti dello stesso (vecchi, donne, stranieri, servi), ed è comunque inserito nel sistema di credenze culturali: non risulta quindi elemento portatore di un'estraneità intollerabile, non coglie di sorpresa, non suscita moti di ripulsa e rigetto - anzi, frequentemente sono i membri attivi ed integrati a proporre per primi l'interpretazione cannibalistica di un dato fenomeno, spiazzando gli osservatori - non abituati a leggere in maniera tale un fenomeno per loro riconducibile ad altre cause, più evidenti. In questo frangente, il cannibalismo appartiene a tutti gli effetti al dominio semantico della società intera, anche quando è ritenuto criminale o blasfemo. Non necessita di giustificazione, proprio perché è pratica attesa e conosciuta, anche se non più (o mai) frequentata. Provoca orrore, ma per le conseguenze che può arrecare ad una comunità: atti cannibali tradiscono la presenza di streghe, maghi, vampiri e individui posseduti, portatori di disastri e calamità.<sup>1</sup> Deriva da una 'contrattazione' tra il singolo e la collettività, verso la creazione di una strategia all'interno dei rapporti di potere; strategia sempre e comunque dotata di una sua logica intrinseca, ancorché sfuggente per gli osservatori, rivolta a connotare il concetto di autorità e potenza individuale in forma di rapporto tra sfere sociali. A seconda delle dinamiche societarie, il consumo

<sup>1</sup> Fondamentale il riferimento, a titolo d'esempio, ad un testo cardine dell'antropologia per così dire classica, che ha il pregio di interessarsi proprio a queste dinamiche: E. E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976. Il testo distingue i concetti di *witchcraft* e *sorcery* sulla base della volontà, della forza esperita e della pratica degli incantesimi, e relativa rilevanza sociale (molto elevata: la credenza nutrita dagli Azande nelle pratiche di stregoneria è fortissima; ogni azione spiacevole, ogni disgrazia è direttamente riconducibile all'influsso negativo di uno stregone, di un fattucchiere o di un esperto in maledizioni).

di carne umana sarebbe così retto da una necessità solipsistica e insieme da una razionalizzazione, o comunque giustificazione intrinseca, che ne sottolinea i caratteri permanenti e necessari.

In linea di principio, il cannibalismo è infatti uno degli elementi identitari più forti: chi lo pratica all'interno di un'aggregazione che lo riconosce come pratica culturale positiva costruisce il proprio io sulla base di criteri di eccellenza e prestigio; chi lo respinge lo proietta all'esterno, lo relega al di fuori del 'recinto' del tollerabile, allo scopo di edificare una propria identità ben connotata e 'civile' e di allontanare la paura della violenza, investendo comunità e personaggi esterni - in qualità di capri espiatori e modelli negativi, in opposizione ai tratti sociali interiorizzati. I cannibali sono quindi ambivalenti tra il riconoscimento di autorevolezza (come tale, il cibarsi di carne e di carne umana in particolar modo non di rado è riferito in via esclusiva al dominio maschile e guerriero) e il rigetto, vivendo comunque in un settore di ambiguità liminale.

Anche il consumo della carne è regolato da precise norme, indicazioni sociali in senso ampio o pratiche venute in essere sulla base di usi per così dire alieni rispetto al consorzio civile. Sia gli individui ben inseriti nel contesto socio-culturale, sia gli *outsider* seguono infatti disposizioni ben definite in materia di alimentazione e scelta del cibo. Il consumo spesso riguarda parti del corpo e organi per così dire nobilitati da una patina di importanza e significatività culturale: il cervello, il cuore, il fegato, localizzazioni dello spirito, dell'anima, della forza e del prestigio. Sono tendenzialmente rifiutate, invece, parti meno nobili, come i tessuti molli e le viscere - riservate generalmente ad atti di scempio, di scarto e di

teatralizzazione dell'assassinio, ferme restando inevitabili variazioni in tal senso.<sup>1</sup> Tale scelta implica la creazione e stabilizzazione di una gerarchia, tra chi mangia è chi è mangiato, tra chi seleziona e prepara le parti e chi le consuma, tra chi si ciba delle parti culturalmente significative e chi si accontenta delle rimanenze o non mangia. Allo stesso modo, la procedura di preparazione segue criteri diversi (cottura, bollitura, macellazione e pulitura delle parti, macerazione, procedura di corretta conservazione di carne usualmente consumata cruda). Le dinamiche conviviali esternano ancora una volta la questione del potere all'interno della società, evidenziando la differenziazione sociale tra *status*. La ricerca della risorsa 'carne umana', oltre la questione della mera sussistenza (il cannibalismo come unica risposta al bisogno di cibo è relativamente infrequente), pone poi il problema della selettività dei consumi: ovvero, di cosa spinga l'uomo a cibarsi di certi cibi in luogo di altri, in particolare della carne dei propri

<sup>1</sup> Si vedano le osservazioni di Montanari sulle più che mere sopravvivenze del cannibalismo nel Medioevo (in particolare quello per così dire 'politico'), connotato dalla necessità di umiliare ed annichilire il nemico, eseguito tramite pestaggi, spoliamenti e scempi del cadavere, espletato contro tiranni e figure di potere, contro fazioni avverse e famiglie rivali: anche in questo ambito, la selezione delle parti segue una sua logica, ancorché ammantata dalla furia del momento omicida (A. MONTANARI, *Il fiero pasto. Antropofagie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2015). In questo periodo storico, non si sono ancora instaurate le dinamiche di controllo della giustizia e la scomparsa dello spettacolo delle punizioni inflitte sulla carne del colpevole (per le quali M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 2014; ID., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2010). Inevitabile, dunque, che in una società caratterizzata da una concettualizzazione così estrema della violenza si possano manifestare atti non più permessi dal successivo controllo statale e clericale. Il cannibalismo dopo il periodo medievale viene riferito solo ai settori liminari e sfuggenti della società (accusa cardine dei processi per eresia e stregoneria).

simili. A livello di interpretazione funzionalista, ogni cultura risponde in maniera pragmatica a tale bisogno, in vario modo razionalizzabile, all'incrocio dell'offerta ecologica garantita (ogni ambiente fornisce risorse naturalmente diversificate e poco modificabili) e della dinamica culturale, sulla base della costruzione di un bisogno percepito.<sup>1</sup> Si creano così i cibi cosiddetti «buoni da pensare», e quindi «buoni da mangiare»:<sup>2</sup> senza dimenticare la necessità di classificazione, e relativa tabuizzazione, di determinati alimenti, considerati culturalmente impuri perché vicini alla sfera dell'umano, e quindi dotati di indicatori relativamente alti circa i livelli di «perturbante» freudiano.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> «Spesso, però, non si considera come il rapporto che si istituisce tra una comunità umana e il suo ambiente sia di carattere dialettico con una dinamica in duplice direzione. Da un lato la comunità agisce tendendo ad intervenire sull'ecosistema più o meno modificandolo in vista dei propri fini di sfruttamento e gestione nonché dei meccanismi sociali per i quali si regola. D'altro lato, però, l'ambiente impone un inevitabile adattamento della comunità alle sue caratteristiche, un adattamento spesso largamente involontario e non programmato ma funzionale ai vincoli e, insieme, alle potenzialità dell'ambiente stesso» (G. ORTALLI, *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1997, p. 4).

<sup>2</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1970. Il binomio natura/culturale, per Lévi-Strauss, è indicativo di ciò che è naturale e di ciò che è, per l'appunto, artificiale, creato appositamente dall'uomo.

<sup>3</sup> S. FREUD, *Il perturbante*, in ID., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, pp. 267-309. Il «perturbante» è ciò che suscita disagio e malessere, nell'ottica di un senso di familiarità angosciante con l'ente che crea queste sensazioni. Freud riconduce il senso di disagio all'idea di un qualcosa di piacevole, che però abbia subito un processo di rimozione e che quindi nel momento di riemergere suscita sensazioni contrastanti, legate ad una non superata, e non superabile, formazione di pensiero di tipo animistico (non a caso il perturbante è spesso incentrato su oggetti-feticcio potenzialmente totemici, come bambole e statue). Tale formazione deriva dall'idea, tipicamente inconscia e proveniente da un fondamentale substrato psichico 'primitivo',

L'osservazione di un fenomeno (in particolare di un fenomeno di così difficile analisi) pone il problema dell'elaborazione della sfera conoscitiva. L'empirismo e l'applicazione di criteri scientifici per l'osservazione, la razionalizzazione della funzione svolta in un contesto da una forma culturale, il comparare ed esemplificare i risultati raggiunti estendendoli ad altre culture e ad altri modi di essere porta sempre con sé lo stigma dello sguardo connotato. I confini della cultura vengono tagliati e circoscritti per adeguarli ad un'immagine di necessità non veritiera.<sup>1</sup> Occorre quindi la ricerca di una giusta «distanza», di un distacco emotivo e cognitivo non sempre facile da raggiungere. Dallo studio etnologico e pseudo-scientifico dell'umanità come insieme classificabile di razze e degli esseri umani come organismi peculiari, la scienza antropologica si è indirizzata in direzione di un concetto di uomo come organismo bioculturale, motivato da processi chimici, biologici e genetici e insieme dalla possibilità di creare, rielaborare, condividere e rigettare le pratiche culturali definenti; in grado di comprendere, selezionare e trasmettere le codificazioni simboliche e le associazioni mentali, oltre l'idealismo e oltre la concretezza positivista della scienza ottocentesca. Il procedimento dell'indagine scientifica, con la

dell'onnipotenza del pensiero umano e della volontà dell'umano di riprodurre l'umano. La presunta vicinanza di molti animali alla sfera delle persone viventi (in particolare le entità protettrici del clan), la possibile metamorfosi in bestia subita dai defunti, le doti metamorfiche attribuite ad alcuni esseri motivano numerose popolazioni al distacco alimentare.

<sup>1</sup>È un dibattito che ha interessato in particolar modo l'ambito della magia e della religione, con interpreti del calibro di Frazer, Tylor, Mauss, Lévy-Bruhl, Leach, variamente interessati a dimostrare ed esemplificare le caratteristiche cardine dei popoli cosiddetti 'primitivi' e la natura della dicotomia magia/scienza, magia/religione, irrazionale/razionale, tra *religio* e *superstitio*.

raccolta di dati e l'elaborazione di ipotesi comprovate dall'osservazione di un *input*, la dinamica laboratoriale e la ricerca di criteri di comparazione esatti e concisi, risulta poco efficace nel caso di un fenomeno così ambivalente, estraneo, multilocalizzato. Il cannibalismo vive così nell'area dell'impreciso, dell'*hésitation* interpretativa.<sup>1</sup>

La soluzione possibile, per cogliere in fenomeno non tanto nella sua universalità, quanto nella specificazione del suo apparire nella storia e nella proto-storia, deriva dalla proposta del «paradigma indiziario»: percepire i mutamenti non tramite il discorso generale della grande Storia, ma attraverso gli indizi, gli oggetti minori, i segni nascosti.<sup>2</sup> Se non è evidentemente possibile categorizzare in via definitiva il cannibalismo, né fornire un'unificazione di tutte le teorie in una sola macro-sistematizzazione - ambizione, questa, di matrice positivista -, si potrà procedere in maniera controllata, tramite una comparazione dei fenomeni, sulla base di pochi paradigmi eventualmente modificabili e applicabili ai contesti più diversificati.

<sup>1</sup> Todorov, nel suo *La letteratura fantastica* (Milano, Garzanti, 1977), fornisce un'interpretazione del genere letterario denominato «fantastico» come di un concetto a metà strada tra il meraviglioso e lo strano, tra l'irrealizzabile e il plausibile, caratterizzato dalla circolarità temporale, dalla ripetizione e ripetitività ossessiva di spazi ed avvenimenti, dalla perdita di senso della visuale dell'osservatore predeterminato, dalla caduta del significato del linguaggio e dalla realizzazione del figurato in sembianti concreti. Tale concetto sembra applicabile ai confini della questione antropologica qui analizzata, considerate le caratteristiche intimamente ambigue del cannibalismo e delle sue pratiche: fenomeno mai direttamente 'visto', però 'percepito' con la coda dell'occhio.

<sup>2</sup> C. GINZBURG, *Miti emblemi, spie: morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986.

## CAPITOLO SECONDO

### *Le definizioni del cannibalismo all'interno del dibattito antropologico*

La nascita di interpretazioni specifiche circa il sistema dell'antropofagia come traccia culturalmente connotata rimanda in primo luogo allo sguardo degli studiosi evuzionisti: il cannibalismo sarebbe così un elemento antico all'interno di una costruzione peculiare delle vicende umane, destinate ad evolversi verso il naturale progresso e miglioramento della civiltà, un tratto definente la parte bestiale dell'uomo - *ça va sans dire*, le sue origini primitive. Di conseguenza il cannibalismo sarebbe esclusivamente imputabile alle società 'arretrate'. Ogni epoca avrebbe comportato una diversa accezione degli atteggiamenti religiosi e sociali dell'umanità: dal consumo di carne come mera necessità pratica, come usanza non diversificabile rispetto alla caccia di animali qualsiasi, al trasferimento del sacrificio dall'uomo all'animale, fino ad elevate forme simboliche e circonvolute di appropriazione allegorica-rituale. Ma l'ormai consueta ed innegabile mancanza di fonti dirette e la pregiudiziale contenuta in chi guarda fanno sì che tale idea prescinda da una costruzione definita: lo sforzo «erculeo» degli accademici in questo senso porta solamente ad un

affastellarsi di elementi particolari e all'accettazione simbiotica di pochi concetti, dati per acclarati.<sup>1</sup>

L'accettazione di tali teorie ha portato al mantenimento dello *status quo* circa la nozione e lo stato degli studi ad essa relativi. Ciò non ha impedito il fiorire di numerosi testi e dibattiti, ancora ben presenti nella realtà degli studi. Con il passare degli anni, il dibattito si è internamente suddiviso e categorizzato: cannibalismo e funzionalismo (utilità dell'atto e risposta ai bisogni della società), cannibalismo come reazione a problemi alimentari ed ecologici, cannibalismo strutturale e semiotico (il portato simbolico del consumo di carne umana, i significati impliciti), a cui fanno seguito tassonomie e tipologie di appartenenza, tentativi di organizzazione e ripartizione, classifiche distributive e mappe ricolme di frazionamenti. Superata l'idea, tipicamente ottocentesca, di una catalogazione per superiorità o inferiorità delle culture, in relazione ai risultati raggiunti dalla

<sup>1</sup> Si vedano in tal senso le osservazioni di William Arens: «In uno slancio di ottimismo caratteristico, quei pochi e sparsi intellettuali che nell'Ottocento si interessavano delle culture umane battezzarono la loro nascente disciplina col termine 'antropologia', cioè studio dell'uomo. Una simile definizione potrà ora sembrare pretenziosa, ma si addiceva agli interessi grandiosi di quei primi specialisti che si accingevano a creare una prospettiva intellettuale nuova per lo studio della condizione umana universale. I grandi temi erano all'ordine del giorno, cosicché la ricostruzione sistematica della storia dell'umanità e la scoperta delle basi del pensiero e dell'azione umani erano considerate obiettivi del tutto ragionevoli. [...] Nondimeno, malgrado l'impegno e le capacità intellettuali, il compito si rivelò superiore alla loro competenza, e il risultato di oltre cinquant'anni di ricerca condotta da alcuni tra i più insigni studiosi dell'epoca fu costituito da una scoraggiante sequela di sterili polemiche, che non avevano portato ad alcuna conclusione accettabile [...]» (W. E. ARENS, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino, Boringhieri, 1980, pp. 11-12).

civiltà di riferimento (quella occidentale, illuministica, industrializzata, politicamente ed economicamente avanzata, socialmente ordinata), rimane la spinta a costruire nuovi teoremi antropologici scientificamente giustificati e giustificabili. Nella seguente rassegna di studi antropologici dedicati al fenomeno del consumo di carne umana, ci si è concentrati non solo sullo sguardo degli studiosi che hanno effettivamente approfondito la tematica, sulla base di alcune macroaree di sviluppo del ragionamento, ma anche sulle osservazioni iniziali in proposito di alcuni 'padri nobili' della materia, come Tylor, Malinowski ed Evans-Pritchard, con l'intenzione di fornire uno schema delle diverse concezioni in proposito, sullo sfondo di una società ugualmente mutevole e complessa. Si avrà modo di notare come la questione risulti irrisolta fin dalle prime osservazioni in proposito, con il passaggio da una caratterizzazione stereotipa di forgia pre-contemporanea al silenzio dei primi studiosi, non tanto sulla realtà del fenomeno, quanto sull'attribuzione di funzioni e significati interni.

*Il cannibalismo delle origini e alle origini: Tylor, Malinowski, Evans-Pritchard*

Con la nascita dell'antropologia propriamente detta e intesa, le questioni relative alle caratteristiche inerenti lo spettro dell'umano si fanno più pressanti: necessitano infatti di un approfondimento tale da consentire il dispiegarsi della politica al suo interno. L'adozione di criteri per la valutazione delle società, intese come manifestarsi di tendenze dirette ad un sempre maggiore progresso in senso qualitativo, richiede un'elaborazione

teorica che finisce per appaiarsi naturalmente alle dinamiche coloniali: l'evoluzionismo e la ricerca delle chiavi per lo sviluppo stimolano la nascita di numerose missioni esplorative, di attività di ricerca, di antropologia 'da scrivania e da salotto', di studi e classificazioni dei tipi umani in razze e forme apparentemente immutabili. Le società si distinguono non solo per la loro differente geografia, ma anche per la loro stratificazione temporale: alcuni popoli parrebbero come 'paralizzati' nell'età primitiva, mossi esclusivamente da bisogni immediati e privi di logica e razionalità, contraddistinti da una cerebralità infantile; altre civiltà risulterebbero più o meno civilizzate e civilizzabili in senso umanitario, nel tentativo di fornire loro un modo di vita più rispondente ai criteri di definizione della vera umanità. Le società capitalistiche, colonizzatrici, moralmente 'avanzate' promuovono l'idea della strutturazione della specie umana in poche, granitiche unità, formalmente immutabili se non tramite l'adozione di nuove forme di cultura (invariabilmente, quella occidentale); rigettando dunque la propria unità culturale in favore di bisogni e modelli forniti da interpreti di altre civiltà, di civiltà 'forti' e per così dire patrocinatori. Nascono la «teoria degli stadi», la «teoria delle razze», elaborazioni teoriche dalle economie di sussistenza all'industrializzazione: patrimonio della cultura europea diventa così la classificazione universale dei gradi di civiltà, dal semplice e primitivo al complesso ed elaborato, arricchita e giustificata tramite le idee filosofiche dell'Illuminismo e del Romanticismo (in particolare hegeliano), nonché del nuovissimo portato del Positivismo, tramite Spencer e Comte. Il successivo rigetto delle teorie razziali deriva dagli apporti dell'antropologia nordamericana che, nelle parole di Franz Boas, non va più basandosi su

distinzioni di razza, bensì sull'osservazione delle diversità culturali: nel momento attuale, la classificazione è ancora l'unica fonte di scientificità riconosciuta. Le società ritenute primitive si metamorfizzano in «relitti» che consentono di studiare, per comparazione, le società preistoriche ormai estinte.

Nella prima antropologia il problema del cannibalismo assurge dunque come elemento primario di definizione delle popolazioni inserite nella cosiddetta «nicchia selvaggia»: variamente barbare e selvatiche, queste culture dimostrano la loro appartenenza ad una fase primaria dell'umanità proprio attraverso il consumo di carne umana. Il cannibalismo diventa spettacolo orrendo, le popolazioni che lo praticano vanno ammantandosi di un'aura di paura e indicibile riprovazione. La disciplina antropologica, stanti anche le necessità di controllo e gestione politica, si anima nel tentativo di cercare una risposta a tale atteggiamento disumano e, allo stesso tempo, di fornire soluzioni interpretative con ricadute nel pratico e nel concreto. Padre nobile di questa antropologia è Edward Burnett Tylor, autore della prima definizione di cultura in senso lato, ancora oggi portatrice di riflessione e senso storico:

«Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> E. B. TYLOR, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Boston, Estes & Lauriat, 1874, I, p. 1. La definizione tyloriana è uno dei momenti cardine nella storia dell'antropologia e delle discipline legate all'uomo: pur appartenendo ad una

A livello di studi, Tylor si contraddistingue per l'importantissimo ruolo giocato nella formalizzazione della disciplina antropologica: oltre alla definizione di cultura, sua è anche la stabilizzazione dell'opposizione con la natura, tra universale e particolare, tra geneticità e non trasmissibilità; definisce e descrive i processi di acculturazione, di appropriazione culturale, di formalizzazione, di valutazione complessiva delle risorse e delle ideologie; fornisce le chiavi interpretative per il problema della significazione culturale umana nel suo complesso, tramite la scomposizione metodologica degli elementi definenti e il loro riassetto tramite comparazione interculturale e intersocietaria.

Per questo studioso, autore anche del lemma relativo all'interno dell'*Enciclopedia Britannica*,<sup>1</sup> il cannibalismo sarebbe una rimanenza ancestrale (una «sopravvivenza», per definirla in termini tyloriani), un'usanza originariamente primordiale a cui ricorrevano i popoli primitivi per ovviare alla scarsità di cibo e materie prime di consumo; nella comunione ed uniformità culturale che definisce il genere umano, quindi, anche le civiltà occidentali sarebbero ricorse a tale pratica, all'inizio del loro cammino verso la Storia. Invariabilmente, essa caratterizza tutti i popoli nel loro primo stadio, contraddistinti dall'incontrollabilità degli impulsi, dalla

corrente di pensiero ancora formalmente evoluzionista, Tylor fornisce comunque un collegamento tra cultura e civiltà, nell'ottica di una cultura per così dire 'universale' (cioè comune a tutti i popoli del mondo), giustificando in forma storica le usanze e le caratteristiche definenti i popoli cosiddetti 'primitivi', dotandoli di una loro forma di logica ed intelligenza e non condannandoli all'eterna irrazionalità di usanze e pratiche.

<sup>1</sup> E. B. TYLOR, *Cannibalism*, in *Encyclopaedia Britannica*, New York, 1877, IV, pp. 713-714 (nona edizione).

furia sensuale, dalla ferocia sanguinaria, destinati per questo a doversi evolvere in direzione di una sicura via verso la civiltà (teoria supportata, in questo, dalle nuovissime osservazioni della psicoanalisi). Un'ottica ottimista, che regolarizza le necessità di controllo politico e coloniale, apparentemente corroborata dalle scoperte della paleontologia, dai ritrovamenti di resti umani di età paleolitica con segni di danneggiamenti attribuiti a pratiche cannibaliche (frantumazione delle ossa, buchi nel cranio, carbonizzazione).<sup>1</sup>

L'evoluzione forzata dell'antropologia attraverso le guerre mondiali e le trasformazioni della civiltà occidentale hanno condotto giocoforza ad una concezione complessiva innovativa della disciplina. Nuove forme di osservazione, di studio, di analisi si sono andate accentrando su varie possibilità etnologiche; circa la questione dell'antropofagia, hanno posto poi implicitamente il problema dell'interpretazione concernente, seppur comunque all'interno di una congerie di teorie e oggettivazioni studiate e ritenute idealmente stabili. Il funzionalismo, eliminando idealmente le vicende evoluzionistiche, concede una nuova forma di legittimazione avulsa dalla contestuale credenza stadiale; rimane però, in diversi casi, permeato da una concezione delle società non ancora del tutto libera da preconcetti di

<sup>1</sup> Come nota d'esempio, si vedano anche le osservazioni in proposito dell'antropologo Lewis H. Morgan (responsabile del primo tentativo globale di dare una forma definitiva, scientificamente 'forte', alle strutture portanti inerenti alle usanze e credenze umane). L'umanità evolve tramite la diversa appropriazione di nuove forme di alimentazione e produzione; il cannibalismo in tal senso rappresenta la decadenza dovuta alla mancanza di cibo (causata in particolare dallo scarso profitto fornito dai mezzi di sussistenza socialmente accettati), ed era elemento pertinente delle popolazioni rimaste nella prima fase stadiale dell'umanità, una via ibrida tra la predazione e l'allevamento.

varia natura, oltre a determinarsi in forme lontane dal processo storico (in particolare in relazione al rapporto tra culture primitive e colonialismo).<sup>1</sup>

Bronisław Malinowski rappresenta il culmine di un nuovo percorso evolutivo della materia, sempre più lontana dai primordi e dalle relative tradizioni. Studioso e ricercatore accurato, fu il principale fautore di un nuovo metodo di osservazione antropologica (la cosiddetta «osservazione partecipante»), che coinvolge direttamente l'etnologo sul campo, idealmente imparziale e invisibile agli occhi di chi osserva, inosservabile e imperturbabile nella ricerca della verità dei fatti (per la problematicità di questo atto, celeberrimo è il suo *Giornale di un antropologo*)<sup>2</sup>; a cui fa

<sup>1</sup> Si vedano le pertinenti osservazioni di Fabietti: «Il funzionalismo, sebbene abbia segnato il definitivo abbandono dell'ideologia evoluzionista e del tentativo, ad essa relativo, di legittimare scientificamente il colonialismo, si nega automaticamente la possibilità, proprio in virtù di una pretesa neutralità di analisi (rifiuto della prospettiva storica e studio della società in quanto sistema) di interpretare il colonialismo come un fatto storico determinato [...]. Per i funzionalisti il colonialismo non coincide con l'aggressione, il dominio e lo sfruttamento delle popolazioni che essi studiano. Se dal canto suo l'evoluzionismo identificava il colonialismo, legittimandolo, con l'avanzata della civiltà, l'antropologia funzionalistica [...] lo rimuove perfino a livello semantico: il colonialismo non c'è, è solo 'acculturazione'. [...] gli antropologi rivendicano ora un ruolo nella gestione degli affari coloniali che si giustifica col possesso della scienza delle società primitive» (*L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea*, a.c. di U. Fabietti, Bologna, Zanichelli, 1977, pp. 10-11).

<sup>2</sup> B. MALINOWSKI, *Giornale di un antropologo*, Milano, Armando, 1999. In generale Malinowski fu sempre molto attento alle questioni del linguaggio e all'esposizione dei fatti, ben lontani da qualsiasi granitica certezza, in dipendenza dalle funzioni culturali ricercate ed assegnate ai vari ambiti. Oltre al già citato B. MALINOWSKI, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in C.K. OGDEN e I.A. RICHARDS, *Il significato del significato. Studi dell'influsso del linguaggio sul pensiero e sulla scienza del simbolismo*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 333-383, una parte di *Argonauti del Pacifico Occidentale*

seguito la necessità di catalogare, organizzare e suddividere i dati ottenuti, tenendoli separati da ogni forma di interpretazione sovraordinata. Grande esponente del funzionalismo (corrente di studi raffinata in particolare nella sua *Teoria scientifica della cultura*),<sup>1</sup> elabora una serie di teorie volte a giustificare il mantenimento dello *status quo* all'interno di una civiltà, con grande interesse per le dinamiche coinvolgenti il singolo ed il suo legame con l'universo organico della società. Si assiste ad una rivalutazione della sfera del profano, di contro all'assoluto interesse dimostrato dagli evoluzionisti per la scienza simbolica, la storia delle religioni e le credenze magiche.

Per Malinowski, il cannibalismo non fa eccezione: esso risponde alle esigenze di funzionamento della comunità, è volto al mantenimento e al rafforzamento sociale, è una risposta alle necessità imperanti richieste dalla natura (bisogni primari, il primo stadio). Tali necessità vanno poi inscrivendosi in un insieme culturalmente più elaborato, che porta a convincimenti di vario genere circa la natura spirituale e mitologica del cannibalismo (legato alla giungla, in opposizione al mare e alla sua necessità di astinenza; oggetti particolari ed elementi naturali risultano collegati all'argomento, in quanto controprova della loro pericolosità). In particolare, ai cannibali non viene rigettata la possibilità di disporre di una propria

è dedicata a questo genere di riflessioni (il capitolo *Il potere delle parole magiche: alcuni dati linguistici*, pp. 429-467); senza fare necessario riferimento alla presentazione della questione in altri lavori dell'autore. Nel suo *Primitive Culture*, anche Tylor parla della questione del linguaggio (e.g. *Emotional and imitative language*, I, pp. 160-239 [cap. V-VI]; *The art of counting*, I, pp. 240-272 [cap. VII]; *Mythology*, I, pp. 273-416 [cap. VIII-IX-X]).

<sup>1</sup> B. MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1974.

forma di umanità sensibile.<sup>1</sup> La questione non è comunque al centro degli interessi dell'antropologo, e nei suoi testi compare in forma mediata e per così dire incidentale: la caratterizzazione che essa porta con sé tradisce sempre una vaga, implicita assonanza barbarica.<sup>2</sup>

Edward Evan Evans-Pritchard compie un passo ulteriore e, sulla scia di Malinowski e del funzionalismo mutuato da quest'area di studi (pur rigettandone l'eccesso di pragmatismo e ricaduta pratica immediata, che trascurano il portato simbolico e religioso più profondo degli oggetti

<sup>1</sup> Si veda in proposito il famoso articolo-introduzione a J. LIPS, *The savage hits back, or the white man through native eyes*, Londra, L. Dickson, 1937, pp. VII-IX: «We are learning by the growing wisdom of the theoretician and by its complete dissociation from political affairs that the dividing line between savage and civilized is by no means easy to draw. [...] Cannibalism shocks us terribly. Yet I remember talking to an old cannibal who from missionary and administrator had heard news of the Great War raging then in Europe. What he was most curious to know was how we Europeans managed to eat such enormous quantities of human flesh, as the casualties of a battle seemed to imply. When I told him indignantly that Europeans do not eat their slain foes, he looked at me with real horror and asked me what sort of barbarians we were to kill without any real object».

<sup>2</sup> Relativamente ai distretti del *kula*: «Ritornando alla divisione principale in due parti, una meridionale e una settentrionale, quest'ultima è occupata da una popolazione molto omogenea, sia nel linguaggio sia nella cultura, e con una chiara consapevolezza della propria unicità etnica. Per citare ancora il professor Seligman, essa è 'caratterizzata dall'assenza del cannibalismo, che, finché non è stato soppresso dal governo, esisteva in tutte le rimanenti parti del distretto'» (B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, I, p. 38); «In passato, prima dell'avvento dei bianchi, questi uomini amabili, deboli all'aspetto, erano cannibali inveterati e cacciatori di teste che sulle loro grandi canoe da guerra effettuavano sleali e crudeli scorrerie, piombando sui villaggi addormentati, uccidendo uomini, donne e bambini e banchettando con i loro corpi. I begli spiazzati circolari di pietra erano collegati ai loro banchetti cannibalici» (ID., *Argonauti del Pacifico Occidentale*, cit., I, p. 44).

culturali), si dedica alla ricerca della significanza all'interno di pratiche ritenute eminentemente illogiche: nel suo *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*,<sup>1</sup> la ricognizione si focalizza principalmente sulla giustificazione di un diverso tipo di razionalità, esplicito da rituali e credenze peculiari, lontani dall'occhio intellettuale degli studiosi. Il primitivismo per così dire 'estremo', eredità di Lévy-Bruhl e Mauss, è rigettato, in quanto non tiene presenti le forme di razionalità alternativa dei popoli studiati, caratterizzati da parte loro da diversi sistemi di percezione, elaborazione e rappresentazione del reale. Nel contesto di un recupero della storia all'interno dell'antropologia, nonché di una manifestazione degli studi in forma approfondita nell'ottica delle monografie, Evans-Pritchard si dedica principalmente alla visualizzazione del cannibalismo in area africana (ritenuta, per stereotipo, la culla mondiale delle tendenze antropofaghe), interpretando il fenomeno come un'ennesima manifestazione da contestualizzare nel novero delle usanze e della loro logica pre-determinata, pienamente funzionale rispetto alle esigenze del popolo indagato.

L'oggetto di studio più notevole dell'antropologo furono gli Azande, sul cui cannibalismo già al tempo si dibatteva, nell'ottica di una questione assimilabile ad un falso problema: sul cannibalismo Azande pareva non vi dovesse essere dubbio alcuno.<sup>2</sup> Evans-Pritchard rigetta la teoria, portando

<sup>1</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976. La presenza della realtà del cannibalismo all'interno delle pratiche magiche Azande risulta poco analizzata dallo studioso: il consumo di parti della vittima a scopo di stregoneria, che implicherebbe un'attenzione immediata sulla questione, passa in secondo piano, e le connessioni del gesto sono relegate a note e osservazioni casuali.

<sup>2</sup> E.E. EVANS-PRITCHARD, *Il cannibalismo degli Azande*, in ID., *La donna nelle società primitive*, Bari, Laterza, 1973, pp. 135-170. Si veda inoltre la seguente

come controprova e la propria sicura permanenza presso le popolazioni sudanesi, e la scarsa attendibilità delle prove; non la rifiuta però in forma assoluta, ritenendola plausibile, anche se derivata dall'ingerenza di elementi stranieri inseriti nel sistema culturale e sociale della popolazione indigena. Lo studioso comunque trascura la questione nelle sue monografie principali, sottoponendola al vaglio solo in opere per così dire secondarie, e stenta a ricollegarla nell'ottica della stregoneria e del *mangu*; il cannibalismo ha iniziato ad essere percepito come problematico nell'ottica antropologica, non è possibile farne oggetto principale di analisi e valutazione. Esso è come assimilabile ad uno 'scherzo' antropologico, al rischio di una deriva spettacolarizzata; senza considerare le difficoltà oggettive di reperimento delle fonti, che rimangono sempre aleatorie.

In linea di principio, già all'altezza della prima parte del Novecento l'osservazione del cannibalismo nel frangente disciplinare dell'antropologia risulta ammantata di problematicità e incertezza. Se nel secolo precedente esso era elemento di definizione del tutto privo di dubbio, rientrando alla perfezione nell'insieme linguistico e dialogico dell'area degli studi, in questo momento storico la complessità insita nell'occhio di chi osserva, la

testimonianza: «Se possibile gli Azande portavano via i loro morti e li seppellivano nel loro accampamento. Se il nemico [...] raggiungeva per primo i cadaveri, sembra che spesso li abbia mutilati, tagliando loro le orecchie o i genitali o entrambe le cose e le abbia portate a corte in guisa di trofeo. Che i cadaveri fossero talvolta divorati oppure no - gli Azande avevano la reputazione di essere cannibali - è una questione aperta [...]» (ID., *Gli Azande. Storia ed istituzioni politiche*, Milano, Jaca Book, 1976, p. 302). La foga cannibalistica degli Azande sarebbe imputabile alla ferocia dimostrata nelle loro battaglie contro le tribù ostili: se negli scontri tra appartenenti al medesimo gruppo etnico la violenza si mantiene a livelli più controllati, nelle guerre contro gli esterni si darebbe sfogo a esigenze estreme che ne hanno sancito la nomea di cannibali.

presa di coscienza di una serie di immagini pregiudizievole, l'elevarsi della varietà e molteplicità delle concezioni relative a popoli e culture impediscono una presa di posizione netta sulla questione. È il primo passo per il riconoscimento implicito dell'*impasse* rappresentata dal termine e dalle sue ramificazioni più o meno concrete e simboliche. L'evoluzionismo, teoria che sta alla base della prima disciplina antropologica, risulta superabile nell'ottica di una nuova formazione disciplinare.<sup>1</sup> In generale, la scientificità ed ampiezza delle dottrine antropologiche presentate impedisce la creazione di un comune paradigma di riferimento, diversamente da quanto accade nelle scienze «dure».

Le successive correnti di studi affronteranno la questione in maniera tematica e peculiare, rigettando interpretazioni complessive e risposte automatiche a problemi non immediatamente auto-evidenti. Il cannibalismo, però, non di rado rimane patrimonio della mentalità. Anche quando non è oggetto diretto di studio, protagonista di analisi e inchieste, rimane volente o nolente una categoria a cui fare un riferimento più o meno percepito: le popolazioni ritenute cannibali sono quasi sempre definite sulla base di tratti sorprendentemente comuni.

<sup>1</sup> «Per quanto 'fondante', quello evoluzionista fu solo il primo dei paradigmi elaborati dall'antropologia. Nel corso della storia di questa disciplina si sarebbero prodotte rotture epistemologiche che autorizzano il ricorso a una nozione, quella foucaultiana di 'archeologia del sapere', che esprime appunto l'idea della discontinuità fra passato e presente» (C. PIGNATO, *Totem Mana Tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 8-9).

## *Il cannibalismo come problema temperamentale e culturale: Mead*

Margaret Mead, nel suo *Sesso e Temperamento*,<sup>1</sup> si occupa del cannibalismo in maniera per così dire incidentale: esso è caratteristica di fondo di una delle tre civiltà studiate nel testo, all'interno di un raffronto comparativo che è spesso alla base delle opere della studiosa; nei suoi scritti abbondano gli influssi della psicologia, dello studio delle culture in forma sociologica, di quelli che poi sarebbero divenuti gli studi di genere. Obiettivo di Mead è far emergere, tramite lo studio e la comparazione dei tre popoli (Arapesh, Mundugumor, Ciambuli), la natura culturale e non biologica delle attribuzioni di genere, nell'ottica dello studio complessivo dei sistemi culturali.<sup>2</sup> I tre popoli vengono comparati relativamente al discorso sessuale: senza considerare le differenziazioni fisiche e biologiche

<sup>1</sup> M. MEAD, *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1977. Una sintetica descrizione dei tre popoli, appaiata alla caratterizzazione etnica complessiva della zona, compare anche in EAD., *Maschio e femmina*, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 57, e in alcune lettere, in particolare una datata settembre 1932, inviata da Kenakatem (EAD., *Lettere dal campo (1925-1975)*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 146-152).

<sup>2</sup> «Ogni cultura, dunque, crea un proprio tessuto sociale distinto, nel quale lo spirito dell'uomo può avvolgersi e sentirsi sicuro e in grado di comprendere; sceglie, scompone e ricompone i fili di una tradizione storica che condivide con molti popoli vicini; e può costringere ogni individuo nato nel proprio interno ad assumere un tipo di comportamento, per il quale né l'età né il sesso né le attitudini particolari costituiscono elementi di differenziazione. Ma una cultura può anche attaccarsi all'evidenza delle differenze di età, di sesso, di forza, di bellezza, o anche a fatti insoliti, come una tendenza spontanea alle visioni e ai sogni, e farne altrettanti temi culturali dominanti» (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., p. 19). La creazione di nuove forme culturali risponde a un vero e proprio «lavoro di fantasia» umano.

tra uomo e donna, la studiosa si interessa della relazione che intercorre tra una società e l'attribuzione di certune caratteristiche ai due generi (nel polo oscillante tra aggressività virile e dolcezza e gentilezza materne), e di come queste caratteristiche si riflettano nelle concezioni della società occidentale del tempo.<sup>1</sup> I tre popoli di cui sopra incarnano in tal senso tre diverse elaborazioni della sessualità: gli Arapesh, sempre «gentili» e «dolci», contraddistinti da una costante tendenza all'amabilità e alla squisitezza caratteriale, tipicamente 'femminili'; i Mundugumor, i cannibali, definiti dalla loro aggressività endemica, invece genericamente 'maschile', e quindi a piè sospinto descritti come «feroci», «crudeli», «aggressivi»; i Tchambuli/Ciambuli, gli unici con una differenziazione sessuale interna, benché completamente opposta rispetto alle tendenze occidentali (donne audaci, autoritarie, aggressive, uomini fragili, lamentosi; la società è patrilineare, ma il dominio effettivo è femminile), «amabili», pur nella loro attività di cacciatori di teste. Gli Arapesh non conoscono ostilità, se non nei confronti degli stregoni della pianura;<sup>2</sup> i riti di passaggio risultano meno estremi e

<sup>1</sup> «Gli Arapesh credono che il dipingere a colori sia consono soltanto all'uomo e i Mundugumor che il pescare sia un compito essenzialmente femminile. Ma non hanno alcuna idea che certe caratteristiche del temperamento - volontà di dominare, coraggio, aggressività, oggettività, malleabilità - siano associate in modo inalienabile all'uno o all'altro sesso (in quanto contrapposti). Ciò sembrerà strano a persone appartenenti a una civiltà come la nostra, che nella sua sociologia, nella sua medicina, nel suo gergo, nella sua poesia, nelle sue oscenità accetta le definizioni sociali delle differenze fra i sessi come aventi un fondamento congenito nel temperamento e considera ogni deviazione dalla 'parte' socialmente definita come una anormalità [...]» (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., p. 26).

<sup>2</sup> L'unica ostilità effettivamente provata, seppur non espressa direttamente, è quella rivolta agli stranieri, non conosciuti e quindi non toccati dalle dinamiche sociali arapesh, e gli stregoni della pianura, responsabili di tante male azioni. Gli

meno ammantati di riservatezza, ad assistere ai quali è fondamentale ammessa la società intera; la gioventù è educata alla gentilezza, al rispetto, alla cura del prossimo e alla generosità; e anche la gestione dei ‘casi umani difficili’ avviene sempre non agendo con la volontà di infliggere una punizione, ma lasciando che le cose seguano il loro corso naturale.

I Mundugumor, popolo «allegro, duro e arrogante», rientrano perfettamente nella casistica di studio del cannibalismo, in quanto praticanti tale azione con grande naturalezza, in comunione e somiglianza con le altre tribù legate dai presidi sul fiume Yuat: l’aggressività e la durezza caratteriale ne sono i tratti definenti; i popoli circostanti li temono, e non osano avvicinarsi alle loro terre; ogni famiglia vive a sé, rifiutando di operare in senso comunitario, nel timore dei vicini e nell’antipatia nei confronti di tutto il resto della popolazione; i legami familiari si costruiscono sulla base del sistema cosiddetto «a corda», che unisce e insieme oppone i sessi nella

incantamenti a danno di appartenenti al villaggio rimandano alle tipiche credenze magiche di contiguità e similarità, attraverso l’appropriazione di parti del corpo della vittima e di sue secrezioni, che provocano una morte altrimenti facilmente evitabile. Le popolazioni costiere sono poi temute, invece, per la loro aggressività. In generale però si tratta di un popolo pacifico e tutt’altro che battagliero: «Gli Arapesh non conoscono praticamente la guerra. Non vi è alcuna tradizione di cacciatori di teste, non si pensa che per essere coraggiosi o virili occorra uccidere. Anzi, si considera con un certo disagio chi ha ucciso e lo si tiene un po’ in disparte» (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., p. 50); «La regola generale della società arapesh, infatti, è di punire chiunque sia tanto sventato da lasciarsi trascinare ad atti di violenza o in situazioni vergognose [...]» (*ivi*, p. 53); «L’Arapesh non concepisce una natura umana originalmente violenta, che debba essere educata alla pace [...]. Egli presume invece nella natura umana una gentilezza di comportamento che può mancare soltanto nel bambino e nell’ignorante, e un’aggressività che può manifestarsi soltanto in difesa del prossimo» (*ivi*, p. 159).

relazione tra gli stessi (il padre e la figlia si oppongono alla madre e al figlio; padre e figlio sono profondamente ostili l'uno l'altro, in quanto per sposarsi occorre uno scambio di donne, e le sorelle vengono spesso sottratte ai fratelli per garantire una moglie in più al padre). La loro differenziazione rispetto ai pacifici Arapesh è totale, pur appartenendo entrambi i popoli alla medesima, riconoscibile, area culturale. La differenza è globale, e percepita e percepibile in maniera molto forte:

«Il passaggio dai tranquilli e miti Arapesh a un gruppo di cannibali e di cacciatori di teste fu il passaggio fra due modi di vita così opposti fra loro, che la perplessità e lo stupore ci accompagnarono continuamente [...]. Quando ci eravamo accomiatati dagli Arapesh, i vecchi ci avevano ammoniti: ‘Voi vi accingete a risalire il fiume Sepik, dove ci sono popolazioni feroci, che mangiano gli uomini. [...] Ebbene, state attenti. Non lasciatevi sviare dall’esperienza che avete fatta fra noi. Noi siamo di un genere. Essi sono di un altri genere. Lo constaterete’»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., p. 188. Inutile sottolineare la problematicità di affermazioni che arrivano direttamente da tribù antagoniste, o che comunque non condividono lo stile di vita dei soggetti a cui si riferiscono; senza considerare la delicatezza di una asserzione antropologica non corroborata da testimonianze. Circa il cannibalismo, si vedano le seguenti note: «A quell’epoca, i Mundugumor erano sotto il controllo del governo ormai da tre anni. Quando il governo mise la bando la guerra, la caccia alle teste e il cannibalismo, la vita dei Mundugumor si arrestò [...]. Ma il ricordo del genere di vita che da poco e contro voglia avevano dovuto abbandonare era ancora estremamente vivo. Non c’era ragazzo di undici o dodici anni che non avesse partecipato a qualche festino a base di carne umana» (*ivi*, pp. 336-337); «Rammento al lettore che, nel parlare di guerre, cacce alle teste e cannibalismo, sto usando il tempo presente per pure e semplici ragioni stilistiche, poiché si

Appartenenti a una congerie di popoli separati poi dalle modificazioni geografiche e fluviali, i Mundugumor non esitano a praticare l'antropologico endocannibalismo: essi catturano i Mundugumor dell'interno, che vivono lontano dalle sponde del fiume, e si cibano di loro; questi ultimi sono considerati vittime ideali in quanto non più appartenenti al medesimo orizzonte culturale delle tribù del fiume, tanto che i legami interni sono andati affievolendosi, fino al rigetto del matrimonio tra villaggi; in precedenza l'endocannibalismo propriamente detto era tabù, era proibito cibarsi di persone parlanti la stessa lingua. Ma, in linea di massima, il cannibalismo non è mai del tutto assente dai loro pensieri: il suicida, per morire, si lascia trascinare dalla corrente del fiume verso i territori abitati da tribù ostili; uccidere dei prigionieri in vista del banchetto, risparmiando tale impegno agli adulti, è il primo rito per importanza per i giovanissimi; le penalità inflitte a chi si macchia di qualche azione non ammessa socialmente è l'allontanamento temporaneo dai gruppi di caccia alle teste. Il vero tabù dei Mundugumor sarebbe l'incesto, seppur declinato in forma particolare: se da un lato il legame tra padre e figlia e madre e figlio implica una fisicità di contatto tra le due parti, fino all'età adulta dei giovani, in forma non socialmente riprovata (in quanto comunque non comprendente accostamento sessuale, solo una vicinanza fisica, espressa nel dormire assieme, e una profonda gelosia reciproca), simile all'incesto per essi è il matrimonio tra persone con notevoli differenze di età. Nella realtà dei fatti

tratta di pratiche ormai soppresse dal governo» (*ivi*, p. 337). Anche l'abbandono della caccia alle teste dei Ciambuli ha seguito il medesimo *iter* (si veda a p. 261). La testimonianza circa i bambini cannibali si legge anche nel già citato EAD., *Lettere dal campo (1925-1975)*, cit., pp. 146-152, in particolare p. 148.

esso non è formalmente proibito, ma è guardato con grande sdegno e accende ulteriormente la fiaccola degli scontri intergenerazionali.<sup>1</sup>

L'interesse di Mead non va accentrando sulla questione dell'antropofagia; si rivolge invece alle vicende inerenti ai due sessi, al rigetto della gravidanza, all'allevamento ostile dei figli. Elementi definenti della personalità Mundugumor sono l'aggressività e la ferocia, che vanno inserendosi all'interno del discorso e dell'immagine stereotipa del cannibale disumano: non a caso, tra i pochi momenti di comunione e pacificazione comunitaria rientrano le pratiche di caccia alle teste, che vedono l'unificazione di molti uomini della tribù in direzione di uno scopo unico e socialmente assai apprezzato.<sup>2</sup> L'iniziazione dei giovani, poi, non è regolata da norme collettive, avviene in forma sostanzialmente anarchica e in dipendenza dalle esigenze e dai voleri degli adulti che se ne occupano; ai ragazzi è richiesta l'uccisione dei prigionieri, non come momento di crescita

<sup>1</sup> L'incesto è uno dei poli di riferimento per l'analisi dei tabù nelle società presunte primitive. Lévi-Strauss, ad esempio, ne parla come di un divieto volto ad incentivare l'esogamia e a rafforzare le norme matrimoniali, nell'ottica del sostegno alla comunanza e solidarietà sociale. A sua volta, il cannibalismo va ricollegandosi simbolicamente all'incesto nell'ottica del «divorare sessualizzato» (a cui sarebbe accostabile l'atto del baciare una persona, in particolare sulla bocca; in una sorta di cannibalismo allegorico, verbale e psicoanalitico, come fase orale primigenia dell'umanità): entrambi sono due limiti assoluti dell'umano, legati tra loro da complesse rappresentazioni e metaforizzazioni della persona, del corpo, dell'unione sociale e comunitaria.

<sup>2</sup> «È in questa atmosfera di fedeltà oscillanti, di complotti e tradimento che, di tanto in tanto, si organizzano le spedizioni di caccia alle teste; allora finalmente l'intera comunità maschile si unisce, ancorché in via temporanea, nell'incursione e nella festa che ne coronerà il successo. In queste feste si celebra un cannibalismo schietto e rumoroso; non c'è chi non goda di tenere fra i denti un brandello di carne dell'odiato nemico» (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., p. 206).

socialmente riconosciuto, ma come pura esigenza pragmatica.<sup>1</sup> In definitiva, i Mundugumor risultano ben aderenti al discorso sociale in auge circa le caratteristiche principali delle popolazioni cannibale: la problematicità delle testimonianze e l'assenza di riscontri diretti creano però una sacca di problematicità non evitabile.

I Ciambuli, da ultimo, con la loro differenziazione sessuale capovolta, si dedicano alla caccia alla testa come metodo di ornamento e decorazione rituale delle proprie dimore; il colpevole di qualche crimine (ad esempio il furto, in particolare il furto di cibo) viene consegnato ai villaggi vicini, è ucciso, e la sua testa mozzata, dipinta, e usata in funzione di decorazione ed arredamento. Anche tra i Ciambuli, meno feroci dei Mundugumor, si trovano pratiche rituali e di passaggio non prive di una certa brutalità:<sup>2</sup> esse

<sup>1</sup> «Molti ragazzi debbono, qualche tempo prima di raggiungere l'adolescenza, assolvere al compito di uccidere un prigioniero per il banchetto di carne umana. Non si tratta di un privilegio o di un onore. La vittima che il padre cattura o acquista non serve, come invece in altre parti della regione del Sepik, a far ottenere al figlio il trofeo dell'omicidio. Il ragazzo deve uccidere perché gli uomini di altri villaggi non possano dire: 'Come! Non avete ragazzi, che tocca agli adulti far fuori i prigionieri?' E non gli viene conferita alcuna decorazione, anzi, se poi non prenderà lui stesso delle altre teste, quella prima testa fornitagli dal padre diventerà motivo di rimprovero e di vergogna: 'Bravo! Da ragazzo hai ucciso un prigioniero legato mani e piedi, ma dopo non hai più ucciso. Non sei un guerriero!'"» (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., pp. 228-229).

<sup>2</sup> «Quando eravamo fra i Ciambuli, vigeva la norma che ogni ragazzo dovesse, durante l'infanzia, uccidere una vittima, tanto che si comperavano le vittime vive - di solito bambini piccoli o piccolissimi - da altre tribù, quando non si poteva avere un prigioniero di guerra o un criminale da un altro villaggio Ciambuli. Il padre si incaricava di guidare la piccola mano infantile armata di giavellotto; e così il bambino, inorridito e recalcitrante, era iniziato al culto della caccia alle teste. Il sangue della vittima veniva sparso ai piedi delle grandi pietre infisse verticalmente nel piccolo spiazzo davanti alla casa rituale; se la vittima era un bambino, il cadavere era seppellito sotto una delle palafitte della casa. La

però si inscrivono in un sistema culturale che li reintegra in una maggiore forma di umanità, in quanto essi non sarebbero veramente amanti di tali azioni, le eserciterebbero a scopo puramente artistico, evitano gli scontri e sono per questo disprezzati dai loro vicini; sono a loro volta vittime di campagne di caccia alle teste; non amano particolarmente le loro usanze, e sono stati capaci di abbandonarle senza difficoltà, in maniera non troppo sentita. Le donne Ciambuli gestiscono il villaggio, ovviano alle esigenze concrete, si fanno carico del lavoro; gli uomini, dotati di maggior temperamento artistico, pur esercitando il dominio formale, sono *de facto* dipendenti dalle volontà femminili (caratteristica, questa, che può provocare crisi di rabbia e follia).

Tre culture appartenenti alla medesima zona culturale rivelano una notevole diversità sul fronte sessuale e dei costumi familiari e sociali. L'osservazione delle norme di genere ha rivelato una profonda diversificazione delle stesse, una ramificazione notevole dei caratteri attribuiti all'uomo e alla donna. L'immagine del cannibale, per contro, è rimasta stabile, venendo attribuita alla popolazione dotata di tratti primari eminentemente aggressivi.

### *Il primo studio sul cannibalismo e sue determinazioni: Volhard*

Nella rarefazione di studi esplicitamente dedicati al fenomeno, spicca, per contrasto, la ricchezza interpretativa e documentaria del *magnum opus*

testa, al pari di quelle dei nemici uccisi in combattimento, veniva modellata in argilla e dipinta di disegni fantasiosi neri e bianchi [...]» (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., p. 260).

di Ewald Volhard. Lo studioso tedesco offre infatti allo sguardo del lettore una raccolta estremamente ricca di esempi provenienti da tutto il mondo, appaiati ad una schematizzazione interpretativa che ha il pregio di raccogliere e riassumere agevolmente in poche varianti un fenomeno di così irta complessità. La portata storica di tale lavoro-repertorio, la serenità di scrittura e di analisi, il ruolo giocato nei confronti di tutte le successive interpretazioni e il dibattito con i precedenti fanno sì che non si possa prescindere in libertà da quello che è a tutti gli effetti un testo cardine, al di là delle correzioni, delle critiche e delle osservazioni: testo «in sé così tranquillo e obiettivo»,<sup>1</sup> capace però di affrontare un tema tanto multiforme quanto difficoltoso, nonché emotivamente carico. La pubblicazione italiana avviene nel 1949 ad opera della casa editrice Einaudi, nella celeberrima *Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici*, vera pietra miliare dell'antropologia e degli studi sociali in lingua italiana, bacino collettore di tutta una serie di opere di straordinaria importanza e notevole caratterizzazione: scelta rilevante, che ne conferma il grado di significatività all'interno del dibattito culturale, anche nell'ottica di un tema così poco discusso e così tanto discutibile.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> G. COGNI, *Prefazione* a E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 11 (la *Prefazione* occupa complessivamente le pp. 11-17).

<sup>2</sup> «Di tutti i fenomeni, la cui stranezza è sempre tornata a più riprese a interessare la cultura europea, il fatto che degli uomini mangino i propri simili, ha in ogni tempo destato la più alta curiosità. Poiché per la concezione occidentale della vita, come per quella di quasi tutte le altre culture, l'antropofagia ha il significato di un orrore e di una incomprensibile degenerazione umana, che costituisce una macchia nella storia dello sviluppo dell'umanità» (E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, cit., p. 21).

L'ispirazione frobeniana dello studioso, allievo del grande filosofo, all'interno delle categorie fornite dalla scuola storica tedesca, ha modo di essere valutata e discussa in vari passi del testo. In particolare, elemento di analisi contigua è la ricerca delle cause del fenomeno in ambienti culturali «chiusi». In relazione a ciò spicca, in particolare, l'attribuzione del cannibalismo non in forma esclusiva alle società primitive, identificandolo invece come elemento notevole anche delle civiltà avanzate:

«In modo chiarissimo molti indagatori del diciannovesimo secolo ebbero l'impressione che i popoli cannibali non stessero affatto agli inizi di una cultura, ma anzi avessero già dietro di sé un lungo cammino. Con senso di stupore i diversi viaggiatori ed esploratori dovettero constatare nei più differenti territori, che i popoli cannibali al contrario spiccano contro altri popoli non cannibali per una cultura notevolmente elevata. L'aver chiarito in modo scientificamente definitivo questo fatto, e l'aver così distrutta la leggenda del cannibalismo come condizione primitiva dell'umanità, deve considerarsi come una delle conquiste più importanti del secolo diciannovesimo nel campo dell'etnologia»<sup>1</sup>

La concezione di un cannibalismo come eredità non esclusiva delle società arretrate, del costume di popoli ritenuti primitivi, prevede dunque la possibilità di considerarlo usanza stadiale di popolazioni che stiano attraversando determinate, presunte fasi di sviluppo; rientra in gioco la

<sup>1</sup> E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, cit., p. 22.

concezione degli ambienti culturali chiusi, che vede il cannibalismo come risposta alle esigenze contestuali, al di fuori di ogni casualità e universalità non razionalmente giustificabile. Si attua così un riscontro all'interno della definizione di «cerchi culturali»:

«[...] lo sviluppo dell'umanità non va ricercato in uno schema evolutivo comune, bensì nella combinazione e sovrapposizione di complessi culturali aventi ciascuno origine indipendente e trasmessi da un popolo all'altro per diffusione. [...] la teoria finisce per elaborare uno schema di sviluppo delle civiltà umane, a partire da uno stadio primitivo (*Urkultur* o 'cultura originaria') riconoscibile presso alcuni popoli che si rivelano come gli ultimi rappresentanti di un'umanità primitiva [...]. Lo stadio successivo coinciderebbe con la formazione di tre centri di cultura sviluppatasi indipendentemente l'uno dall'altro e che rappresenterebbero il livello primario di sviluppo degli strati culturali (*Kulturschichten*): i popoli che praticano un'orticoltura primitiva, i cacciatori superiori, gli allevatori»<sup>1</sup>

L'opera di Volhard si pone come culmine di un indirizzo culturale, esplicitato da serie di repertori e ricerche scientifiche destinati, fino al momento attuale della scrittura di suddetto testo, a viaggiare in forma distinta e a non incontrarsi se non sporadicamente. Lo studioso tedesco sia

<sup>1</sup> *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, a.c. di U. Fabietti e F. Remotti, Bologna, Zanichelli, 1997, p. 157 (il lemma si trova alle pp. 156-158). Tale teoria, elaborata da padre Schmidt e ripresa poi in grande stile dalla scuola antropologica ed etnologica tedesca, attualmente è da considerarsi superata a causa della sua eccessiva complessità.

raccoglie e cataloga le testimonianze antropologiche, contestualizzandole in via geografica<sup>1</sup> e sulla base delle suddivisioni teoriche da egli stesso elaborate, sia offre una serie di nozioni atte a garantire la spiegazione a vasto raggio, a creare un «ordine sistematico» nel caos della materia. Da un lato il particolarismo delle ricerche coeve (esemplificato dall'opera, pur ampiamente lodata, di Sebald R. Steinmetz sull'endocannibalismo - *Endokannibalismus* [1896]), che prescindono da una globalizzazione problematica della questione in favore dell'analisi di singole parti sconnesse, dall'altro lo scarso interesse per la diversificazione del fenomeno, fanno sì che il lavoro di Volhard si inserisca come opera di primaria importanza nel solco degli studi: non più la ricerca delle origini, piuttosto una classificazione sulla base di dati e prove riscontrabili:

«Il tentativo di introdurre un tale ordine è divenuto possibile e fecondo, quando si è rinunciato a volere formulare a ogni tratto - secondo si è detto sopra - le singole cause del cannibalismo, divenendo assai più modesti circa la pretesa di scoprire le cause d'insorgenza di un tale costume. Così non siamo più oggi pronti

<sup>1</sup> Il tentativo di limitare la ricerca sul fronte della geografia si è rivelato fin da subito utopico. Se Volhard pure aveva considerato la possibilità di concentrarsi primariamente sul continente africano, sede privilegiata dello sguardo e della ricerca circa i costumi cannibalici (in comunione con le «maschere», le società segrete, i riti d'iniziazione e l'atavismo), la ricchezza straordinaria di materiale fornita da altre zone del mondo rendeva indifferibile l'approccio geografico più ampio. Frobenius, da parte sua, accentrava l'attenzione sulla fascia equatoriale, luogo di osservazione privilegiato dal 1492 in poi. A partire da questo momento, dall'idea di un cannibalismo patrimonio di culture conosciute ma esterne rispetto ai confini degli imperi antichi, si è mutuata la concezione di terre al di là della conoscenza che contengono in sé ogni usanza sanguinaria: concetto rafforzato dall'immediato divampare della stampa.

con la stessa sicumera, a fissare come causa ultima di un fenomeno storico il *sine qua non* del suo manifestarsi, come d'altra parte non è più il caso di applicare senza riflettere i finalistici modi di pensare dell'uomo moderno alla storia delle formazioni di un costume primordiale. [...] Sin da principio è necessario mettere ben in chiaro che noi non consideriamo nostro compito l'aggiungere alle innumerevoli soluzioni un'altra soluzione, quale più sicura delle altre, ma al contrario per quanto possibile distruggere tutto quanto impedisce l'accesso alla comprensione dei fenomeni, alla loro spiegazione e significazione»<sup>1</sup>

Nel suo studio, Volhard si dedica in particolar modo a valutare lo svolgersi del fatto cannibalico nelle forme non tanto del 'perché', piuttosto del 'come'. Identificata l'ormai annosa questione circa la difficile lettura delle fonti e l'apparente mancanza di unità del fenomeno, Volhard riconduce il cannibalismo attuale ad una fase stadiale di decadenza e iscrive il fenomeno nel suo complesso come un elemento tipico di civiltà in corso di sviluppo: il cannibalismo diventa quindi quasi un elemento dialettico, originato nella preistoria neolitica dell'umanità (originatosi tra prime popolazioni dedite alla coltura, popoli di orticoltori e non più semplicemente raccoglitori), destinato ad accrescersi in movimenti ad onda, sempre ritualmente connotati, distinguibili in varie forme.

Quattro sono le categorie che determinano le coordinate del fenomeno, utili alla classificazione e ai primi tentativi di riordino e gestione delle fonti.

<sup>1</sup> E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, cit., pp. 24-25.

La prima di queste categorie è relativa al cannibalismo definito «profano», il nutrirsi di carne umana per esigenze pragmatiche e non simboliche (carne umana come cibo comune, e quindi poco straordinario, ben comune e non ammantato di orrore; carne umana come mezzo di sostentamento d'emergenza; carne umana come prelibatezza, e di conseguenza ampiamente ricercata, riservata solo alle *élite*, consumata solo in alcune delle sue parti); del quale studiare gli stili di cattura, le tecniche di ingrasso delle vittime oppure, in alternativa, l'esecuzione di tormenti sulle stesse per migliorarne il gusto. Per l'autore, anche il cannibalismo profano mantiene però i suoi tratti di sacralità, legati direttamente alle origini del fenomeno, sebbene non immediatamente evidenti: l'ipotesi pragmatica non è quindi del tutto riconoscibile come tale.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L'origine del fenomeno rimanda infatti, come già accennato, all'orticoltura neolitica. La scoperta dell'agricoltura, la coltivazione delle piante, la semina e la coltura, nella mente di quelle prime popolazioni umane, si connetteva strettamente con l'immagine della vita e della morte degli uomini, dalla nascita alla fine dell'esistenza, con il conseguente ritorno alla terra del corpo e la crescita di piante dal terreno reso fecondo dai corpi ivi sepolti: in tutto e per tutto assimilabile alla ciclicità di crescita delle piante coltivate. La caduta del mito dell'immortalità e dell'illusione di un Eden in cui le piante crescono autonomamente conduce gli uomini alla sperimentazione della morte. Tale similitudine esistenziale avrebbe dato origine a un insieme di riti e miti intesi a preservare i tassi di fertilità del terreno e degli stessi uomini, nonché la relazione inevitabile tra uomo e frutto (indice del legame, non ancora rescisso, tra raccolta e agricoltura). Come il frutto deve essere consumato per poter essere poi nuovamente disperso e propagato, così l'uomo viene mangiato per garantirne la diffusione e la fertilità. Questo fenomeno si ricollega in naturalezza ai riti d'iniziazione, in particolare maschile, e alla credenza magica del cosiddetto «albero sulla tomba»: la conservazione delle ossa e della carne tramite tumulazione previene la morte assoluta, e concede ai morti di continuare a prestare aiuto ai viventi.

Il secondo insieme di dati riguarda il cannibalismo «giuridico»: in un primo stadio di avviamento verso una definizione simbolica almeno vagamente percepita come tale, è una punizione inflitta a chi si macchia di colpe e crimini socialmente riconosciuti, e perciò puniti in vario modo; il supplizio degrada il colpevole a livello animale, cosicché esso debba essere squartato e consumato, da chi sia stato eventualmente danneggiato dalle azioni del colpevole, proprio come una bestia. È una sanzione pubblica, e riconosciuta come tale nella sua evidente socialità.

Ad un terzo livello si situa il cannibalismo «magico», in cui si accentua la funzione simbolica del nutrimento. Cibandosi di carne umana, si assumono i tratti definenti di chi viene consumato; nutrendosi in particolare di specifiche parti del corpo, si acquisiscono poteri notevoli, in origine proprietà esclusiva del morto. L'accresciuta marginalità di tale azione, imputata spesso ad elementi non protagonisti della dinamica sociale, indica una concezione culturale non interamente positiva: appartengono a questa categoria «magica» gli atti di stregoneria, di vampirismo e di teriomorfismo, la creazione di panacee e sostanze di dubbia provenienza (tramite macinazione, frantumazione e polverizzazione di carne, ossa, sangue), i rapimenti di bambini e vergini. Il cannibalismo «magico» diventa parte del campo semantico del *limine* sociale, e come tale si tramuta in accusa consueta nel corso dei secoli, attraverso le società.

Il quarto sistema è quello del cannibalismo «rituale», il più ricco di esemplificazioni, il più connotato a livello simbolico e metaforico, il più caratterizzante e significativo.<sup>1</sup> Tipico di momenti di festività e di ritualità, si

<sup>1</sup> «Come il cannibalismo profano è quello più povero di significato, così quello rituale è il più ricco [...]» (E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, cit., p. 441).

lega ad un consumo prevalentemente, seppur non esclusivamente, endocannibalico, e per così dire «mistico» (culto religioso, celebrazione dei morti e poi degli dei mitizzati a partire dai morti, consumo dei parenti, principalmente del padre e degli antenati; feste del raccolto e celebrazioni per le vittorie in guerra).<sup>1</sup> La ritualità, in particolare guerresca, non necessariamente prevede la partecipazione dell'intera collettività: il consumo di carne, e di carne umana soprattutto, è libera prerogativa di pochi.<sup>2</sup>

La sepoltura della carne e delle ossa dei defunti e la successiva crescita delle piante sulla tomba data ad una concezione originariamente

<sup>1</sup> Le feste dei morti si pongono come origine, dai connotati eminentemente arcaici, di tali riti: all'interno di un legame continuamente sentito ed accentuato tra vivi e morti, si colloca l'usanza sia di sacrificare vittime per i defunti, sia di consumare i cadaveri per acquisirne le qualità e i poteri (cosiddetta patrofagia). L'identificazione spontanea tra morti e divinità conduce alla nascita degli dei antropofagi, alla base di una ritualizzazione monumentale che prevede l'inizio di una costruzione sociale del fenomeno della religione, prerogativa di sacerdoti e officianti legati agli strati sociali superiori e guerrieri; anche la divinità può essere consumata (teofagia). Con il procedere del tempo, forme di sostituzione, traslato, metaforizzazione e attenuazione fanno sì che non ci si cibi più della carne concreta, piuttosto di una forma 'simbolica' della stessa (si pensi alla Transustanziazione, pietra dello scandalo nella reputazione negativa dei primi cristiani).

<sup>2</sup> Il consumo di carne umana all'interno di riti di guerra e celebrazioni per la vittoria è diritto solo di alcuni, avviene in segreto, in momenti della giornata ben specifici (tendenzialmente di notte), lontano da occhi indiscreti; si lega ad una concezione della guerra ben diversa da quella moderna, rivolta in prevalenza verso i civili, motivata per pure esigenze concrete e non attraverso sistemi astratti; prendere parte alle battaglie, portare le armi, uccidere, fare a pezzi e consumare carne umana sono azioni che garantiscono l'ingresso in perpetuo nelle società segrete, nelle associazioni maschili e nei gruppi di potere riconosciuti.

appartenente alla fase di caccia e raccolta: si seppellivano con grande cura le ossa degli animali consumati per fare in modo che potessero continuare ad esistere, rinascendo per poter essere nuovamente cacciati. La successiva selezione degli animali da sacrificare, la scelta delle parti del corpo, la calendarizzazione delle feste, i riti ad opera di esecutori specializzati (sacerdoti, sciamani, indovini) indicano un'evoluzione nell'organizzazione e negli scopi sociali, tramite una nuova simbolizzazione della morte e il suo entrare a far parte di miti e racconti; fino ad approdare nelle grandi società monumentali, nelle loro divisioni in classi, nei paradigmi sociali loro attribuiti. Con le società agricole, il *focus* passa dall'interesse verso gli animali all'attenzione verso le piante, mediate dal comune connubio con la carne dei defunti. L'uomo si sostituisce alle piante e agli animali, diventa elemento di attenzione precipua, protagonista del rito sotto forma di vittima. Il suo sacrificio, mediato da un'istanza di rinascita, approda nella mitologia e nella religione.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Importante il saggio di Propp dedicato alle interpretazioni semantiche della fiaba in un contesto sociale arcaico, determinato appunto dall'evoluzione delle costruzioni sociali umane: V. J. PROPP, *L'albero magico sulla tomba. A proposito dell'origine della fiaba di magia*, in ID., *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Torino, Einaudi, 1978, pp 3-39. Per quanto riguarda il sacrificio e la religione, non si possono non citare le considerazioni di Frazer in proposito (si pensi alle connessioni tra Adone, Osiride, Attis e i nuovi culti: il sacrificio di un giovane uomo nel pieno della sua forza vitale, allo scopo di garantire la continuazione e la sopravvivenza delle specie). Il cannibalismo è ricondotto ad una fase iniziale della società umana, tratta poi dalla sua «barbarie» tramite la scoperta delle colture e di un nuovo, conseguente, regime alimentare («Osiride, regnando sulla terra quale re, fece uscir gli Egiziani dalla barbarie [...]. Prima del tempo suo gli Egiziani erano stati cannibali. Ma Iside, sorella e sposa di Osiride, scoprì il grano e l'orzo che crescevano selvatici e Osiride introdusse la coltivazione di questi cereali nel

La fecondità delle osservazioni di Volhard porta in auge l'interpretazione simbolica di un fenomeno tanto estremo, inserendolo in un contesto di non comune coerenza logica e strutturale con le parti dell'insieme culturale. Non più elemento di primitivismo sovrano, piuttosto una forma di esperienza vitale e primaria del sacro. Per Volhard il problema del cannibalismo si legge come questione dotata di una sua importanza, che esclude ogni forma di rigetto precondizionato:

«Il fenomeno stesso come tale non rivela alcun motivo, alcun fine, alcun intento preordinato, ma si dimostra, qualora lo facciamo parlare da se stesso, come l'espressione di un particolare orientamento di fronte al mondo e alla vita, al quale dobbiamo appressarci con la massima modestia. Un orientamento vitale si lascia tanto poco quanto la vita racchiudere in formule, perché altro non è appunto che la vita stessa nel particolar modo ond'essa in quei determinati casi si rispecchia negli uomini. [...] e se si riuscisse per questa via di fare un tal passo innanzi, che ricerche future non si occupassero più soltanto dei fenomeni antropofagici come tali, ma di dedicassero piuttosto a scoprire i sensi dei riti e delle azioni di cui il cannibalismo appare una forma espressiva come un'altra, il compito anche della seconda parte di questo studio potrebbe dirsi adempiuto»<sup>1</sup>

regno; gli Egiziani abbandonarono allora il cannibalismo [...]» (J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1965, II, p. 570).

<sup>1</sup> E. VOLHARD, *Il cannibalismo*, cit., pp. 25-26.

## *Il cannibalismo 'inesistente': Arens*

La problematicità delle testimonianze, il dibattito sulle fonti e la fondamentale inconoscibilità del fenomeno evidenziano come la questione delle interpretazioni antropologiche si sia rivelata immancabilmente spinosa. Celeberrima è, in tal senso, la decodificazione operata da Wiliam E. Arens:<sup>1</sup> per questo studioso, il cannibalismo non solo non si identificherebbe come pratica eminentemente primitiva, ma non sarebbe neppure così facilmente attribuibile all'umanità nel suo complesso - nella vasta maggioranza dei casi, il cannibalismo altro non è che un vero e proprio «mito» in funzione di *j'accuse* verso il prossimo. L'inconsistenza delle fonti e la mancanza di testimonianze credibili forniscono l'avallo di questa elaborazione teorica. Tale inconsistenza deriva direttamente dalle attività dei primi studiosi, alla ricerca di ottimistiche risposte per problemi generali; poco motivati alla formazione scientifica attendibile, in quanto i loro sforzi andavano regolarmente basandosi su preconcetti, asserzioni mutuate, osservazioni mai effettivamente analizzate nelle loro componenti primarie. Un atteggiamento trasferitosi poi nell'antropologia sociale nel suo complesso, come portatrice di civilizzazione in aree del mondo ritenute sottosviluppate.

La critica dello studioso verso le ricerche relative a quest'area del comportamento umano è decisamente ferma e forte, e gran parte delle teorie dello stesso Arens verrebbero provate, a suo dire, proprio dalla mancanza di

<sup>1</sup> W. E. ARENS, *Il mito del cannibale*, cit.

elaborazioni scientificamente e razionalmente fondate, in grado di fornire una risposta dirimente:

«Laddove i problemi attuali di maggiore interesse sono quelli riguardanti il nostro stesso operare, gli addetti ai lavori discettano sull'interpretazione più appropriata per i colori di uno specifico rituale, o su un termine di un determinato sistema di parentela. Con la conseguenza che la disciplina vive oggi, nel vero senso della parola, sulle sue proprie insufficienze e sull'incapacità di elaborazione generalizzazioni, anche le più semplici, soddisfacenti. In meno di un secolo l'antropologia ha abbandonato i grandi temi di ampio richiamo per argomenti che ora interessano sovente solo un numero ristretto di specialisti con comuni tendenze esoteriche. [...] Un tale atteggiamento era inevitabile, poiché uno dei caratteri della specializzazione portata all'estremo è la tendenza a sostituire alla speculazione e alla riflessione il calcolo e la manipolazione meccanica dei dati. Di conseguenza, rispetto alle altre scienze sociali, l'antropologia non si è neanche preoccupata di incoraggiare un atteggiamento critico nei confronti di sé stessa quanto disciplina»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> W. E. ARENS, *Il mito del cannibale*, cit, p. 13. L'antropologo inoltre ritiene assodata la mancanza assoluta di prove etnografiche: «[...] escludendo il cannibalismo di sopravvivenza, non sono riuscito a scoprire per nessuna società una documentazione adeguata su una qualunque forma di usanza antropofagica: voci, sospetti, timori, accuse, ma non un resoconto di prima mano soddisfacente» (*ivi*, p. 29). Le prove individuate dagli studiosi, inoltre, risentono di una costruzione determinata da rapporti di causa-effetto: rimandano alle stesse caratteristiche - sia antropologiche, sia narrative - interne, rispondono agli stessi bisogni e alle stesse domande, formando a tutti gli effetti un florilegio di opere per Arens sospettosamente molto simili.

Da tale affastellamento di elementi ha avuto modo di nascere un insieme di miti «tanto affascinanti quanto grossolani» (si consideri il titolo dell'opera: *The Man-Eating Myth, Il Mito del Cannibale*). Sulla base di queste interpretazioni, il cannibalismo si pone infatti come inevitabile portatore di elementi di turbativa, e come tale va racchiuso nel computo delle teorie a fondamento della nuova antropologia: un'accettazione immodificabile di una realtà umana a livello ancestrale.<sup>1</sup> Inevitabilmente l'analisi e successiva svalutazione dei dati conducono ad una nuova teorizzazione del fenomeno, legata all'idea del rigetto, a detta di Arens universalmente dimostrato, di tutti i popoli verso la pratica. Si tratta infatti di un'accusa rivolta agli 'estranei', coloro che non appartengono al clan, al villaggio, alla civiltà di riferimento: i membri liminari della stessa, gli stranieri, i diversi, i lontani per tradizione. Anche l'attribuzione occidentale del cannibalismo ai popoli dell'altra metà del mondo riporta allo stesso meccanismo psicologico: la moderna riprovazione dimostrata nei confronti delle accuse - ritenute invariabilmente false - rivolte a membri della società occidentale nel corso

<sup>1</sup> «In questo senso, anzi, riesce persino difficile da capire come abbiamo potuto divampare per decenni erudite controversie sull'esistenza di uno specifico sistema matrimoniale, mentre si è accettata, e si accetta, come un dato di fatto la realtà, passata e presente, del cannibalismo» (W. E. ARENS, *Il mito del cannibale*, cit., p. 16). Circa la realtà preistorica del cannibalismo, Arens ricorda come i paleontologi siano stati costretti a rivolgersi alle conoscenze scientifiche degli antropologi per classificare e studiare i resti ossei e i materiali rinvenuti: conoscenze inevitabilmente caratterizzate dalla pregiudizievole dell'antropofagia, che avrebbe così condotto gli studiosi della Preistoria ad un'attribuzione unilaterale del fenomeno agli stessi primitivi (appastrandoli così inevitabilmente agli esotici cannibali del presente), sulla base dello stato frammentario (perfettamente giustificabile altrimenti) dei resti umani rinvenuti.

dei secoli (ebrei, cristiani, lebbrosi, streghe), e, per contro, l'assunzione nel panorama della coscienza del cannibalismo dei popoli colonizzati come fatto acclarato, per lo studioso dimostrerebbero la realtà di questo fenomeno di categorizzazione deterministica innata. Gli occidentali non sarebbero disposti ad ammettere un'antropofagia endemica all'interno della loro società nel corso dei secoli; al contrario, è considerato naturale che altri popoli, classificati come inerentemente diversi, ricorrano a pratiche di tal fatta. In questa direzione Arens analizza quindi alcuni casi, da egli ritenuti sintomatici: la coniazione del termine 'cannibalismo', che ha linguisticamente sancito la fine dei popoli omonimi sulla base dei resoconti forniti a Colombo in particolare dagli Arawak, tribù ostili ai Caribi; la scarsa verosimiglianza del resoconto di Hans Staden sui Tupinamba, viziato dallo sguardo pregiudizievole; il concetto di *Homo monstrosus*, di fenomeno mitologico in forma di *freak*; il crollo delle civiltà precolombiane, in particolare di quella azteca, motivata da un connubio di interessi pratici e collettivi dei colonizzatori, giustificati dalla presunta violenza sacrificale di questi popoli, e il successivo trasferirsi delle credenze alle nuove popolazioni africane 'importate' a scopi di schiavismo; le considerazioni sul più contemporaneo *kuru*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tale malattia risultava particolarmente diffusa tra le popolazioni indigene della Nuova Guinea, in particolare tra i Fore: il rimando alle usanze cannibalistiche di questi popoli è tradizionale, e attribuirebbe l'insorgenza del morbo al consumo del cervello dei defunti. Secondo Arens, l'analisi di tale patologia consente di portare nuova linfa alle sue teorie sul cannibalismo. Alla descrizione dei tratti sociali e culturali di queste etnie (economia, belligeranza, sistemi di alleanze) si unifica lo studio dei rapporti coloniali e delle osservazioni dei medici inviati *in loco*. Il tremore provocato dal *kuru* nei malati per gli indigeni era segno di malocchio, e il fatto che le donne risultassero le maggiormente colpite

In definitiva, il cannibalismo sarebbe l'accusa più consueta e tradizionale adoperata da una popolazione a danno di altre, allo scopo di screditarle e diminuirne il tasso di umanità nel confronto, inevitabile, tra usanze e costumi: «l'idea che gli altri siano cannibali». Il cannibalismo si tramuta così in una sostanza mitologica in forma di critica culturale, paragonabile all'incesto e al danneggiamento del 'tempio sacro' del corpo - altri fortissimi tabù, almeno nell'ambito dell'occidente, e variamente percepiti dalla vasta maggioranza delle culture. Sotto questo punto di vista, il cannibalismo è il discrimine più forte e più emotivamente carico per operare una distinzione, rafforzare l'identità sociale, allontanare e marchiare gli elementi impuri, costruire un progetto collettivamente sentito di vita in comune.<sup>1</sup> Esplicita inoltre la problematica del cannibalismo come espressione di una natura eminentemente ferina della società umana, ponendo l'annosa questione dell'indole naturale o della formazione culturale degli impulsi aggressivi attribuibili all'entità uomo.

rafforzava la concezione tradizionale del sesso femminile come consumatore cannibale primario e portatore di contaminazione: antropologicamente parlando, la patologia viene quindi ricondotta al presunto cannibalismo dei Fore. Anche in questo caso Arens sostiene che la mancanza di prove dirette e incontrovertibili (secondo gli interpreti, le tribù avrebbero smesso di consumare carne umana prima del loro arrivo) testimoni a favore dell'inesistenza del fenomeno cannibalico - anche perché il contatto con il corpo dei defunti risulterebbe tabù.

<sup>1</sup> «In altre parole, un gruppo può dare maggior significato alla propria esistenza rappresentando gli altri come categoricamente opposti. L'impresa può essere difficile da realizzare quando i gruppi condividono modelli culturali simili: in questo caso le differenze devono spesso essere inventate, e nulla potrebbe differenziare meglio della creazione di un confine tra quelli che mangiano e quelli che non mangiano carne umana» (W. E. ARENS, *Il mito del cannibale*, cit., p. 150).

La civiltà occidentale dal canto suo ha fatto ampiamente uso, in maniera più o meno inconsapevole e studiata, di queste frammentazioni culturali, tramite la combinazione di concezioni religiose ed etiche, fino agli apporti della medicina, dell'antropologia, della sociologia, della scienza propriamente detta:

«I Caribi e l'Africa ebbero per così dire il ruolo di 'arene del cannibalismo', per le quali non c'era bisogno di pretendere un'adeguata documentazione di sostegno: l'inferiorità razziale - capo d'accusa calunnioso - sembrava una prova sufficiente. Così, contro ogni evidenza, e per ragioni peculiari a ciascun periodo, gli Aztechi in quanto organizzati in un sistema sociale complesso, e i Fore in quanto rappresentanti dell'ultima riserva selvaggia ai limiti della civiltà occidentale, furono trasformati in cannibali dai sistemi ideologici dominanti e più prestigiosi delle loro rispettive epoche»<sup>2</sup>

L'accoglienza rivolta alle asserzioni fondamentalmente negazioniste di Arens non è stata particolarmente positiva, e la tesi circa l'inesistenza pressoché globale del cannibalismo ha suscitato una vasta serie di dibattiti, polemiche, risposte: tra gli ultimi afflati antropologici di un argomento al giorno d'oggi ampiamente ignorato dagli studiosi per la sua difficoltà interpretativa e strutturale.

<sup>2</sup>W. E. ARENS, *Il mito del cannibale*, cit., p. 123.

## *Il cannibalismo 'proteico': Harner, Harris*

Le tesi di Marvin Harris circa il consumo di carne umana si pongono nel solco di una serie di dibattiti relativi al problema per così dire 'ecologico' del cannibalismo, del suo impatto con l'ecosistema preesistente e delle necessità alimentari umane. Rimossa la questione dei significati simbolici, il fenomeno viene così connotandosi come usanza eminentemente pragmatica, esistente per fini utilitaristici. L'attenzione degli studiosi va accentrando in gran parte su una civiltà nota per i suoi costumi, tradizionalmente irrorati di sangue: vale a dire, l'impero azteco. Nel 1977, si assiste infatti alla pubblicazione di un articolo di Michael Harner, il quale giustificava la brutalità orgiastica degli Aztechi con esigenze motivate dall'esaurimento delle risorse ambientali a causa dell'eccessivo impatto umano (produzione oltre i limiti, erosione e consumo dei terreni a seguito di una politica agricola eccessivamente stimolata, crescita demografica ingente e pressoché incontrollata e conseguente sovrappopolazione), e all'assenza di proteine nella dieta, dovute ad una scarsità di fonti a livello di allevamento (scarseggiavano, o risultavano del tutto assenti, tipologie animali le cui carni forniscono un apporto proteico importante, in particolare i suini).<sup>1</sup> La

<sup>1</sup> M. J. HARNER, *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*, *American Ethnologist* 4 (1), 1977, pp. 117-135. A titolo di curiosità, anche Margaret Mead, nel suo *Sesso e temperamento*, accenna di sfuggita alla questione dell'aggressività come elemento dipendente dalla scarsità proteica nella dieta (M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., pp. 162-163). In linea generale, le diversità dietetiche (consumo di quantitativi maggiori o minori di carne, prevalenza della dieta vegetariana, selezione di piante e animali) rispondono tutte a esigenze culturali differenziate (per le quali M. HARRIS, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 12 ssg.).

mancata assunzione di carne a livello biochimico provoca un aumento dei livelli di aggressività e di limitato controllo degli impulsi violenti, con il rischio di generare una potente destabilizzazione sociale; la teoria di Harner, in chiave pienamente materialistica e razionalizzata, individua nella pratica del sacrificio umano dei prigionieri il modo per soddisfare il fabbisogno di carne e, di conseguenza, operare in direzione di un'armonia sia interna, tra le parti sociali (in particolare le classi più elevate, i guerrieri, unite in un pasto rituale pacificatore), sia esterna, verso le divinità appagate da questi riti: la macellazione rappresenterebbe la variante primitiva del rito sacrificale, nobilitata dall'ingerenza sacerdotale e dalla specializzazione dei mestieri. La venuta dei *Conquistadores* avrebbe poi portato alla conoscenza generale, da parte di questi popoli, di capi d'allevamento in passato sconosciuti, consentendo di ovviare alle precedenti difficoltà nutritive: evidenze testimoniate dalle fonti storiche, nonché dalle attestazioni degli stessi europei. Numerose risposte, volte a sottolineare sia l'assenza di attenzione nei confronti degli aspetti simbolici del rito, sia la non estensivamente veritiera credenza di Harner circa le disponibilità alimentari dei popoli studiati, hanno dato vita ad una discussione intensa.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Le teorie contrarie alla tesi di Harner, pensata come europeistica, indicano come nell'area mesoamericana le fonti di cibo alternative per rispondere al fabbisogno proteico fossero più elevate di quanto sostenesse lo studioso, e che fu l'arrivo dei colonizzatori, con il conseguente disordine provocato da tale invasione e l'imposizione di un diverso genere di dieta (con la relativa proibizione di certi alimenti, legati a dittami rituali, in particolare l'amaranto), a rendere difficile l'apporto alimentare nel complesso. La corrente più 'simbolista' (nella quale spicca il nome di Sahlins) critica invece lo scarso interesse dimostrato da Harner nei confronti del sistema rituale e nell'insieme di credenze caratterizzanti la religiosità azteca, anche nei suoi aspetti più cruenti.

All'interno di questo dibattito vengono inserendosi le osservazioni di Harris, che solo parzialmente si collocano nella scia delle teorie sostenute da Harner: più che cannibalismo come predeterminata ed invariabile risposta ambientale, cannibalismo come pratica politica e come mezzo di controllo sociale. Lo studioso, in particolare nel suo *Cannibali e re*,<sup>1</sup> si dedica ad un'analisi ampia e ragionata dell'evoluzione dei sistemi economici e politici, a partire dal passaggio dalle prime comunità di cacciatori e raccoglitori alla nascita dei villaggi agricoli. La crisi da cui deriverebbe il ricorso alla carne umana come elemento primario di consumo nasce dal conseguente sviluppo edilizio legato all'economia di villaggio, dal rafforzamento della produzione alimentare, dall'arricchimento economico e dall'aumento della pressione demografica, che spingono ad un impatto ulteriore sui terreni e ad un'erosione sistematica della fertilità degli stessi, a causa della sovrappopolazione e dell'eccessivo sfruttamento.<sup>2</sup> Le popolazioni nomadi, che vivevano di un'economia di pura sussistenza, a loro volta avrebbero esaurito le fonti di cibo primario: da un lato la carente produttività naturale (non sufficiente al consumo di un numero elevato di uomini, mancando le conoscenze agricole e tecniche necessarie per far fruttare il terreno e i germogli), dall'altro la caccia intensiva alla «megafauna», infine la crescita demografica hanno contribuito a rendere

<sup>1</sup> M. HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Milano, Feltrinelli, 2015. Ma si veda anche ID., *Buono da mangiare*, cit. (in particolare il capitolo *Mangiare la gente*, pp. 201-236).

<sup>2</sup> «L'essenza di questo processo [la conservazione di forme culturali comuni] è la tendenza ad intensificare la produzione. E questa intensificazione - lo sfruttamento di più terra, acqua, minerali o energia per unità di tempo o di spazio - è a sua volta una risposta ricorrente alle minacce contro il tenore di vita» (M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit., p. 16).

necessaria una trasformazione in senso sedentario e stabilizzato, in direzione di un'agricoltura strutturata. Il processo si ripete in ogni sua forma sociale: ad un incremento economico risponde un incremento demografico, con successiva diminuzione del tenore di vita, rafforzamento dell'ostilità tra gruppi per il predominio, sviluppo serrato di apparati politici innovativi, in direzione di una statalità propriamente intesa come tale. Il controllo avviene tramite infanticidio selettivo (eliminazione delle neonate),<sup>1</sup> aborto, prosecuzione ad oltranza dell'allattamento (allo scopo di ritardare la fertilità delle madri), fino allo sviluppo di una nuova ideologia del maschile tramite un'innovativa concezione della guerra.<sup>2</sup> All'eliminazione dei neonati

<sup>1</sup> «[...] diversamente dalle società statuali, le bande e i villaggi primitivi ricorrevano eccezionalmente alla guerra per ridurre i tassi di crescita demografica. Questo obiettivo lo raggiungevano non tanto attraverso le morti dei maschi in combattimento [...] bensì con un altro mezzo intimamente connesso e dipendente dalla pratica della guerra pur senza essere parte effettiva della medesima. Mi riferisco all'infanticidio delle femmine. La guerra nelle società di bande e di villaggi rendeva l'infanticidio una pratica orientata verso un dato sesso. Essa incoraggiava l'allevamento dei figli maschi, la cui virilità veniva esaltata dalla preparazione alla guerra, e svalutava il ruolo delle femmine, che non combattevano. Ciò, a sua volta, portò alla limitazione delle figlie femmine mediante l'incuria, i maltrattamenti e l'omicidio vero e proprio» (M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit., p. 52). L'infanticidio, incrociato con il cannibalismo (consegnare i bambini ai parenti, affinché se ne nutrano), è identificato anche da Margaret Mead (e.g. M. MEAD, *Maschio e femmina*, cit., p. 200) come elemento reso necessario dalla scarsità produttiva del suolo e, quindi, dalla ridotta disponibilità degli alimenti.

<sup>2</sup> La guerra primitiva pone problemi fondamentali di comprensione circa la sua natura originaria: considerazione finale è che le guerre propriamente intese come tali siano frutto del retaggio statale e della sedentarietà dell'uomo, volta alla protezione di campi, edifici, proprietà, fino a motivazioni di ordine superiore (difesa della patria e della terra di origine, protezione del popolo, tutela dei confini). Le popolazioni preistoriche e, in generale, i popoli nomadi conoscono piuttosto scontri di portata limitata e motivati da esigenze pragmatiche; manca il

indesiderati va affiancandosi il favoritismo nei confronti degli uomini, sancito dalle pratiche della caccia e della guerra, a cui le donne non sono ammesse:

«La spiegazione della quasi universale esclusione delle donne dalla caccia grossa sembra risiedere nella pratica della guerra, nella supremazia maschile nei ruoli sessuali a questa connessa e nella pratica dell'infanticidio delle femmine - tutti fattori che derivano, in ultima analisi, dal tentativo di risolvere il problema della pressione demografica. In quasi tutte le società di bande e villaggi solo ai maschi viene insegnato ad usare abilmente le armi e spesso alle donne è proibito persino di toccarle così come generalmente vengono dissuase o precluse dal partecipare a combattimenti in prima linea»<sup>1</sup>

senso di appartenenza tipico delle civiltà agricole, e gli scambi tra clan e tribù avvengono regolarmente, sancendo un legame socialmente riconosciuto tra diverse etnie. A sostegno delle proprie teorie, Harris analizza e demistifica poi le diverse concezioni circa i significati sociali della guerra: guerra come comunanza, in vista della creazione e stabilizzazione di un'identità implicita (per lo studioso mancano prove in tal senso, l'identità si costruirebbe in altri modi), guerra come gioco (non si spiega perché proprio la guerra, e non altre attività, risulterebbe eminentemente giocosa e rivolta alla conoscenza reciproca), guerra come naturale inclinazione umana (per Harris invece la guerra è un fattore culturale), guerra come politica (applicabile solo nell'epoca della modernità). Dalla nuova ideologia guerresca deriva un nuovo relazionarsi con il consumo di carne umana.

<sup>1</sup> M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit., p. 55. Una controprova di questo atteggiamento viene dalla testimonianza di Chagnon sugli Yanomamo, il cosiddetto «popolo crudele», apparentemente assassino e belligerante al di là di ogni esigenza produttiva; popolazione che inoltre ricorre ampiamente alla pratica dell'infanticidio delle neonate, anche in momenti di estrema necessità di donne a causa dello squilibrio demografico e sessuale. In realtà anche un simile

La convergenza verso il cannibalismo si spiega proprio a seguito della commistione di elementi in tal senso. La guerra si specializza, diventa tributo comune di una casta guerriera e sacerdotale, nascono le grandi civiltà statali, compaiono i sovrani propriamente detti, da generosi distributori di risorse a figure di controllo assoluto. Il consumo di carne umana, già tipico delle prime bande,<sup>1</sup> si specializza, assume significati nuovi, rispondenti a nuove esigenze; nella maggior parte dei casi, esso però viene direttamente abolito. Nel caso dell'America centrale e dei suoi regni, la carne umana

atteggiamento, apparentemente irrazionale e immotivato, si giustifica tramite il ricorso alle medesime categorie economiche e produttive di cui sopra: nel momento di una stimolazione eccessiva delle risorse, e di una conseguente difficoltà nel nutrirsi, i villaggi Yanomamo si sparpagliano attraverso una ritualità che comprende la derisione per il fallimento nella caccia, la ribellione dei subalterni (in particolare le donne), l'aumento dei casi di stregoneria e malocchio - tutti atteggiamenti che conducono direttamente alla diminuzione della pressione demografica e alla ricerca di nuove fonti alimentari. Diverso è invece il caso dei Mundugumor studiati da Mead, per i quali la nascita di neonate è fatto positivo, stante il legame che si instaura con il padre (in opposizione con quello tra madre e figlio; vedasi ad esempio M. MEAD, *Sesso e temperamento*, cit., pp. 211-212).

<sup>1</sup> La cattura, la tortura, la mutilazione, l'uccisione dei prigionieri di guerra sono esempi di tecniche rivolte alla costruzione del significato sociale della nuova mascolinità aggressiva. La morte della vittima si contraddistingueva come omicidio rituale, volto alla completa e totale distruzione del nemico, incarnato in un singolo corpo. Se i sacrifici umani erano quindi funzione di molte culture tribali, la differenza che intercorrerebbe tra esse e i nuovi apparati statali (in particolare quello azteco) risiede nella monumentalità nei numeri del sacrificio (migliaia di vittime), nonché nella brutalità istituzionalizzata e irregimentata. «Di guerre sante fra Stati ve ne sono state decine e decine. [...] Solo gli aztechi, tuttavia, ritenevano che la guerra fosse santa in quanto permetteva di procurare un ampio numero di prigionieri da sacrificare» (M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit. p. 120).

risponde invece alle esigenze verificate da Harner, instillandosi inoltre in un'elaborazione superiore nel calcolo dei vantaggi e degli svantaggi: al di là del quantitativo effettivamente disponibile di carne umana (per Harris consumata prevalentemente dalle classi agiate, in ogni caso non sufficiente per ovviare all'alimentazione complessiva di tutta la popolazione), il cannibalismo risponde così ad esigenze sociali e pratiche.<sup>1</sup> Altri regni, in particolare le grandi civiltà situate nel continente occidentale, non avrebbero fatto ricorso a questa strumentalizzazione alimentare della carne umana a causa dell'elevata disponibilità a livello di allevamento, il che avrebbe favorito la nascita delle cosiddette 'religioni dell'amore'; un simile fenomeno coinvolge, tra gli altri, gli Inca (dediti all'allevamento dei lama, e quindi non più necessitanti di carne umana per la propria dieta). Il ragionamento si estende in direzione dell'assoluta novità orgiastica che contraddistinguerebbe l'impero azteco, una delle poche civiltà umane ad aver fatto dell'antropofagia un sistema non solo collaudato, ma anche favorito e tutelato a discapito di altre forme di economia e di alimentazione:

«Esistono tre differenze fondamentali tra Stati, da una parte, e società di banda o di villaggio, dall'altra. Le società statali dispongono di un'economia più produttiva che consente a agricoltori e lavoratori di produrre grandi eccedenze di cibo e

<sup>1</sup> «Se una società è priva di altre risorse di proteine animali i benefici del cannibalismo possono soverchiare questi costi. Viceversa, se una società già possiede cavalli, pecore, capre, cammelli, buoi e porci da mangiare, i costi del cannibalismo possono soverchiare i suoi benefici» (M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit., pp. 135-136). Harris confuta le teorie di Arens sul cannibalismo, riportando nelle sue ricerche tutta una serie di testimonianze tratte in particolare dai gesuiti (ID., *Buono da mangiare*, cit., pp. 206-218 passim).

altri beni [...]. Per contro, le società di banda e di villaggio non sono in grado di produrre eccedenze consistenti. [...] Proprio a causa della bassa produttività, le società di banda e di villaggio non possono trarre dei benefici di lunga durata dalla cattura di personale nemico. [...] Così, uccidere e mangiare i prigionieri diventa un po' lo sbocco inevitabile: se il lavoro dei prigionieri non può produrre surplus, i prigionieri diventano più preziosi come cibo che come produttori di cibo. Per contro, nella maggior parte delle società statali, uccidere e mangiare i prigionieri si scontra con l'interesse della classe dei governanti ad ampliare la base fiscale e tributaria. [...] Insomma, la rinuncia al cannibalismo guerresco rientrava nella generale evoluzione dei sistemi etici e morali propri degli Stati imperialistici: evoluzione che finirà per portare alla nascita delle religioni universali [...]»<sup>1</sup>

Il che porta a considerazioni ulteriori circa la natura dell'impero azteco, e alla sua apparentemente ineguagliata ambiguità:

«Come spiegare che lo Stato azteco fu l'unico a non reprimere il cannibalismo guerresco? [...] Analogamente alle altre società di tipo statale, l'élite azteca doveva istituire un bilancio tra benefici nutritivi forniti dalla carne umana e i costi politici ed economici rappresentati dalla distruzione di un potenziale di ricchezza qual è la forza lavoro umana. [...] la ragione per la quale fecero questa scelta unilaterale è che il loro sistema di

<sup>1</sup>M. HARRIS, *Buono da mangiare*, cit., pp. 221-222.

produzione alimentare era ‘unilateralmente’ carente di buone fonti di cibo animale. [...] Reprimendo il cannibalismo guerresco, le élite del Mondo Antico registrarono significativi incrementi sia dal punto di vista della ricchezza sia da quello del potere. Salvando la vita ai loro prigionieri, avevano la possibilità di intensificare la produzione [...]. Presso gli Aztechi, invece, la pratica del cannibalismo guerresco non comportò molti miglioramenti nelle condizioni di vita del contadino. Ma continuò perché continuava a procurare benefici alla élite, e reprimerla avrebbe significato una diminuzione e non un incremento delle loro ricchezze e del loro potere»<sup>1</sup>

Ne consegue una valutazione dell'impero azteco come di una delle pochissime realtà mondiali a fare del cannibalismo una soluzione non tanto obbligata, piuttosto allettante:

«Quello che io sostengo, invece, è che il cannibalismo guerresco era un normale sottoprodotto della guerra guerreggiata a livello di organizzazione politica prestatatale, e che la questione cui occorre rispondere non riguarda il che cosa spingeva le società statali a praticarlo, bensì che cosa le spingeva a non praticarlo. La scarsità di cibo animale presso gli

<sup>1</sup> M. HARRIS, *Buono da mangiare*, cit., pp. 230-231. Per questi motivi, gli Aztechi, dipendendo sempre dal consumo di carne umana per motivi non solo pratici, ma squisitamente politici, non riuscirono mai ad emancipare il loro impero da un'endemica insicurezza e da uno squilibrio di fondo, che risultarono poi fatali.

Aztechi non li costrinse affatto a mangiare carne umana; ma si limitò a rendere i vantaggi politici della soppressione del cannibalismo meno allettanti»<sup>1</sup>

### *Il cannibalismo simbolico: Sahlins, Lévi-Strauss*

Consumare carne non significa esclusivamente compiere un atto di nutrimento in forma concreta. La carne da sempre risulta portatrice di significati ulteriori, è dotata di una profonda valenza sociale, unisce la popolazione (o, per meglio dire, parti di essa) in banchetti rituali e reverenziali, impegna la società nel determinare sistemi e insiemi di credenze, usanze e mitologie dedicate. Nel caso di consumo di carne umana non per motivi di strettissima esigenza alimentare, inevitabile che si debba studiare non tanto l'atto in sé, piuttosto il significato rivestito dall'atto: la scelta di un tale genere di impiego della carne di sacrificati e prigionieri, le parti di cui ci si nutre, la preparazione e i riti relativi, la convivialità. Una certa ambiguità, per così dire un'assenza vaga, negli studi del periodo sul cannibalismo, riguarda proprio l'ottica simbolica e allegorica del gesto: la concretezza assoluta, in particolare della corrente di dibattiti relativa al già visualizzato cannibalismo 'proteico', ha imposto di analizzare esclusivamente le valenze concrete dell'atto, riservando alla metaforicità dello stesso un'attenzione meramente incidentale e di contorno. Il cannibalismo però appartiene al dominio semantico della società che se ne serve, è metafora che viene a coincidere con tutta una serie di significati

<sup>1</sup>M. HARRIS, *Buono da mangiare*, cit., pp. 234-235.

simbolici che consentono di selezionare, all'interno indifferenziato dell'ambito epistemologico, la semantica riferita a specifici atti e funzioni. L'esperienza della realtà si riverbera in un macrocosmo di significati universalizzati, all'interno di paradigmi volti a risolvere le questioni di riferimento e ad appropriarsene, attribuendo loro valenze sociali. Non si tratta più di porre questioni sulla veridicità o falsità dell'antropofagia, piuttosto di indagarne le dinamiche, reali o meno, sottolineandone l'appartenenza ad una concettualizzazione diversificata.

La critica principale mossa da uno degli esponenti cardine della critica cosiddetta 'simbolista', Marshall Sahlins, è proprio relativa all'assenza di valutazione propriamente antropologica del fatto, da parte degli studiosi impegnati in particolar modo nel dibattito circa l'oggettiva realtà dell'atto. Distinguendo tra una «teoria della prassi», più intimamente economica nel senso oggi rivestito dal termine, e una «teoria dell'utilità», legata all'usufrutto naturale e materiale delle risorse, Sahlins si pone nell'ottica di una critica al precedente metodo di studio:

«Per alcuni, comunque, la cultura è senza dubbio la sedimentazione dell'attività razionale degli individui che perseguono i loro interessi. Questo è l'utilitarismo propriamente detto, la cui logica consiste nel massimizzare i rapporti mezzi-fini. Le teorie dell'utilità oggettiva sono naturalistiche o ecologiche; per esse la sopravvivenza della popolazione umana o dell'ordine sociale dato costituisce il sapere materiale determinante, che si sostanzia in forma di cultura. La logica corrispondente è quella del 'vantaggio adattivo' [...]. Contro tutti questi generi e specie di ragione pratica, questo studio

propone una ragione di altro tipo, simbolico e significante, identificando il carattere distintivo dell'uomo non col fatto che deve vivere in un mondo materiale (circostanza comune a tutti gli altri organismi), ma che lo fa secondo uno schema significativo di sua invenzione; in tale attitudine il genere umano non ha eguali. [...] Il libro inoltre riconosce nella qualità decisiva della cultura [...] il fatto che la cultura si adatta secondo uno schema simbolico che non è mai il solo possibile. È quindi la cultura a fondare l'utilità»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. SAHLINS, *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*, Milano, Bompiani, 1982, pp. VII-VIII. La critica a tale concezione storica e antropologica pervade il testo nella sua interezza. «L'utilitarismo funzionale è una sorta di funzionale cecità nei confronti del contenuto e delle relazioni interne dell'oggetto culturale» (p. 76). Le teorie di Malinowski, tra gli altri, sono rigettate in quanto poco risultanti a livello di significato complessivo: «Un tale impoverimento concettuale è il modo di produzione teorico del funzionalismo. Esso si aggrava ulteriormente quando la funzione è ricercata a livello biologico [...]. Questo perché più il fatto culturale è lontano dalla sfera di utilità a cui si riferisce (l'organico, l'economico, il sociale), necessariamente minori e più mediate sono le relazioni tra il fatto e i fenomeni di quella sfera [...]. E così meno determinata sarà la spiegazione basata sui caratteri funzionali; o, reciprocamente, più grande sarà il numero delle pratiche culturali alternative che possano ugualmente (o anche meglio) servire allo stesso scopo» (p. 77); «[...] Malinowski ripetutamente dissolve l'ordine simbolico nell'acido della verità della ragione strumentale. Quale che fosse l'ambito culturale in discussione, il suo esame poteva avere inizio solo dopo averlo sbarazzato da ogni consistenza simbolica. Si trattasse della parentela o del totemismo, del mito o della magia, della credenza negli spiriti o della sistemazione dei morti, fin anche dell'analisi del linguaggio stesso, il primo passo di Malinowski è sempre stato negare qualsiasi logica interna, qualsiasi struttura significativa, al fenomeno in sé [...]. Ne consegue che l'intellezione umana, la 'speculazione', come la giudica Malinowski, non può avere un ruolo costitutivo» (p. 79); «L'eliminazione compiuta da Malinowski del simbolo e del sistema dalle pratiche culturali, questo cannibalismo esercitato dalla funzione sulla forma, costituisce

La cultura umana, in linea con le teorizzazioni di una certa corrente antropologica (in particolare Boas e Radcliffe-Brown, in opposizione a Morgan e Malinowski),<sup>1</sup> si distingue per il suo portato simbolico e relazionale, per la sua capacità di rivestire le cose di un sostrato ulteriore, che a sua volta determina la percezione del substrato caratterizzante le stesse. L'uso di categorie storiche e filosofiche di tipo pragmatico, determinate dall'uso tradizionale delle stesse (nel caso delle osservazioni dello studioso, il materialismo storico in particolare), non consente necessariamente di trovare una soluzione ovvia al problema posto dalla fondazione delle basi della cultura propriamente intesa:

«In breve, mediante la valutazione simbolica e la sintesi della realtà oggettiva, noi creiamo un nuovo tipo di oggetto, con proprietà distinte: la cultura. Il linguaggio è un mezzo privilegiato di questo progetto»<sup>2</sup>

un'epistemologia per l'eliminazione della cultura stessa come oggetto specifico dell'antropologia» (p. 83).

<sup>1</sup> «L'opposizione recentemente messa in luce da Lévi-Strauss tra ecologia e strutturalismo, all'interno della più ampia unità del naturalismo (o forse si tratta di un materialismo trascendentale), non è nuova. [...] In questo annoso contrasto tra utilitarismo e spiegazione in termini di cultura, le alternative possono essere in linea di massima espresse in questo modo: per il primo indirizzo, l'ordinamento culturale va inteso come la codificazione dell'azione concreta, intenzionale e programmatica dell'uomo; per l'altro, viceversa, l'azione umana nel mondo è da vedere come mediata da un progetto culturale, che dà ordine all'esperienza pratica, al comportamento consuetudinario e, insieme, ai rapporti tra loro» (M. SAHLINS, *Cultura e utilità*, cit., p. 55).

<sup>2</sup> M. SAHLINS, *Cultura e utilità*, cit., p. 64.

Cultura insomma come progetto dei vari strati della società umana, dalle basi all'elaborazione avanzata della stessa. Il riverbero è poi rivolto all'analisi delle formazioni occidentali del *pensée bourgeoise*, in particolare nel settore del cibo e della vestemica,<sup>1</sup> con la conseguenza del dover riconoscere, all'interno di tale società, un portato totemico assoluto (diversamente dall'idea di Lévi-Strauss di un totemismo e simbolismo contemporanei ridotti a sfera monodimensionale): il totemismo occidentale ha addestrato e alienato la natura in maniera infinitamente più estesa rispetto alle società cosiddette arretrate.

«A prima vista la logica culturale e la logica materiale sembrano inconfrontabili. Il processo materiale è fattuale e 'indipendente dalla volontà dell'uomo'; quello simbolico è creato, e quindi malleabile. Uno è stabilito dalla natura, l'altro è

<sup>1</sup> La commestibilità di certi animali e l'intoccabilità praticamente tabuizzata di altri va basandosi sulla disponibilità culturale di percepirli come più o meno umanizzati e umanizzabili, e alla loro eventuale maggiore funzionalità oggettiva; oltre alla maggiore o minore distanza con il confine umano (la contiguità dei suini, animali spazzini e poco 'raffinati', li rende più commestibili e idealmente meno 'nobili' di altri esemplari da allevamenti), in senso familiare o domestico (il cane è animale familiarizzato, paragonabile a tutti gli effetti a un parente; il bovino è domestico, quindi ha un'utilità esclusivamente di servizio; il cavallo abita una zona liminare, al confine tra affettuosità familiare e attività per così dire lavorativa). Il fenomeno si nota anche nella macellazione e nella definizione delle parti lavorate, scartate e consumate (in particolare nella duplice attenzione tra interiora e parti di carne 'esterne', denominate in un certo modo con lo scopo di differenziarle dalle omonime parti umane). La cultura ha modo inoltre di infiltrarsi anche nel differenziare i tagli di carne sulla base dei consumatori e del loro ruolo sociale, più o meno elevato: la povertà «è codificata in primo luogo etnicamente e razzialmente» (M. SAHLINS, *Cultura e utilità*, cit., p. 175).

arbitrario per definizione. Il pensiero non può fare altro che inchinarsi davanti alla sovranità assoluta del mondo fisico. Ma l'errore consiste nel fatto che non esiste alcuna logica materiale al di fuori dell'interesse pratico, e l'interesse pratico degli uomini per la produzione è simbolicamente costituito»<sup>1</sup>

Se il cannibalismo è una delle espressioni massime della cultura, incardinato come forma di sussistenza generale, esso non deriva in via esclusiva da necessità naturali e bisogni di genere primario; esso è una trascrizione della cultura sulla natura, è un pensiero che prescinde dalle sole esigenze pratiche immediate. Di conseguenza, le definizioni di studiosi quali Harner e Harris vanno riequilibrate.<sup>2</sup>

Le rappresentazioni e il consumo della carne seguono le medesime raffigurazioni destinate a descrivere il corpo umano come simbolo di complessità e incrocio di significanze. Le immagini sul corpo formano una

<sup>1</sup> M. SAHLINS, *Cultura e utilità*, cit., p. 204. A cui vanno ad aggiungersi ulteriori considerazioni pregne di significato: «[...] prima che possa esserci una selezione naturale c'è una selezione culturale: quella dei fatti naturali relativi. La selezione non è un semplice processo naturale; essa nasce in una struttura culturale, che in forza delle sue proprie caratteristiche e finalità definisce il contesto ambientale specifico a se stessa [...]» (p. 206); «Ciò perché la natura è, rispetto alla cultura, quello che il costituito è rispetto al costituente. La cultura non è semplicemente natura espressa in altra forma. Se mai il contrario: l'azione della natura si sviluppa nei termini della cultura [...]» (p. 207).

<sup>2</sup> Per quanto riguarda lo svilupparsi di questo dibattito, si veda M. SAHLINS, *Cannibalism: an exchange*, in «The New York Review of Books» 26, 4 (datato 22 marzo 1979), e ID., *Culture as protein and profit*, in «The New York Review of Books», 25, 18 (datato 23 novembre 1978) - recensione di *Cannibali e re* di Harris.

costruzione coerente e coesa che permette la creazione di mitologie ulteriori.<sup>1</sup> Su di esso vanno infatti accentrandosi tutta una serie di connotazioni peculiari, dai riti di passaggio alla guarigione rituale, dagli atti di *performance* stregonesca alla purificazione, dai sacrifici degli officianti alle cure estetiche. L'organizzazione strutturata di queste immagini prescinde dalla realtà concreta dei fatti, per delegare se stessa in un'ottica di simbolismo culturale.

Esponente maggiore e principale della corrente strutturalista, dedicata alla visualizzazione del corpo simbolizzato, è Claude Lévi-Strauss.<sup>2</sup> Lo sguardo di questo studioso si concentra sull'uso del corpo come emblema, come concentrazione di ideologie e rappresentazioni: in particolare la questione alimentare, esplicitata nel celeberrimo «triangolo culinario», nelle distinzioni tra crudo e cotto, bollito e arrostito, rappresenta al meglio la possibilità insita nella mente umana di attribuire significati culturali al nutrimento, lungi da qualsiasi determinazione esclusivamente pratica e funzionalistica.

<sup>1</sup> Si legga infatti la seguente definizione, tratta dal *Dizionario*: «[tecniche del corpo] Lo studio delle rappresentazioni del corpo e del modo in cui i corpi vengono modificati, manipolati, abbigliati affinché si avvicinino il più possibile all'ideale di umanità proprio di una data cultura [...]. Il corpo umano è una sorgente inesauribile di simboli e il ciclo biologico della sua esistenza risulta segnato da interventi culturali [...]» (*Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, cit., p. 201 [lemma alle pp. 201-202]).

<sup>2</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1966; ID., *Mitologica II. Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1970; ID., *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1970; ID., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1971; ID., *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1971; ID., *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1972.

L'analisi di un gran numero di miti tribali secondo uno schema per così dire a raggiera, partendo da un singolo racconto (il «mito di riferimento» bororo) per poi allargarsi lentamente nel ricomprenderne le varianti e le alternative testuali in tutta una serie di narrazioni di altri popoli, in cerca di «una logica delle qualità sensibili», determina il lavoro in una delle opere principali dell'autore, dedicata alla questione del binomio acqua/fuoco: ogni mito altro non sarebbe che una rinarrazione di medesime *structures*, determinate e selezionate in forma culturale sulla base di pochi, immutabili mattoni.<sup>1</sup> Nello specifico, il cibo, oltre ad ovviare ad esigenze nutritive, deve corrispondere a necessità mentali e linguistiche tali da renderlo pensabile come commestibile - identificate in primo luogo dagli studiosi nominalisti. Il mito, e non solo il mito culinario, derivando le proprie fondamenta dal linguaggio, si pone come combinazione simbolica metalinguistica: un discorso sulle usanze culturali, che viene creandosi tramite le parole che poi andranno a formare un insieme da analizzare.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Questo libro si propone di mostrare come categorie empiriche, quali crudo e cotto, fresco e putrido, bagnato e bruciato, ecc., definibili con precisione attraverso la semplice osservazione etnografica e assumendo ogni volta il punto di vista di una cultura particolare, possono nondimeno fungere da strumenti concettuali per far emergere certe nozioni astratte e concatenarle in proposizioni» (C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 13). L'unità mitica delle narrazioni è utopica, ogni mito è fonte e soluzione di una serie di alternative, di antitesi, di ossimori: « tale molteplicità [...] deriva dal duplice carattere del pensiero mitico, di coincidere cioè con il suo oggetto, di cui forma una immagine omologa, senza però riuscire mai a fondersi con esso, dal momento che si sviluppa su un altro piano» (ID., *Il crudo e il cotto*, cit., p. 19).

<sup>2</sup> Max Müller, ad esempio, derivava la formazione primordiale dei miti dall'elevazione del linguaggio a divinità: figure di pensiero, di significato e di suono, elementi grammaticali, frasi e periodi sarebbero stati convertiti e rielaborati in forma naturalizzata, secondo un processo che dai *nomina*

La formazione di tale leggenda di riferimento rimanda alla costituzione del costume relativo alla cottura degli alimenti, traccia che si riverbera nelle mitologie indigene tramite varie forme di condensazione, analogia e rovesciamento. Il contrasto primario è tra cibi legati alla sfera della natura (cibi crudi, non solitamente identificabili se non in forma di estrema naturalità) e della cultura (cibi cotti, appropriazione del fuoco e delle tecniche relative, riti di passaggio e di socialità): il naturale diventa culturale tramite i metodi di arrostitura e bollitura (differenziati dalle diverse gradazioni di naturalità, dall'uso di contenitori e pentole, dalla vicinanza con il fuoco e con il focolare, nel grado di elaborazione e raffinazione).<sup>1</sup> La cottura dei cibi andrebbe ricondotta ad un'usanza esocannibalica, essendo rivolta agli ospiti; il bollito è invece metodo di cottura domestico e quindi endocannibalico; cibarsi di un membro della famiglia rientra nell'ambito della cultura, cibarsi di un appartenente ad un altro clan o società nell'ambito della natura. Allo stesso modo, gli elementi naturali sono riconducibili a loro volta all'ottica dell'opposizione binaria (celestiale o

conduceva direttamente ai *numina*. Fenomeni dello spirito religioso tribale (personificazioni, totem, incarnazioni del *mana*, consumo di tipologie alimentari sacre o tabù) andrebbero giustificati e approfonditi tramite il contatto primordiale tra l'uomo creatore di miti e dei e la connotazione linguistica susseguente, ispirata dal sentimento dell'infinito.

<sup>1</sup> «Negativamente o positivamente, tutti i miti si riferiscono all'origine della cottura degli alimenti. Essi oppongono questo modo di nutrirsi ad altri: quello dei carnivori, mangiatori di carne cruda; quello dei mangiatori di carogne, ossia di carne corrotta. Ma - ed è questa una terza differenza - i miti evocano diverse forme di cannibalismo: aereo (gli urubu) e acquatico (i piranha) nel mito bororo; terrestre nei miti gé, dove il cannibalismo ora è naturale e ha per oggetto la carne cruda (animale carnivoro), ora è soprannaturale e ha per oggetto la carne cotta (orchessa apinayé)» (C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 378).

terrena, creazione o distruzione: acqua e fuoco in particolare sono definibili in maniera diametralmente opposta sulla base di queste classificazioni). In generale la scoperta della cottura e della cucina ha contribuito a modificare enormemente la relazione tra la cultura umana e l'ambiente naturale:

«Abbiamo così conferma che i miti gé sull'origine del fuoco, come i miti tupi-guaraní sullo stesso tema, operano per mezzo di una doppia opposizione: fra crudo e cotto da una parte, fra fresco e corrotto dall'altra. L'asse che unisce il crudo e il cotto è caratteristico della cultura, quello che unisce il crudo e il putrido lo è della natura, giacché la cottura compie la trasformazione culturale del crudo, come la putrefazione ne è la trasformazione naturale»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 191. E ancora: «Orbene, secondo tutti i nostri miti la scoperta della cucina ha agito profondamente sulle relazioni che fino ad allora prevalevano fra il cielo e la terra. Prima di conoscere il fuoco e la cottura degli alimenti, gli uomini erano costretti a collocare la carne su una *pietra* per esporla ai raggi del *sole* (ossia due attributi l'uno dei quali è per eccellenza terrestre, l'altro celeste)» (C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 382). Anche la 'cottura' rituale di un membro della società impegnato in un rito di passaggio consente di farlo evolvere da uno stato di naturalità più accentuata ad uno stato di culturizzazione importante (si vedano pp. 437 sgg.); inoltre, all'interno di un processo per così dire evolutivo, il consumo di carne cruda (in cui crudo e putrido risultano uniti) sarebbe tipico delle civiltà preistoriche, assieme al consumo di vegetali da parte degli dei (vegetali che crescono liberamente, non coltivati, in quanto l'agricoltura non è ancora stata scoperta), di contro ad una fase più avanzata, che invece vede gli uomini impegnati in una preparazione più elaborata dei cibi, che si riverbera nelle credenze e nelle usanze religiose.

Metamorfizzando i binomi significativi tramite procedure inconse, l'uomo genera un sistema culturale variabile e insieme strutturato, in grado di garantire soddisfazione alle proprie necessità: il consumo di carne umana, schematizzato secondo certe modalità, rivela importanti significati circa la costruzione societaria, lo *status* di chi mangia e di chi è mangiato, le peculiarità astratte e concrete del triangolo culinario, declinato anche in forma linguistica.<sup>1</sup> Le osservazioni dello studioso, così come il vasto portato dello strutturalismo nel suo complesso, non hanno sempre trovato un'accoglienza favorevole, e in alcuni casi sono state confutate e criticate per la pretesa di universalità.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Se, come crediamo, l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre forme a un contenuto, e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili - come dimostra, in modo folgorante, lo studio della funzione simbolica, così come si esprime nel linguaggio - è necessario e sufficiente raggiungere la struttura inconscia, soggiacente a ogni istituzione o ad ogni usanza per ottenere un principio d'interpretazione valido [...]» (C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, cit., pp. 33-34).

<sup>2</sup> Critiche alle teorie di Lévi-Strauss sono state mosse ad esempio da Shankman (P. SHANKMAN, *Le Rôti et le Bouilli. Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism*, «American Anthropologist», 71 [1969], pp. 54-69) che evidenzia come le relazioni di analogia tra linguaggio e cucina siano essenzialmente arbitrarie, e come i nativi fossero soliti cuocere le carni in maniera diversificata, non esclusivamente all'interno dell'asse crudo/cotto, arrostito/bollito.

## CAPITOLO TERZO

### *Il cannibalismo come questione nella storia delle religioni*

Nel suo affiorare nel contesto degli avvenimenti storici e delle significazioni simboliche, il cannibalismo assume una molteplicità di forme differenziate ed è determinato da funzioni variamente rimandabili alla percezione di un più vasto e generalizzato riacutizzarsi del «selvaggio» all'interno della civiltà. L'impressione che ne deriva è determinata dalla logica che lo permea - irrazionale, o diversamente razionale -, difforme se paragonata alle più comuni norme identitarie e sociali; dalla straordinarietà delle dinamiche caratterizzanti il contesto; da peculiarità individuali o collettive, sulla base della determinazione sociale del gesto antropofago. Il cannibalismo, del resto, anche all'interno delle varianti storiche e antropologiche più note, non perde occasione di risultare pratica quasi universalmente imputata come osservazione identitaria, non di rado declinata come accusa: accusa nei confronti di oppositori, *outsider*, nemici, diversi; critica verso usanze non condivise; volontà di svalutare, sminuire, abbruttire, metamorfosare in bestia chi lo pratica; proporre modelli alternativi di civiltà, esemplificazioni evidenti della persistenza acronica di

«relitti» di un passato da rifiutare, rigetto culturale. E se anche l'uso di cibarsi di carne umana è elemento ben inserito all'interno di una civiltà, riconosciuto come componente definente e necessaria per la corretta esecuzione di riti e per l'esplicazione di credenze condivise, ciò non toglie che anch'esso sia stato determinato il più delle volte attraverso gli occhi di osservatori esterni; i quali non hanno valutato tanto la dinamica societaria in atto, piuttosto la pesante difformità rispetto alle conoscenze pregresse. Ne consegue un'interpretazione, per necessità di cose, declinata come «accusa del sangue». Sangue consumato, stregato, estratto, sacralizzato, sparso, in una miriade di riti e usi, ma pur sempre sangue, nella sua forma primitiva, 'sineddoche' della carne e 'metonimia' della vita.

La volontà di ripercorrere le diverse immagini fornite dalla storia e dai suoi esegeti implica una suddivisione di tali immagini sulla base di criteri di somiglianza e contiguità. Fermo restando il ruotare di questi avvenimenti attorno al consumo di carne umana, le caratteristiche più evidenti e le peculiarità intrinseche permettono di distinguere tali azioni in alcune formule, diversificate per natura ma allo stesso tempo comuni per osservazione. Il cannibalismo nei rituali di sacrificio, come connubio tra uomo e dio; nei riti di passaggio, segnando l'evoluzione della specie; all'interno dell'ottica del totemismo, della protezione e dell'allontanamento del pericolo; come parte integrante della dialettica tra l'eucarestia e i riti di stregoneria, di conseguenza come demonizzazione del diverso e come degenerazione religiosa e mitica. Testimonianze scritte e visive, appropriazioni artistiche e letterarie, disquisizioni storiche e filosofiche, resoconti dettagliati e descrizioni più o meno accurate tradiscono l'idea di

un fenomeno ben presente nella costruzione mentale dell'umanità, in particolare nell'ottica della dimensione spirituale e religiosa.

### *Il cannibalismo e il totemismo*

La creazione di formazioni mentali caratteristiche e la nascita di nuove immagini simboliche si riverberano nel concetto di «totem», al pari dell'idea psichica di una possibile, reciproca metamorfosi tra umano e animale. Con il termine «totemismo» ci si riferisce ad un'area di credenze che annette le stirpi umane, suddivise in tribù, clan e sotto-organizzazioni, ad alcune razze naturali, nello specifico vegetali o animali (meno di frequente, ad oggetti inanimati o elementi inerti della natura); in particolare a singole specie ben specifiche individuabili nell'ambiente, assunte come simbolo per caratteristiche ritenute particolarmente significative. L'animismo, che risiederebbe come base classica di questo fenomeno, nella teorizzazione tyloriana attribuisce uno spirito vitale comune a tutte le entità, ivi incluse quelle non animate;<sup>1</sup> spirito vitale virtualmente indistinguibile tra gli enti; da

<sup>1</sup> Tylor, nella sua posizione di ricerca delle origini della religione umana, attribuisce all'esperienza del sonno, della morte e del sogno la percezione, da parte delle popolazioni cosiddette primitive, circa l'esistenza di un *ghost*/anima indipendente che, attribuito poi a tutte le entità, ne determinerebbe l'esistenza e l'identità profonda e la possibilità di un distacco dal corpo. La vasta maggioranza dei rituali magici delle culture arcaiche si basa infatti sulla credenza pressoché universale di questa possibilità dell'anima: si pensi al caso dello sciamanesimo settentrionale e ai riti di *trance*. Il pensiero tyloriano, di matrice 'intellettualista', rigetta la teoria della religione primordiale come coacervo di emozioni, per attribuirle invece una forma di razionalità, ancorché in fase ancora di sviluppo. Allo stesso modo, il totemismo classico raggruppa questo insieme di credenze sugli animali totem sulla base di una serie di regole

cui derivano le organizzazioni logiche del cosiddetto «pensiero selvaggio» e della «partecipazione mistica»:<sup>1</sup> nasce il timore di non essere in grado di distinguere animale e uomo, il dubbio assillante di non saper più discernere se l'animale che si incontra e che si caccia sia veramente tale, e non piuttosto un uomo metamorfizzato. La metamorfosi in bestia è, in numerosi frangenti, attribuita agli stregoni e ai maghi: la magia, messa in atto su riproduzioni fedeli della vittima e/o del richiedente, conduce a effetti positivi o negativi, sulla base della sua classificazione in bianca o nera. Il pensiero primitivo attribuisce le stesse virtù e le medesime caratteristiche

definite e individuate, per dare vita ad un'illusoria unità di intenti tipica delle religioni delle origini: pensiero svalutato *in primis* dai ragionamenti in proposito di Van Gennep.

<sup>1</sup> Con la formula «pensiero selvaggio» (per la quale C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1971; sul totemismo si veda anche ID., *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1972) ci si riferisce ad una metodologia universale di organizzazione del pensiero umano, evidente in particolare in alcune tipologie societarie: le connessioni psichiche tra concetti nascono non secondo le classificazioni tipicamente considerate globali (gerarchia, astratto/concreto, etc), ma sulla base di allegorie e simbolismi derivanti direttamente dal reale segnico. L'esigenza di classificazione della natura e del reale è per l'autore elemento portante della mentalità umana, gli scarti tra i binomi semantici portano alla nascita di differenziazioni ed elaborazioni culturali. La «partecipazione mistica», teorizzata da Lévy-Bruhl (ID., *L'anima primitiva*, Torino, Boringhieri, 1962; ID., *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1971; ID., *Psiche e società primitive*, Roma, Newton Compton, 1975), prevede la totalizzazione religiosa dell'esperienza del reale e il discredito nei confronti dell'esperienza direttamente osservabile, sulla base di una serie di meccanismi mentali riconducibili all'ambito del «prelogismo», che prescindono dai concetti di identità ed individualità per tuffarsi invece nel *mare mysticum*. In pieno contrasto con queste idee si pone invece Malinowski, fautore di un razionalismo e di un empirismo presenti anche nella mentalità indigena (B. MALINOWSKI, *Magia, scienza e religione, e Baloma*, Roma, Newton Compton, 1976).

del soggetto alle singole parti del suo corpo, che sono quindi adoperabili nei riti (possedere capelli, unghie, sangue, liquidi, ossa e qualsiasi altro elemento corporeo della vittima equivale a possedere la persona intera, e a poterla quindi stregare). Secondo questo meccanismo mentale, l'assimilazione tra stirpi di discendenza umana e naturale porta ad un'organizzazione classificatoria delle specie sentita come ormai necessaria, alla venerazione nei confronti dell'essere totemizzato, all'attribuzione di caratteristiche peculiari ai clan rappresentati, allo scopo di garantire un ordine primario alle società direttamente investite da questa esigenza. Il totemismo, quindi, risiederebbe all'origine della determinazione religiosa e della nascita della richiesta esogamica: i matrimoni dovevano avvenire in maniera ben specifica e regolata tra i clan, allo scopo di evitare incroci troppo ravvicinati tra possibili consanguinei; tra i totem e i membri della tribù correvano effettive parentele di sangue, e consumare un animale totem anche in specifiche occasioni di ritualità, il più delle volte, coincideva con l'uccisione e il consumo di un potenziale familiare, ed era dunque atto tacciabile dell'accusa di cannibalismo.

Ma il cannibalismo, in alcuni frangenti, parrebbe risiedere fin dalle origini nel fenomeno del totemismo come tale. Per Freud, lettore ed estimatore delle dottrine di Smith sul sacrificio (in particolare semita) e di Marett sulla totemizzazione, l'umana pulsione di morte e la teorizzazione di un'aggressività intrinseca alla specie portano ad una crisi interna all'immaginata orda primitiva in cui vanno suddividendosi i primi umani: l'accesso alle femmine, negato da una figura dominante di tipo paterno, in annessione ad una inevitabile minaccia di castrazione, istiga i sottoposti-

figli all'uccisione e allo scempio del cadavere del padre, poi consumato a brani con belluina ferocia. L'assassinio del padre-padrone stimola però la nascita di sentimenti di profonda vergogna e timore, nonché di rispetto e identificazione nei confronti della figura d'autorità, cosicché i figli assassini si impediscono autonomamente il contatto sessuale con le donne dell'orda. Il padre, mutato in totem, diventa la guida della comunità, continua ad impedire l'accesso alle donne parenti di sangue, crea con la sua presenza un insieme di riti e credenze che innervano la costruzione identitaria della stirpe; l'uccisione del padre-totem avviene ancora, ma in forma ritualizzata, e il consumo della carne dell'animale altrimenti sacro permette la prosecuzione della vita della tribù e la sua ulteriore identificazione con l'immagine dell'antenato umano.<sup>1</sup> E, nell'ottica più pertinentemente antropologica, anche la teorizzazione frazeriana del totemismo ripercorre i passi freudiani, proponendo un'interpretazione del fenomeno come parte del processo di lungo corso che dalla magia conduce alla religione e, infine, alla

<sup>1</sup> S. FREUD, *Totem e Tabù ed altri saggi di antropologia*, Roma, Newton Compton, 1970. La teoria freudiana applicata all'antropologia (umanità primordiale tranquillamente cannibale e incestuosa, fino alla nascita di sistematizzazioni psichiche e sociali) è la medesima che coinvolge lo sviluppo del bambino, in origine quindi non del tutto dissimile da quei primi umani ancestrali. Si pensi alla fase orale, all'importanza rivestita dal contatto con le labbra, all'implicazione cannibalica di numerosi atti affettivi (l'allattamento al seno, il bacio), nonché all'evidente emersione significativa del mondo favolistico, dove sessualità e nutrizione sono intimamente legati. In generale, il cannibalismo altro non sarebbe che un atto di violenta, estrema naturalità, in grado di riemergere tra gli usi e i costumi degli uomini civilizzati sotto forma di risposta ad una nevrosi e alla repressione degli impulsi. La fantasia del divorare/essere divorati, caratterizzata da un'immagine precipuamente erotica e collegata però alla madre anziché al padre, è poi postulato delle teorie di Lacan, espresse nei *Seminari*.

scienza: totemismo come mezzo di controllo ereditario e come garanzia di ordine endogamico. Il totem, evolutosi dal feticismo tipico delle culture preistoriche, diventa quindi la fonte di sfogo dei desideri violenti e sensuali repressi e, insieme, l'immagine da pregare per ottenere favori e solidarietà. In altre teorizzazioni, che hanno coinvolto la quasi totale universalità degli studiosi delle vicende umane, il totemismo andrebbe giustificato ora in senso sociale (creazione e organizzazione di insiemi umani con valori condivisi), ora in senso economico (consumo e sacralizzazione di specie protette e ricercate), ora in senso religioso (nella maggiore 'magicità' del concetto, in luogo della sua appartenenza alla sfera religiosa; la preminenza delle rappresentazioni collettive, in luogo dell'immaginazione del singolo; la distinzione tra sacro e impuro). Quindi il totemismo come un mezzo per controllare gli impulsi violenti e per così dire innaturali dell'umanità preistorica: tramite lo sviluppo di determinati animali simbolo, l'uomo si dota di sistemi politici, sociali, religiosi, alimentari, emotivi e sentimentali evoluti.<sup>1</sup> Gli impulsi violenti si incardinano e incanalano in direzione di attività socialmente riconosciute ed apprezzate, come la guerra; alle donne, tradizionalmente escluse dal portare armi, rimane invece la sublimazione degli istinti.<sup>2</sup> La volontà di evitare dinamiche incestuose, e quindi di

<sup>1</sup> Emerge tuttavia, in questo frangente, la problematicità dell'attribuzione del cannibalismo all'umanità paleolitica, tipica della scienza evoluzionista. I ritrovamenti della paleontologia non consentono di dirimere la questione. Il danneggiamento di ossa, crani e scheletri ritrovati in aree combuste e dedicate alla preparazione dei pasti, i lavori eseguiti sui crani delle vittime (di cui ancora restano tracce) non accondiscendono ad attribuire in toto questa usanza alla fase primitiva dell'umanità.

<sup>2</sup> Il complesso di Edipo, ritenuto da Freud un universale della specie umana, viene invece confutato, proprio nella sua universalità, da Malinowski, attento

sublimare la natura tramite la cultura, implica una movimentazione del genere femminile attraverso clan e tribù, in nome della ricerca di un'esogamia completa e priva del rischio di incroci interni.

L'implicito culturale alla base del totemismo è la volontà di evitare il consumo, sessuale come alimentare, interno alla comunità:<sup>1</sup> cibarsi del totem, in particolare al di fuori degli eventi rituali organizzati, non implica un atto di mero cannibalismo, bensì un vero e proprio crimine di autocannibalismo: ci si ciba virtualmente di se stessi, privandosi della forza vitale e dell'energia benedetta dal totem; la comunità, che prospera tramite il legame mistico e favorito con l'ente, a sua volta corre il rischio di deperire.

lettore delle opere dello psicanalista: all'interno della diversificazione delle società, il complesso edipico appartiene all'ambito della cultura, non della natura; ha le sue origini nella repressione sublimata, originatasi dall'attività guerresca; altre società adoperano altri modelli psichici (in particolare, nelle società matrilineari, oggetti di ambivalenze di pensiero sono gli zii e i nipoti, imparentati attraverso la sorella/madre). Per la questione nell'ottica di Malinowski: B. MALINOWSKI, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino, Boringhieri, 1969; ID., *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1973. Si veda anche G. W. STOCKING JR., *Anthropology and the science of irrational. Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis*, in *Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality*, a.c. di G.W. Stocking Jr., University of Wisconsin Press, 1986, pp. 13-49. A proposito del contrasto, si veda anche il seguente escerto, tratto da una lettera di Margaret Mead: «L'enfasi di Freud sull'amore del figlio per la madre è, io penso, il punto di partenza sbagliato per la comprensione della società [...]» (M. MEAD, *Lettere dal campo (1925-1975)*, Milano, Mondadori, 1979, p. 161, lettera a William Fielding Ogburn del 27 febbraio 1933, dal territorio ciambuli).

<sup>1</sup>«Questi accostamenti non sono che esempi particolari dell'analogia profondissima che, ovunque nel mondo, il pensiero umano sembra stabilire tra l'atto della copulazione e l'atto del mangiare, a tal punto che moltissime lingue li designano con lo stesso termine» (C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 119).

La questione però va posta nell'ottica della problematicità circa l'identificazione del totemismo come fenomeno culturale lato: se fino ad un certo momento l'antropologia non sembrava nutrire dubbi circa la verosimiglianza del concetto, le analisi strutturaliste in particolare spogliano il termine di ogni valenza specializzata, limitata ad un solo momento rituale; per investirlo invece di una carica universale, che imparenta tutte le specie, umane e divine, ogni momento societario, nel nome di una comunanza estrema e totalizzante. Numerose culture prevedono una derivazione cosmologica unica tra gli esseri ed una rete di «omologie» tra le anime: evidentemente nutrirsi di un qualsiasi ente (animale come vegetale) riconosciuto a livello di cultura implica un continuo tendere verso il cannibalismo e una necessità rituale che si esplica negli stili diversificati di preparazione e cottura del pasto. Le interdizioni, legate alla natura sacra e quindi per natura ambivalente dell'oggetto interdetto (come sosteneva Mauss, nella relazione tra tabù e sacro - *sacer* - attraverso la mediazione della 'separatezza' rispetto all'ambito profano), sottolineano come per queste culture l'atto stesso di cibarsi sia equivalente all'introduzione nel corpo di elementi assimilabili all'uomo, appropriarsi delle caratteristiche magiche e spirituali dell'ente, sottrargli le energie (in particolare legate alla sfera della riproduzione). Un potenziale antropomorfismo avvolge quindi la natura nel suo complesso di relazioni, funzionali e simboliche: ne segue un inevitabile portato cannibalico, che determina la natura dell'uomo in maniera ineluttabile, come tale avvolto in una continua cortina di colpa, che può essere dispersa solamente tramite le opportune misure magiche e religiose. L'ambivalenza concettuale del totem come inteso dall'area di studi

relativa risiede proprio nel suo essere un tramite tra la natura e la cultura, tra il riconoscimento di bisogni naturali da soddisfare e l'interpretazione fornita per giustificare tale necessità. Se si considera il totem come parente dell'uomo che se ne ciba, inevitabile è l'ingresso nel mondo dell'antropofagia, seppur traslata e resa controllabile dalle dinamiche del gruppo. Il cannibalismo, in questo frangente, risulta velatamente percepito dalla società di riferimento, e come tale essa mette in moto una serie di motivazioni atte a inserire il fatto nell'ottica di un corretto legame tra spiriti e uomini. Il consumo di ciò che è simile all'uomo diventa così norma comune riconosciuta, la regola più che l'eccezione; per non scivolare nel cannibalismo portatore di perturbazione all'interno del clan, nella discordia tra le parti umane e divine, nel rischio di rigetto da parte dello spirito venerato e della natura, è però opportuno consumare tale pasto secondo i dittami religiosi e sociali ivi previsti, fermamente e opportunamente regolati. Se il totemismo può quindi identificarsi e giustificarsi sulla base di tutta una serie di teorie antropologiche (culto dei morti e degli antenati, richiamo degli spiriti della natura, metempsicosi e metamorfosi continua e potenziale tra umani e animali, criterio della grande anima esterna che permea il tutto), meno studiato, se non dalle ricerche più recenti, è appunto il legame tra totemismo e consumo pressoché inevitabile della specie totemica; il connubio tra sacro e blasfemo viene saldandosi e insieme risolvendosi proprio tramite la proposta rituale. La parentela tra uomo e animale inevitabilmente porta ad un riferimento ineludibile al problema del consumo tra simili. In questa ottica, l'analisi del sacrificio - concetto legato a doppio filo, etnologicamente parlando, con la questione della

simbolizzazione dell'animale sacro - amplia l'approccio fornito dalla questione nella sua interezza.

### *Il cannibalismo e il sacrificio*

La questione religiosa posta in essere dalle culture dei popoli, appaiate alle dinamiche spirituali che le caratterizzano, fanno sì che si ponga come elemento cardine di analisi il ruolo, l'effettiva pratica e la reale significazione del sacrificio come usanza per 'ingentilire' gli dei e gli spiriti, attraverso offerte e doni che acquisiscono un significato nell'ufficializzazione della loro natura in quanto tali. Il sacrificio è infatti concetto che si pone allo snodo di tutta una serie di elementi culturali mescolati: non si tratta semplicemente di porre l'occhio sulla religiosità e sulle credenze magiche di una cultura, si tratta anche di osservarne l'attitudine nella valutazione dei problemi, l'elaborazione simpatica delle emozioni, il concetto di gratuità e riconoscenza; si richiede di evidenziare il ruolo giocato dal sacrificio nelle dinamiche sociali, in tutte le loro varianti, e la concezione generale che lo permea; di comprendere il valore degli enti effettivamente sacrificati, il loro portato simbolico e semantico, oltre alla capienza del significato attribuibile alla sostituzione simbolica e allegorizzata delle vittime. Esso è un atto che unisce, e che deve unire, all'interno della socialità e dell'organizzazione delle strutture della vita comune, anche nelle sue espressioni singole e individuali. Se gli studiosi della scuola francese ritenevano il totemismo elemento fondamentale del connubio tra singolo e collettivo, allo stesso modo il sacrificio, espressione culturale creativa e insieme rigidamente regolarizzata, consente di porre le

fondamenta al discorso sociale relativo alla società di riferimento, analizzabile, nelle sue dinamiche religiose, proprio nell'apparire di tale fenomeno; si tratta quindi di studiare la gradazione del sacrificio, le diverse interpretazioni che vengono fornite per la giustificazione di un simile atto; atto che, nell'ottica tyloriana, segue i consueti passi evolutivi tipici delle culture nel loro complesso.<sup>1</sup> Il sacrificio, non a caso, è uno dei temi fondamentali del *magnum opus* dello studioso inglese:

«Sacrifice has its apparent origin in the same early period of culture and its place in the same animistic scheme as prayer, with which through so long a range of history it has been carried on in the closest connexion. As prayer is a request made to a deity as if he were a man, so sacrifice is a gift made to a deity as if he were a man. [...] The suppliant who bows before

<sup>1</sup> Per Tylor (sostenitore di una teoria volta a sottolineare l'importanza delle credenze religiose come risposta a problemi intellettuali e razionali, tramite l'instaurarsi di sacrifici via via più compositi e raffinati), il sacrificio si associa al percorso evolutivo seguito dalle culture umane nella loro metamorfosi verso la complessità. Da una fase iniziale di sacrificio per così dire 'magico', volto alla soddisfazione dei desideri immediati tramite l'offerta agli spiriti di un dono ancora generico e indeterminato, si passa al dono ritualizzato e specifico nei confronti di esseri ormai pienamente divini e venerati come tali, per approdare infine al sacrificio traslato metaforicamente, come momento di comunione sociale e di riconoscimento dell'abnegazione individuale e collettiva, senza più attendere un responso considerato certo e sicuro nelle prime fasi della storia religiosa dell'umanità. Il sacrificio diventa omaggio privo di ogni forma accertabile di risposta celeste, una forma di 'scambio' in cui si oggettifica l'animale da sacrificare, al pari di una merce. In opposizione alle teorie di Tylor, Robertson Smith invece sostiene la preminenza dei riti sui miti, la nascita dei secondi sulla sclerotizzazione dei primi, lo svilupparsi dell'allevamento come forma alternativa di totemismo (che pregiudica il consumo degli animali domestici, preziosi per il loro contributo utilitario).

his chief, laying a gift at his feet and making is humble petition,  
displays the anthropomorphic model and origin at once of  
sacrifice and prayer [...]»<sup>1</sup>

Entrano in gioco anche le interrelazioni tra sacro e profano e tra puro e contaminato. Come osservato nell'ambito del totemismo, il consumo del totem, che deve avvenire in occasioni peculiari e socialmente sorvegliate, rafforza i legami interni al gruppo, unificando la necessità espiatoria dell'omicidio commesso con la riconciliazione e il perdono da parte della vittima e dell'entità spirituale che essa incarna: da questa ritualità nasce la comunione come oggi la intendiamo.

Il sacrificio, richiedendo frequentemente la morte (anche solo simbolica) della vittima sottoposta al rito, identifica il tramite attraverso cui la comunità opera sulla natura che la circonda. In particolare, per Frazer, le attività sacrificali si concentrano sul tentativo di garantire una continua e inevitabile fertilità dei campi e una ricca messe annuale.<sup>2</sup> Tale ricchezza

<sup>1</sup> E. B. TYLOR, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Boston, Estes & Lauriat, 1874, II, p. 375. Teorizzazione importante, per Tylor, anche nel caso del sacrificio come forma di abnegazione personale e insieme collettiva: «Beside this development from gift to homage, there arises also a doctrine that the gist of sacrifice is rather in the worshipper giving something precious to himself, than in the deity receiving benefit. This may be called the abnegation-theory, and its origin may be fairly explained by considering it as derived from the original gift-theory» (*ivi*, II, p. 396).

<sup>2</sup> J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1965. Per lo studioso, il fenomeno del cannibalismo in quanto tale si giustifica sulla base delle necessità della popolazione, che cattura e consuma in particolare prigionieri e schiavi per sostentare se stessa e, soprattutto, per ottenerne la forza e le capacità attraverso rituali ben determinati di predazione e

agricola e, di riflesso, sociale, è garantita dall'uccisione del re, o comunque della figura di potere, che consente alla terra di sopravvivere all'indebolimento, causato dalle malattie e dall'età, dell'uomo-emblema: sacro e profano si uniscono nella necessità di garantire una prosecuzione vitale alla natura e, quindi, a tutte le specie viventi. Il contatto con ciò che è sacro, eminentemente proibito e sentito come tabù, avviene attraverso la mediazione di una figura sacrificale, uccisa allo scopo di placare gli dei e gli spiriti della natura: il sacro discende tra gli uomini, ma poiché l'impatto è troppo forte per poter essere tollerato dall'umanità comune, esso viene diretto su una vittima prescelta. La violenza, la comunione sociale e la notazione identitaria sono gli elementi definenti una parte della ritualità umana assai variegata per usi, scopi e caratteristiche.<sup>1</sup> La rinuncia (non necessariamente reale, più eminentemente metaforica) circa il consumo della vittima, destinata a placare le entità superne, si determina come momento comunitario forte, che garantisce prosperità e coesione sociale. Ciò deriva anche dal binomio che caratterizza il sacrificio come entità

preparazione del cibo. Nel caso della magia, il consumo di parti del corpo della vittima o di un feticcio che le rappresenta rientra in pieno nella casistica dell'antropofagia.

<sup>1</sup> Iconica, in particolare, l'interpretazione di René Girard (ID., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1992): il conflitto dovuto al desiderio mimetico dell'umanità innalza il tasso e il ritmo della violenza a livelli intollerabili, che non garantiscono più la sopravvivenza della specie. Ne consegue la necessità di identificare un «capro espiatorio», uno *scapegoat*, da eliminare o da cacciare, su cui accentrare la violenza fisica e rituale: proprio l'eliminazione della vittima consente il ripristino della pace sociale e il successivo innalzamento della stessa al rango sacrale di divinità, nume tutelare dell'armonia ritrovata. La differenziazione tra l'offerta pacifica e il rito sacrificale con spargimento di sangue (reale o simbolico) non è immediatamente percepita.

culturale: una celebrazione della potenza vitale della specie e dello spirito, incasellata sulla morte di una vittima precedentemente consacrata.<sup>1</sup> In definitiva, il sacrificio esprime con grande forza le dinamiche politiche e sociali, economiche e religiose, personali e collettive; le interpretazioni di chi studia il fenomeno si differenziano sulla base della preminenza degli elementi di analisi e sulla preferenza disciplinare.

Se il sacrificio si determina come uccisione, simbolica o reale, di una vittima predeterminata, in forma di dono a potenze superiori assimilabili a figure di prestigio e dominio, si conviene che lo stile d'unione tra umani e dei muti sulla base della concezione dei rapporti sociali intercorrenti. In origine, il rapporto con gli spiriti indicava un senso di comunione egualitaria con gli stessi, mediante il consumo del medesimo cibo sacrificato; lo spostamento della nutrizione divina da reale a simbolica, il passaggio alle offerte vegetali, l'evoluzione delle tipologie societarie (villaggi agricoli,

<sup>1</sup> Per Lévi-Strauss (ID., *Il pensiero selvaggio*, cit.), il sacrificio rientra nell'insieme di tratti potenzialmente strutturanti la realtà, in opposizione e, insieme, in stretto legame con i tratti del totemismo: il sacrificio avvicina la realtà dell'umano al sovrumano, mediante una vittima specifica ma non particolare; al contrario, il totemismo si basa sul binomio inscindibile e ben specifico tra clan e totem, non passibile di sostituzione e di modifiche, ben innestato all'interno del particolarismo (non è possibile legarsi ad un totem casuale, l'unica relazione ammessa è con quel preciso ente indicato dal clan come portatore di simbologia totemica). Anche la ritualità che attornia il sacrificio non permette una eccessiva libertà di azione: la morte inflitta alla vittima deve seguire determinati criteri di svolgimento; se manca la consacrazione, essa non può essere uccisa, è lasciata più frequentemente morire di fame. Si tratta della medesima differenziazione, *mutatis mutandis*, che si innesta nel binomio cannibalismo (fenomeno inscritto e ritualizzato) e antropofagia (necessità alimentare non regolata e non regolabile da leggi di cultura).

sviluppo dell'allevamento e dell'agricoltura), la categorizzazione degli animali sulla base della loro maggiore purezza o impurità determinano le nuove coordinate in direzione di un culto che comprende al suo interno il sacrificio in forma attenuata e metaforica.<sup>1</sup> La problematicità del sacrificio umano, che tanto ha motivato gli studiosi e gli antropologi nel tentativo di individuare una regola se non comune, per lo meno riconoscibile nella sfera delle credenze dell'umanità, deriva proprio da questo binomio complesso e inscindibile, tra violenza reale e mutilazione metaforica. Il sacrificio umano, nella sua esperienza più immediata e concreta (quindi l'uccisione reale, e relativo consumo, di una o più vittime) andrebbe riportato in linea teorica alla fase primordiale dell'umanità e alle culture ancora legate alle realtà di villaggio e di clan; mentre i grandi Stati, con l'eccezione di poche civiltà (spicca il consueto nome azteco), non avrebbero mai organizzato un sistema complesso e stratificato di morte rituale per altri esseri umani, indirizzando invece la sacralità verso gli animali riconosciuti come simbolicamente

<sup>1</sup> Si vedano in particolare i testi di Mary Douglas, studiosa profondamente interessata al problema della sacralità e del simbolismo insiti nel corpo umano e osservatrice delle biforcazioni interne ai sistemi alimentari umani (in particolare quello ebraico). I sistemi di credenze e organizzazioni simboliche delle culture rispondono ad un'esigenza di ordine interno che permette di individuare principi di logica culturale non eludibili. L'imperfezione delle categorizzazioni riflette un rapporto ambiguo con le peculiarità del gruppo sociale, con l'interesse etico ed estetico e con le valutazioni personali del singolo; la selezione degli animali cosiddetti impuri è il riflesso di una difficoltà nella categorizzazione degli stessi, che vengono così isolati rispetto alle esigenze sociali, allo scopo di garantire una maggiore sicurezza culturale. Si vedano M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino, 1975; EAD., *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979; EAD., *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.

adeguati a tale incarico.<sup>1</sup> L'importanza di tale compito è tale da ricadere sulle spalle di caste e classi che si specializzano in tal senso, e che prendono il controllo non solo dei riti, ma anche delle relative redistribuzioni e della gestione complessiva della realtà religiosa.<sup>2</sup>

Il cannibalismo si evidenzia quindi come realtà in un certo senso inevitabile all'interno della filosofia semantica del sacrificio. Le vittime simboleggiano l'umano e le sue necessità di vita, concrete e astratte, reali e simboliche: gli antefatti, la preparazione, l'esecuzione e le conseguenze attese rispondono ad un dialogo culturale idealmente concertato tra le parti sociali, all'interno di un orizzonte degli eventi specificamente definito; il consumo richiama le necessità umane, nel concretamente commestibile come nella nutrizione allegorica. Il sacrificio si classifica quindi all'interno degli atti umani in cui il cannibalismo si è potenzialmente rivestito di un significato condiviso e culturalmente tollerato, coinvolgendo nel discorso la

<sup>1</sup> «[...] la disponibilità di specie animali domestiche svolse un ruolo importante nella proibizione del cannibalismo e nello sviluppo di religioni dell'amore e della misericordia negli Stati e negli imperi del Vecchio Mondo. Potrebbe allora darsi che il cristianesimo sia stato più il dono dell'agnello che non del bambino nato nella stalla» (M. HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 125). La costituzione di caste sacerdotali padrone del culto e del sacrificio può arrivare a suscitare la preoccupazione e il dissenso delle altre realtà sociali: si veda il caso dei leviti, studiati da Mary Douglas, e della risposta spirituale del buddhismo alla casta bramifica indiana.

<sup>2</sup> Si pensi alla differenza, assai significativa, che intercorre tra il sacrificio per così dire 'profano' e il sacrificio legittimato dai crismi della società. La stessa differenza viene ad esistere tra la possibile uccisione del figlio da parte di Abramo, all'interno di un rapporto con il divino riconosciuto e legittimato, e le morti selvagge inflitte ai figli dalle madri cannibali (si veda A. MONTANARI, *Il fiero pasto. Antropofagie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2015, p. 53; in generale tutto il capitolo, dedicato significativamente alle madri cannibali).

disamina delle relazioni tra commestibile e immangiabile, tra parti del corpo potenzialmente edibili e parti invece rigettate o lasciate a determinate categorie idealmente inferiori (donne, bambini, anziani). La scelta delle risorse,<sup>1</sup> il consumo effettivo, la ritualità di preparazione della carne e degli ingredienti destinati alla creazione di piatti saporiti, la lavorazione simbolica dei connotati degli stessi confluiscono in un discorso complessivo di grande elaborazione culturale e significativa per il portato semantico societario. Il passato dibattito sull'originaria, ideale correttezza del sacrificio, come mezzo naturale e pacifico di comunione con il mondo dell'altrove, poi deformato da usi e costumi imbarbariti e brutali, fino a confluire nell'omicidio e nel consumo della carne umana, ha lasciato spazio al riconoscimento intrinseco di una categorizzazione ideale anche all'interno di un'usanza ritenuta bestiale. Il cannibalismo sacrificale, assieme al cannibalismo praticato in altri momenti di comunanza interna al gruppo, si inserisce quindi in una costruzione identitaria che determina il credo di un popolo attraverso il contatto con le forze primigenie spirituali e rituali, indirizzo dell'umanità nella sua ricerca di un significato ulteriore.

<sup>1</sup> Tra cui spiccano le modalità di selezione della carne e dei cadaveri da cui ricavarla, preferibilmente prelevandola con la forza (quindi cattura e uccisione di prigionieri, schiavi, criminali) o ricavandola dalle spoglie dei parenti venuti recentemente a mancare. A questo seguono complesse ritualità di preparazione in vista del consumo, con una scelta culturale (oltre che biologica) operata sulle condizioni stesse della carne (rigetto delle carni di persone morte per malattia, diverse accezioni della carne in putrefazione, scarnificazione e deterioramento dei resti per pregiudicare eventuali rischi di contaminazione).

## *Il cannibalismo e i riti di passaggio e di iniziazione*

Altra costruzione culturale forte che ruota attorno al tema del cannibalismo (esplicito come implicito) è l'insieme di mitologie e azioni sociali di cui va rivestendosi la simil-ierofania del rito di passaggio, ovvero il sancire il mutamento interiore ed esteriore di una persona mediante l'attraversamento dei confini che la separano da fasi differenziate della vita (adolescenza, matrimonio, nascita dei figli, riconoscimento come guerriero o come capoclan e *pater familias*):

«In qualsiasi tipo di società la vita dell'individuo consiste nel passare successivamente da un'età all'altra e da un'occupazione ad un'altra. Là dove le età, e quindi le corrispondenti occupazioni, sono tenute separate, questo passaggio si accompagna ad atti particolari [...]. Ogni mutamento di situazione dell'individuo viene a comportare dunque delle azioni e delle reazioni tra il profano e il sacro; queste azioni e reazioni devono essere appunto regolamentate e controllate, affinché la società generale non subisca né disagi, né danni. È il fatto stesso di vivere che rende necessario il passaggio successivo da una società speciale a un'altra e da una situazione sociale a un'altra, cosicché la vita dell'individuo si svolge in una successione di tappe nelle quali il termine finale e l'inizio costituiscono degli insiemi dello stesso ordine»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981, p. 5. All'interno del paragrafo si tengono presenti, ma non si esplicitano, le distinzioni operate dallo studioso nell'ambito delle ritualità di passaggio e iniziazione, nel massimo insieme comprendente i riti animisti e dinamisti, simpatici e contagiosi, positivi

Manipolare e consumare la carne umana ed elaborarne i relativi simbolismi di per sé sono azioni che conducono a confrontarsi con gli aspetti più liminari della sociologia umana, con gli estremi e i paradossi della specie e con l'insieme di credenze culturali ed elaborazioni costruite su un sostrato ritenuto sufficientemente naturale. Un binomio inscindibile tra ritualità pubblica e privata, religiosa e profana, tra società 'primitive' e il nuovo culto simbolico dei grandi imperi, un dialogo aperto con la morte, la riproduzione, la fertilità e il dominio per la supremazia vitale, sessuale e spirituale.

In un dato periodo nell'esistenza di una persona, questa viene sottoposta ad una serie di azioni rituali volte a sancire l'attraversamento di un confine e l'ingresso in un perimetro in cui gli scopi e le funzioni esistenziali subiscono un drastico mutamento. In questo periodo, caratterizzato dalla separazione rispetto all'ordine e alle strutture per così dire naturali della società di riferimento, l'iniziando è confinato in una zona liminare, ed è sottoposto ad una serie di prove volte a estirpare la vecchia identità e a ricostruirla sulla base del nuovo ruolo sociale; si svolgono riti di purificazione e metamorfosi, non di rado caratterizzati da un elevato tasso di crudeltà, violenza e durezza; si trasmettono conoscenze, si viene messi al corrente di fatti e vicende tenuti segreti ai non-iniziati, si imparano versi, leggende e miti; si entra a far parte di una nuova dinamica sociale, abbandonando il proprio vecchio *status* in favore di una integrazione novella nelle dinamiche di una incipiente, in alcuni casi definitiva, adultità. I

e negativi (contraddistinti cioè dal legame con i tabù), diretti e indiretti.

valori del gruppo sociale si innestano negli iniziati, i quali contribuiscono alla propagazione e alla sopravvivenza degli stessi attraverso le generazioni e gli strati societari. La morte e la rinascita sono i due poli di comunicazione congiunta che determinano l'attività complessiva del rito d'iniziazione: la vittima, su cui vanno accentrando gli sforzi per l'acquisizione di una nuova identità, deve simbolicamente morire e rinascere sotto nuove spoglie e con una nuova forma, per sancire l'abbandono definitivo del proprio io 'mortale', in favore dell'io 'definitivo' e culturalmente stabilizzato, pronto a propagarsi. La pubblicità e la solenne divulgazione, unite alla segretezza delle fondamenta e delle conoscenze trasmesse, contribuiscono al fine di dare dimostrazione circa l'utilità, la funzionalità e gli scopi raggiunti, peraltro con ottimi risultati, dal rito come sistema partorito dal contesto: il cambiamento di *status* e il riconoscimento di una differenziazione ormai non più differibile richiedono un sistema complessivo di credenze e di azioni da officiare. Ed è proprio nel meccanismo di separazione della vittima rispetto al contesto civile, nella sua situazione di violenta e doverosa emarginazione, nella natura estrema delle ritualità inflitte alla stessa (mutilazione, digiuno, aggressione fisica e mentale da parte di appartenenti alla casta cui si ambisce ad entrare) che viene innestandosi, per così dire, il germe del cannibalismo, come pratica estrema all'interno di un sistema di riconoscimento identitario, semantico e relazionale-affettivo: pratica in cui il cibarsi dell'altro (e, in certe misure, di se stessi) equivale a dare una dimostrazione del proprio stato di confinamento e di marginalità, nonché ad evidenziare l'eliminazione del passato in favore di una nuova identità nel presente e nel futuro. La presenza incipiente e mai eludibile della morte, le

ferite inflitte sui corpi degli iniziati, i precetti alimentari specifici (tra cui figurano l'approvvigionamento, la cottura, il consumo di sangue e carne cruda) richiamano la concettualità del cannibalismo come forma sia socialmente riconosciuta, sia confinata nell'ambito della ritualità. L'astrazione e, insieme, la concretezza di questo meccanismo sociale, costruito su un insieme di simboli che si auto-rafforzano a vicenda, rimandano al dialogo in dicotomia tra la concezione più pienamente conoscitiva delle esperienze religiose, governate da un proprio sistema di razionalità, e l'orizzonte di attese semantiche meno immediate e virtualmente più aderenti alle aspettative costruite sulla realtà, in una dinamica fattuale importante tra empirismo e attendibilità, tra natura e cultura.<sup>1</sup> E, come accadeva con altri fenomeni religiosi e sociali, la funzione principale di questa ritualità è il rafforzarsi della coesione sociale e della coerenza identitaria del singolo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Max Müller osservava come l'idea religiosa dell'uomo nasca principalmente tramite la percezione, sensoriale e cognitiva, di un senso di profondità spirituale sottesa alla realtà nella sua estensione potenzialmente infinita. Riportare direttamente questa esperienza risulta kantianamente impossibile, di conseguenza l'umanità è costretta a ricorrere ad un vocabolario di simboli, similitudini e paragoni in espansione egualmente infinita. La selva dei simboli origina poi le mitologie e le credenze espressione della vitalità interiore dei popoli e delle epoche storiche, in un susseguirsi ricercato e necessario di nuove formazioni metaforiche sempre più complesse, volte ad esprimere significati a loro volta sempre più vertiginosi. Nello specifico, la metafora del rito di passaggio rientra pienamente e senza alternativa nel campo semantico della morte.

<sup>2</sup> In tal senso, punto di osservazione peculiare è quello di De Martino, per il quale la crisi dell'io deriva dalla messa a rischio della sua presenza, insidiata dalla realtà esterna e potenzialmente privata di energia, depotenziata, carente: un rischio che si esorcizza proprio tramite il ricorso ad una ritualità sempre più complessa, al riscatto magico, al richiamo della presenza nel mondo tramite la

La presenza del momento cannibalico o auto-cannibalico all'interno dell'insieme delle ritualità di passaggio fortifica il concetto di *limine*, il portato della proibizione e, insieme, della concessione, insito nelle distanze, negli spazi recintati, nella pericolosità e nella necessità del passaggio attraverso le zone d'ombra. In tal senso, il consumo di carne umana rappresenta un momento estremo di comunione e di tormento, anche nell'ottica di un'azione riconosciuta e incentivata tramite il rapporto con i tabù, le forze spirituali e le potenze terrestri. La presenza del cannibalismo non va poi limitata esclusivamente alle popolazioni ritenute per così dire arretrate, richiamate per loro stessa natura all'espressione culturale tramite attività rituali orgiastiche ed esterne ad ogni norma umana presunta comune e corretta: il passaggio rituale e la metamorfosi dei ruoli contraddistinguono le civiltà nel loro complesso, ottenendo semmai un innalzamento a livello simbolico e allegorico che rende meno aderenti al concreto le scelte di consumo. Ci si ciba, per estensione, di un concetto che non necessariamente rientra nella sfera della verità materiale. Sotto questo punto di vista, una propagazione naturale deriva dall'acquisizione tramite ingestione, reale o pensata, delle caratteristiche di un insieme, di un settore, di una specificità umana: il mezzo di appropriazione più rapido è il consumo diretto. L'indole

problematizzazione della conoscenza e il suo recupero storico. «[...] il semplice crollo della presenza, la indiscriminata coinonia, lo scatenarsi di impulsi incontrollati, rappresentano solo uno dei due poli del dramma magico: l'altro polo è costituito dal momento del riscatto della presenza [...]. Per questa resistenza della presenza che vuole esserci, il crollo della presenza diventa un rischio appreso in un'angoscia caratteristica: e per il configurarsi di questo rischio la presenza si apre al compito del suo riscatto attraverso la creazione di forme culturali definite» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, pp. 73-74).

predatoria che potrebbe aver contraddistinto l'uomo nella sua forma più eminentemente primitiva viene diretta su forme culturalmente dominate.

### *Il cannibalismo e l'eucarestia*

L'ambivalenza metaforica del cannibalismo nel volgersi della storia delle religioni si intreccia con la complessità rituale, antropologica, culturale del fenomeno. Accezioni positive e metaforizzazioni negative contribuiscono all'elaborazione ulteriore di tale varietà: entro la ritualità prevista, consumare la carne, e nello specifico la carne umana, conduce di regola ad una commistione di diverse forme alimentari di base (ematofagia, necrofagia, consumo delle ceneri, scarnificazione, macerazione, polverizzazione), all'interno di una tipologia di pasto destinata a divenire via via più simbolica (risalta l'esclusione quasi generalizzata del consumo di interiora, evidentemente considerate parti impure).<sup>1</sup> Nel dialogo rientrano le questioni legate alla purezza e alla correttezza dell'esecuzione, in rapporto ad entità superiori.<sup>2</sup> Le necessità pragmatiche e funzionali circa la

<sup>1</sup> Il consumo di carne rientrerebbe, secondo le osservazioni di Norbert Elias (ID., *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1982), nel più vasto campo della metamorfosi tra *civilté* e *civilisation*, con diversità intrinseche all'interno delle tipologie di portate, del servizio a tavola, delle maniere da adoperarsi per un più corretto consumo. Le parti di carne cotte e imbandite, precedentemente tagliate e scalcate direttamente a tavola alla presenza dei commensali, sono ora preparate in maniera apposita in un luogo esterno e per così dire neutrale rispetto alla tavola, sintomo di un cambiamento nella sensibilità individuale e nell'accettabilità di talune operazioni di effettiva macellazione. Lo stesso può dirsi del nuovo incanalarsi delle pulsioni aggressive, ritenute tarlo della mentalità medievale.

<sup>2</sup> In numerose interpretazioni, il cannibalismo può essere visto come una punizione divina, inflitta a chi si sia macchiato di colpe tali da danneggiare la

preparazione dei pasti e la predisposizione delle attività legate al consumo, oltre alle questioni relative alla macellazione, alla selezione delle parti, all'eliminazione degli scarti e alle eventuali sepolture, sono codificate e rilette in funzioni via via più simboliche. È pertanto possibile formulare delle osservazioni circa il grado di precisione e di ampiezza delle categorizzazioni relative ai tabù. Se da una parte il cannibalismo può essere percepito come punizione divina, come manifestazione evidente di episodi incontrollabili a carattere sovranaturale (possessione, follia spiritica, emanazione di impulsi), dall'altra consumare del cibo in presenza di una divinità più o meno benevola finisce per far sì che tale divinità si integri nel rapporto uomo-dio sotto forma di cibo, in un pasto rituale che diventa rito eucaristico: la divinità fornisce il cibo, quindi la divinità è cibo, e viene

collettività e il suo rapporto con la sfera religiosa. Per esempio, nell'aneddotica e negli *exempla* cristiani, Dio punirebbe gli ebrei con la distruzione del Tempio da parte di Tito, spingendoli inoltre a mangiarsi a vicenda per sopravvivere alle ristrettezze alimentari incorse durante l'assedio di Gerusalemme del 70 d.C. A ulteriore riprova di un fatto poi ingigantito con il passare del tempo, lo storico Giuseppe Flavio, nel *La guerra giudaica*, riporta l'episodio di Maria, donna che uccise e consumò il proprio bambino per fame; per il quale si vedano la testimonianza di Orosio e, soprattutto, la riproposizione dell'episodio da parte di Dante («'Ecco / la gente che perdé Ierusalemme, / quando Maria nel figlio diè di becco!'), *Purgatorio*, canto XIII, vv. 28-30). Il consumo di carne umana, e durante i conflitti e gli assedi e come capo d'imputazione nei confronti della fazione politica avversa, è riportato da numerose fonti storiche in maniera trasversale attraverso i secoli (Strabone, Procopio; i tiranni, dall'antichità in poi, da Licaone fino agli imperatori di Roma, sono stati sempre caratterizzati come consumatori di carne umana; ne parlano i cronisti delle guerre comunali italiani, della ferocia contro i signori e tra fazioni politiche; i cronisti delle Crociate occasionalmente riportano episodi a detrimento dei crociati stessi; in definitiva, il fenomeno segue il passare dei secoli con grande regolarità).

consumata in forma di pranzo rituale, quando non di vero e proprio banchetto, nell'accezione più vasta e regolamentata del termine:

«[...] l'idea di consumare il corpo umano è spesso vista come la peggior profanazione che si possa immaginare. Di conseguenza, in tutto il mondo, il timore di una tale eventualità serve comunemente a indicare la manifestazione estrema della malvagità. Tuttavia, attraverso quel paradosso che è la religione - paradosso, nel senso che essa sovente esige una sospensione dei criteri di giudizio e delle norme abituali -, l'idea stessa di mangiare carne e bere sangue umani è trasformata nell'atto più sacro. In questo modo, i sistemi religiosi dimostrano la loro superiorità ideologica nei confronti degli altri precetti morali e del pensiero umano»<sup>1</sup>

Nella percezione religiosa più lata, l'incarnazione del divino nella parte da consumare ne problematizza il legame con la sfera umana.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> W. E. ARENS, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino, Boringhieri, 1980, p. 165. Il ragionamento dello studioso si allarga nell'analisi della cadenza del fenomeno eucaristico, ritenuto non eccessivamente comune, ma neppure limitato alla sfera delle grandi religioni (i casi identificati, tra quelli per così dire 'estranei', richiamano ad alcuni culti africani e degli Aztechi, rinomati per il loro consumo di carne divina metamorfizzata in umana).

<sup>2</sup> Si pensi alla questione posta in essere dal corpo di Cristo, nella sfera del ragionamento simbolico insito nel cristianesimo: la sofferenza inflitta al corpo, la disposizione della carne e del vino, il significativo auto-avverarsi della previsione di una morte ricolma di sofferenze in nome di un legame più forte tra uomo e dio, attraverso il sacrificio di una vittima predestinata che espia la colpa omicida primordiale dell'umanità (che potrebbe anche rimandare, freudianamente parlando, all'assassinio paterno da parte della cosiddetta «orda», come analizzato in precedenza: tramite il sacrificio di Gesù, l'umanità è redenta, riacquista la propria serenità psichica, può riavvicinarsi alle grazie del Padre). Si

La problematicità di questa concezione, mutuata dalle «accuse del sangue» rivolte alle sette e alle religioni più disparate, traspare nella ritualità complessiva che permea il consumo di un'entità socialmente riconosciuta. Ciò si verifica nell'osservarne la vicinanza alle feste riconosciute dalla collettività (tutte le varie sfumature delle celebrazioni pasquali e delle feste sacre in onore delle divinità), l'uso di epiteti formalizzati che richiamano la natura intima del legame (l'Agnello di Dio), la redistribuzione in forma di comunione, gestita e organizzata dalle figure religiose socialmente riconosciute; una redistribuzione che, secondo alcuni interpreti, significativamente trascende l'effettivo consumo di un banchetto dalle numerose portate per tramutarsi invece nel predisporre con tutti i crismi, e secondo un'organizzazione sapiente e voluta, una tipologia alimentare non più pienamente nutritiva:

«La fine del sacrificio animale significò, in realtà, la fine delle feste redistributive cristiane. Il cristianesimo fu solo una delle diverse religioni che optarono per la generosità dopo la morte, quando la generosità in vita cessò di essere pratica o necessaria. [...] Con la loro continua espansione, i sistemi imperiali del Vecchio Mondo consumarono ed esaurirono risorse su scala continentale. [...] i 'grandi dispensatori' non furono più in grado di comportarsi con quella 'grande generosità' dei capi barbari di un tempo. Nell'epoca del cristianesimo, del buddismo e dell'Islam essi divennero 'grandi credenti' e costruirono

tratta esattamente di una forma di sacrificio che mutua tutti gli aspetti della morte inflitta alle vittime animali, nella piena vicinanza della Pasqua.

cattedrali, moschee e templi dove non veniva servito nulla da mangiare»<sup>1</sup>

Per sua natura, non è possibile disporre del fenomeno eucaristico fornendone una parafrasi specificamente veridica, aderente alla realtà dei fatti e degli studi, nelle differenziazioni interne tra dibattiti animati dalla dimensione scientifica e razionalizzabile del fenomeno e discussioni volte a sancirne la totale appartenenza alla sfera di un'esperienza 'altra'.<sup>2</sup> La veridicità del consumo della carne o di un suo sostituto credibile, la metamorfosi alimentare che si compie in un momento specifico ma non precisamente identificabile, il suo essere un elemento di rigetto (il pasto cannibale come dotazione specifica di lebbrosi, streghe, ebrei, musulmani, membri di sette eretiche, atei, fazioni politiche avverse) oppure di formazione identitaria rivendicata o allontanata tramite sangue e inchiostro (all'interno delle guerre di religione, tra cattolici e protestanti e tra le varie correnti del protestantesimo, tra credenti legittimati e sette avverse),<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. HARRIS, *Cannibali e re*, cit., p. 133.

<sup>2</sup> L'eucarestia è quindi affrontata come elemento cardine di una serie di binomi fondamentali, tra la verità dei fatti e l'illusione delle credenze magiche, religiose, prelogiche; tra la sua appartenenza alla sfera dell'esperienza umana e il suo comunicare tramite un linguaggio diverso, fortemente allusivo; tra la sua natura sovranaturale potenzialmente inavvertibile e i riferimenti al mondo concreto e ai problemi effettivi della cultura che se ne serve. Essa è patrimonio diversificato degli strati in cui va strutturandosi la società.

<sup>3</sup> Se per i cattolici i sacramenti operano in maniera per così dire automatica, in quanto direttamente garantiti dalla forza della Grazia, per i protestanti l'apporto dell'interiorità è indispensabile, e quindi qualsiasi rito e qualsiasi benedizione distribuiti a prescindere dal mondo etico e spirituale del credente ricadono sotto la nozione di 'magia', e quindi di inevitabile discredito nei confronti dell'egemonia cattolica.

implicano un inserimento nel dibattito tra intelligibile e irrazionale, vena profonda delle disquisizioni antropologiche e sociali. Cibarsi della carne umana, in tutte le sue valenze, e acquisire quindi i tratti definenti della vittima prescelta, fa poi riecheggiare il fenomeno del tabù unitamente a quello del contatto diretto con il *mana*, la potenza superiore che permea le spoglie mortali e immortali del dio.<sup>1</sup> Il fenomeno contrario, la privazione del cibo, il divieto assoluto del contatto sensoriale con l'ostia o con le sue varianti, comunque ha modo di richiamare le nozioni essenziali relative. Il fenomeno dell'eucarestia e il suo utilizzo in forma di discredito, che tanto ha determinato la visuale di interpreti, rientra in una discussione che vede l'opporli dinamico di due pensieri per natura contrari e di stirpe 'confessionale': da una parte la credenza socialmente accettata e legittimata, considerata unica depositaria di fede e valori; dall'altra un nuovo credo, che si appropria delle strutture tipiche del culto, modificandole e rileggendole secondo una nuova ottica semantica.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Mana*, ovvero una nozione complessa e tortuosa che fa riferimento ad una tipologia di forza tendenzialmente spirituale, con ricadute e riflessi nell'esperienza concreta ed effetti sull'integrazione sociale; energia esterna all'uomo, dono di entità come patrimonio dei re e delle figure di potere, epidemica nel suo essere contagiosa e facilmente trasmissibile (con danno di chi non sia in grado di gestire tale potere in sé), manifestazione di eccellenza, di forza, di vigore, di separazione dall'ambito umano più intensamente profano; soggetta alla progressiva appropriazione semantica da parte del cristianesimo e delle grandi religioni, sottoposta ad un processo di evoluzione che porta al disincarnarsi dell'energia e al suo ritorno nelle mani di un'unica divinità totalizzante. Il suo opposto è il *mara*, la negatività, l'avversità, la mal disposizione delle forze.

<sup>2</sup> La lotta tra pagani e cristiani, prima, e cristiani ed eretici, poi (con il successivo riverbero e il ruscigliamento contro altri sistemi di credenze), è fortemente determinata da tale contrasto. L'eucarestia delle streghe e dei maghi, per esempio, sarebbe una parodia blasfema di quella cristiana: consumo di carne

Se l'eucarestia legittima, in particolare quella cristiana, si definisce come atto di congiunzione tra divinità e uomo e, di riflesso, tra uomo e uomo, per contro l'azione blasfema che implica in qualche modo il cannibalismo rientra nel novero degli atti inquietanti, da compiersi lontano da occhi indiscreti, con il favore delle tenebre, impiegando forze non riconosciute e non legittimate dalla benevolenza divina.<sup>1</sup> Il risultato è la produzione, la costruzione, la nascita con metodi oscuri di feticci che sono a tutti gli effetti estratti dal corpo della vittima, e in cui confluiscono le più diverse fonti antropologiche.<sup>2</sup> L'eucarestia implica dunque la creazione di veri e propri

effettiva, di contro al simbolismo e alla sacralità dell'atto; feste promiscue, in cui vengono commessi atti osceni e delitti, in un'atmosfera di separazione non sacra ma sacrilega significativamente vicine alle feste del culto ufficiale (tendenzialmente la Pasqua); la preparazione di miscugli con ingredienti orrendi, quando non direttamente ricavati da quelli cristiani (spesso ostie sconstate, trafugate, profanate); veri omicidi rituali, con smembramenti e torture, a danno di bambini e vergini, di contro alla morte sacra del Cristo (celeberrimi i casi di Simonino di Trento, Andrea di Rinn e Guglielmo di Norwich); un'influenza negativa complessiva, che si esplica attraverso il contagio dei pozzi e la diffusione di vere e proprie epidemie.

<sup>1</sup> Rientrano, in questa osservazione, tutta una serie di commenti e interpretazioni tradizionali in cui si valuta la portata venefica degli influssi di maghi, streghe e stregoni: del tutto privi di freni morali ed etici, per nulla renitenti all'assassinio e al crimine, immersi nella magia (che ha ormai assunto, contrariamente alle interpretazioni agostiniane, un'accezione integralmente negativa), per natura esterni e distanziati da ogni forma di legittimazione sociale, in violenta opposizione con una Chiesa dai toni alla Durkheim. Celeberrima è anche l'interpretazione di Frazer, per il quale l'ostilità tra mago e sacerdote (diverse incarnazioni dello spirito della religione e della magia) è endemica. Per la Douglas, la creazione di ostilità rivolte verso l'esterno cementa la formazione sociale; nel caso di ostilità interne, invece, il rischio di sfaldature può venire ricompreso in una riorganizzazione complessiva delle gerarchie.

<sup>2</sup> Si pensi, per esempio, allo 'stilema' della cosiddetta 'partecipazione mistica' lévy-bruhliana, che prevede il riconoscimento di affinità tra gli enti tali da

recinti del sacro (quando non del blasfemo) nella realtà del profano, e, come sosteneva Eliade, riproduce in potenza una continua Creazione e ri-Creazione cosmogonica.<sup>1</sup> Per la piena cognizione del fenomeno, rimane indispensabile l'essere in grado di porre in primo piano la situazione di svolgimento, il contesto dunque, tenendo presente il consueto grado di difficoltà semantica insito nella comprensione in potenza.<sup>2</sup>

La teoria sul cannibalismo di Arens si riflette anche nell'insieme di spiegazioni proposte per circoscrivere un fenomeno egualmente complesso e direttamente collegato, ovvero la stregoneria: la cosiddetta «psicosi del windigo»,<sup>3</sup> inesistente nella realtà fattuale, si coordina diversamente a seconda del sesso di appartenenza dell'accusato, si ramifica

permettere di agire sul corpo come sul simbolo: l'identità si proietta negli oggetti e nei feticci, inclusi ovviamente quelli magici, e tramite essi è possibile agire sugli enti desiderati (Freud, da parte sua, collega direttamente il cannibalismo a questa formazione mentale, definibile come narcisistica). Simili sono i riferimenti frazeriani alla magica simpatica, di contiguità e di similarità.

<sup>1</sup> Si veda nello specifico M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano, Rusconi, 1975. Il tema tuttavia è affrontato in maniera ampia e distesa in molti testi dell'autore. Per Eliade il fulcro è la ricerca di un significato di fondo che si riverbera nella creazione di simboli e nella manifestazione delle cosiddette «ierofanie».

<sup>2</sup> La questione del contesto è tema profondamente dibattuto e riletto. Il grande promotore dell'importanza di questa materia fu il consueto Malinowski: «[...] he declared [...] that even literary and scientific language is not the expression of thought, but its meaning is also given by correlation with context of situation [...] for a man to be able to formulate certain concepts in his mind (and/or to be able to express them in words) he requires certain appropriate experience in the world» (D.T. LANGENDOEN, *The London School of Linguistics. A Study of the linguistic theories of B. Malinowski and J.R. Firth*, Cambridge - Massachusetts, MIT Press, 1968, p. 34). Imprescindibile è dunque la conoscenza del «cultural setting in which the speech act is embedded» (p. 35).

<sup>3</sup> W. E. ARENS, *Il mito del cannibale*, cit., p. 156.

nell'appropriazione culturale e nella contaminazione tra i fenomeni, opera il passaggio dai singoli stregoni ed elementi sovversivi della società, definiti dalla loro solitudine e differenziazione rispetto alla collettività, alla nascita di vere e proprie 'sette'. Tali sette, veri e propri gruppi eversivi rispetto ai comuni interessi della società, si caratterizzano per l'appropriazione indebita di usanze e costumi religiosi. La linea comune è quella dell'identificazione di elementi derivati da un insieme di credenze dovute al meccanismo superstizioso,<sup>1</sup> e, come esistono delle consonanze nella visione del mondo magica e scientifica, così inevitabilmente si registrano similitudini tra la forma legittima e quella 'illegittima' del credo, tra la forma riconosciuta e volontariamente resa stabile e quella instabile, frutto di manipolazioni. Il richiamo alle strutture eucaristiche è chiaro:

«When the deity is considered to take actual possession of the food or other objects offered, this may be conceived to happen by abstraction of their, life, savour, essence, quality, and in yet more definite conception their spirit or soul. The solid part may

<sup>1</sup> Per approfondire il tema delle consonanze tra eucarestia e stregoneria e magismo nero, con le sue diramazioni parodiche, si veda in particolare C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 2008. La questione del rapporto tra magia, scienza e religione ha contraddistinto il dibattito tra gli interpreti per lunghi anni, coinvolgendo i nomi principali dell'antropologia (Malinowski, Tylor, Frazer, Evans-Pritchard, Eliade), con discussioni relative al diverso grado di concretezza/astrattezza, all'organizzazione sociale *versus* disomogeneità inevitabile, all'efficacia simbolica con ricadute sulla realtà e alla costruzione di sistemi di credenze intellettualmente convincenti. Ma la distinzione tra magia falsa e religione veritiera è già patrimonio culturale degli antichi esegeti, a partire dall'ambito antico-giudaico.

die, decay, be taken away or consumed or destroyed, or may simply remain untouched. Among this group of conceptions, the most materialized is that which carries out the obvious primitive world-wide doctrine that the life is the blood»<sup>1</sup>

<sup>1</sup>E. B. TYLOR, *Primitive culture*, cit., II, p. 381.

## CONCLUSIONE

La pertinenza generale del tema al variare delle occasioni di utilizzo, la sua resistente permeabilità, la capacità appunto di adattarsi ed adeguarsi ad un contesto più che variegato, sono sempre state tratti definenti di questo complesso fenomeno antropologico. Al di là della naturale estremizzazione dei suoi elementi di base, nel bene come nel male, il cannibalismo paradossalmente finisce per diventare più una forma di dialogo e di costruzione di saperi ed esperienze condivisi che non un'effettiva applicazione concreta di tradizioni e credenze. Tenendo sempre presenti la complessità e le innumerevoli complicazioni semantiche ed esperienziali incontrate dagli studiosi e dagli antropologi, che per gran parte del tempo hanno impedito una presa di coscienza determinata circa il fenomeno (ma anche una iscrizione specifica nel novero degli studi), il cannibalismo entrerebbe a pieno diritto nelle formazioni verbali e comunicative dell'uomo, secondo le interpretazioni variamente differenziate che hanno prevalso nel corso del tempo. Da un lato, l'attribuzione assoluta alle popolazioni 'altre', fossero esse gli Sciti, i religiosi Celti, i Persiani, le sette non riconosciute e non assimilabili (cristiani, Ebrei, eretici), il vasto universo dei barbari, i Longobardi con le coppe intagliate nei teschi;

dall'altro, l'ingresso nel mondo occidentale, in forma di mito (Procne, Dionisio, Atreo, Licaone, gli oscuri sacrifici umani di Ifigenia e Polissena), di fiaba (le creature inquietanti che dimorano nei boschi e si nutrono di bambini, viandanti, fanciulle e principi), di *topos* letterario (il cuore mangiato, gli innamorati che si nutrono simbolicamente l'uno dell'altro). L'inserimento nel mondo della letteratura in particolare appartiene ad una tradizione più che secolare, dagli echi del tutto inesausti.<sup>1</sup>

L'operazione portata avanti da questo lavoro consiste nell'analizzare il cannibalismo come fenomeno dotato di una sua intrinseca ambiguità, al di là ed oltre ogni possibile costruzione semantica ulteriore ricercata dagli interpreti. A partire dalle definizioni tratte da vocabolari ed enciclopedie, si è scoperto come la determinazione stessa dei confini dell'oggetto di studio sia quasi fatalmente soggetta a varianti e possibili mutamenti. Si è poi posta la questione circa l'argomento generale, una disamina del fenomeno a livello antropologico, volta a considerarne i punti oscuri, le fondamenta, gli elementi chiave, i punti in comune con altre tematiche potenzialmente contigue. L'ambiguità permane, in quanto si tratterebbe di un fenomeno mai osservato con certezza e mai determinato in forma sicura; sempre soggetto

<sup>1</sup> A puro titolo di esempio: «Or credi tu ch'io sempre durar possa / a tante villanie, a tanto strazio? / O pur deliberato hai nella fossa / di tua man sotterrarmi in poco spazio? / Vuo'mi tu mangiar crudo insino all'ossa / per far de' miei tormenti el tuo cuor sazio? / Vuoi tu berti el mio sangue per le vene? / Vivi tu d'altro che delle mie pene?» (A. POLIZIANO, *Stanze. Orfeo. Rime*, Milano, Garzanti, 2015, p. 220, n° XXXII). Celeberrimo è l'episodio della «donna de la salute» dantesca che si ciba del cuore del poeta, datole in pasto da Amore (D. ALIGHIERI, *Vita nova*, a.c. di S. Carrai, Milano, Bur, 2011, pp. 46-48); altrettanto celebre è la tragica novella di Guiscardo e Ghismonda (la prima della quarta giornata del *Decameron*).

alle falle e ai rischi del linguaggio, della rappresentazione artistica ed iconografica, della ricostruzione simbolica e metaforica, che richiedono una predeterminazione mentale non di natura posseduta né facilmente acquisibile. Fenomeno bioculturale dotato di una sua intrinseca complessità, esso richiede un particolare rapporto con la visuale umana della natura, con il concetto di politica, con la differenziazione degli usi, degli scopi e dei costumi all'interno del binomio pubblico-privato; determina l'identità del singolo in quanto inserito in una comunità che accetta oppure rigetta tale costume; sfida le definizioni del giusto e del sano, isola contesti per loro natura estremamente permeabili. Elemento di definizione poderosa dell'io e delle norme e leggi che lo attorniano e lo regolano (o lo vorrebbero regolare), richiede un'analisi forte e precisa del contesto di inserimento. Si tratta quindi a tutti gli effetti di un elemento di notevole ed innata molteplicità analitica, e da ciò derivano la complessità descrittiva e la quasi assoluta impossibilità di darne una costruzione totale che prescindano dal paradigma del singolo indizio, dalla ricerca dell'osservazione di base, per ricavarne informazioni e riflessioni non universalizzanti. Per questo motivo, l'unica forma di studio pare essere, sostanzialmente, l'osservazione del singolo caso, tramite la ricerca delle sue funzioni sociali, storiche, economiche, giuridiche, religiose. Si insiste nelle osservazioni sulla natura ben poco definitiva delle soluzioni e dei pensieri rintracciati, continuando a declinare il fenomeno nell'ottica del significato potenziale ma non comprovato.

Si è quindi operato in direzione di una ricerca per così dire trasversale, attraverso l'antropologia e i temi della storia delle religioni, per osservare il

grado di complessità del fenomeno all'interno degli studi. Il dibattito, oltre ad aver necessariamente messo in campo la possibilità di poter presumere che l'azione antropofaga abbia ottenuto, in qualche momento della storia, un riconoscimento sociale in qualche luogo ed in qualche tempo, è stato caratterizzato da una polarizzazione notevole dei teorici, come si può ben notare dalla descrizione che è stata fornita alle principali tra queste teorie (nelle quali vanno riassumendosi le posizioni di un dibattito in linea generale poco sentito e poco sviluppato negli anni più recenti). Si è scelto di inserire e descrivere le ipotesi proposte dagli studiosi ritenuti per così dire 'capofila' del dibattito, ferma restando, appunto, la questione della limitata preponderanza attuale.<sup>1</sup>

A seguire, si è valutata l'estensione del tema nella storia delle religioni, nello specifico in alcuni degli argomenti 'forti' della stessa: totemismo, rito di passaggio, comunione, sacrificio, tutti possibilmente accomunati dalla presenza di una forma di consumo della persona, reale come metaforica - condivisione sacrificale e nutrimento per il giovane o la giovane che deve rinascere a nuova vita. Legata a doppio filo alle vicende della vita e della morte, della rinascita e della continuità, della carne e dello spirito, la religione è inevitabilmente uno degli ambiti più avvincenti alla valutazione del

<sup>1</sup> Il cannibalismo è infatti fenomeno intrinsecamente 'toccato' dalle questioni portate in essere dalla critica post-coloniale, determinato da un afflato notevole di teorie orientaliste, usato per identificare in maniera certa e non ambigua popolazioni non assimilabili al credo identitario occidentale. Anche le teorizzazioni più tarde non hanno potuto del tutto fare a meno dell'immagine del cannibale indigeno come punto di riferimento in penombra. Pur non mancando antropologi che si sono dedicati, anche recentemente, alla questione in un'ottica anche solo teorica, si è preferito non concentrarsi su di essi, 'limitando' invece lo sguardo alle grandi linee del dibattito.

fenomeno, tramite la fissità delle strutture che essa garantisce (anche nella lettura ribaltata operata dalle sette eretiche e dagli antagonisti del credo). Ambiguità e determinazione identitaria, riconoscimento come rigetto, volontà di fornire una rilettura propria ed una propria interpretazione: datane l'importanza e la natura estrema, in positivo come in negativo, inevitabilmente l'antropofagia verrebbe a determinare le caratteristiche identitarie ideali e al contempo avverse alla costruzione sociale. Nella storia delle religioni, la questione del cannibalismo è filtrata dai grandi temi che lo ricomprendono in controluce (in particolare il dibattito sull'eucarestia e sulla questione ereticale): ad ognuno di essi corrisponde un diverso modo di intendere la portata del fenomeno.

In definitiva, il cannibalismo quindi non sarebbe tratto specifico di una sola cultura e di una sola etnia, e neppure delle culture ed etnie ritenute 'altre' rispetto alla 'normalità' degli interpreti e degli osservatori cardine; bensì pare determinarsi quale elemento trasversale che funziona come catalisi per l'osservazione delle più varie dinamiche culturali e mentali. Allo stesso modo, non sembra determinato da una diversità religiosa di fondo. Lontano da uno spirito paradigmatico per così dire «diffusionista», cioè derivato da un centro umano perfettamente riconoscibile, il cannibalismo è fenomeno presente e per nulla limitato alle situazioni estreme. È un accadimento lontano dal dualismo tipicamente introiettato dalla cultura, in particolare occidentale e occidentalizzata: ora una furia, una frenesia disumana rivolta contro il prossimo, in contesti di violenta in-controllabilità esterna (calamità, guerre, assedi, tumulti, epidemie), all'interno di società altrimenti rette da una guida culturale che vieti lo spargimento di sangue

eccessivo; ora un tratto definente i popoli esotici, «antropofaghi» per antonomasia, di tradizione mangia-uomini, conosciuti attraverso esplorazioni, pellegrinaggi e spostamenti.<sup>1</sup> La storicità di questi fenomeni, seppur possibilmente esagerata, non è di principio sempre svalutabile. L'elemento comune, il *trait d'union*, è il 'rischio', variamente percepito, di avvicinarsi ad usanze ritenute estranee e dunque non più assimilabili, di perdere la propria identità, di assorbire elementi non appartenenti alla propria cultura, di venire acquisiti e 'digeriti' da tradizioni difformi e inesorabilmente altre. Il cannibalismo entra così *de facto* tra le forme peculiari di visione del mondo, come riconoscevano già gli studiosi post-coloniali:

«[...] ci sembrano stimolanti le riflessioni di Arjun Appadurai (1986), sulle pratiche di 'essenzializzazione', vale a dire su quelle strategie della rappresentazione antropologica che, operando una connessione privilegiata fra certe forme socioculturali (istituzioni, rappresentazioni) da un lato e certe aree geografiche e/o teoriche dall'altro, hanno finito col

<sup>1</sup> Non è raro individuare nelle opere della storia crude testimonianze relative al consumo di carne umana (Erodoto, Plinio, Aulo Gellio, Procopio di Cesarea, gli storici delle Crociate, Villani...). Fino a un certo momento, l'antropofagia era patrociniata da popoli dei confini ma della cui esistenza si era in qualche modo consapevoli; a partire dal 1492, tali certezze sono divelte in quanto i popoli che si cibano di carne umana ora sono assolutamente estranei e stranieri, inavvicinabili e incomprensibili, forse neppure dotati di un'anima, indistinguibili dagli animali, resi ancora più esotici dalla diffusione iconica e capillare offerta dal nuovo meccanismo della stampa.

trasformare le prime in vere e proprie ‘metonimie teoriche’  
delle seconde»<sup>1</sup>

Trattasi di una costruzione base, una delle fondamenta dell’orientalismo come propriamente inteso, in quanto patrimonio di altri interpretati, non dei soggetti interpretanti.<sup>2</sup> La questione posta in essere dall’argomento ripropone sempre la - per così dire - ‘naturale’, fisiologica impossibilità di ricavare una soluzione epistemologicamente univoca: è il discorso che permea le concezioni odierne in tutta la loro estensione, e che sta a fondamento della tesi. Agli studiosi, dunque, è inevitabilmente richiesto di riconoscere, anzi abbracciare, la difficoltà di rintracciare i confini di un fenomeno per natura estremo ed estremizzabile, variamente declinato a seconda dell’utilizzo e dell’ambito; qualcosa che da un lato sembra avere degli agganci esistenziali nella *forma mentis* dell’uomo, qualcosa che dall’altro è divenuto patrimonio attributivo di una visione del mondo storicamente, culturalmente, politicamente connotata. Ma i cannibali, in

<sup>1</sup> C. PIGNATO, *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Milano, Meltemi, 2001, p. 18.

<sup>2</sup> Significativa, oltre che poco comune, la relazione tra uomo bianco e cannibale che viene ad esistere in un libro ritenuto una pietra miliare educativa: trattasi del rapporto tra Ismaele e il ramponiere Quiqueg nel romanzo *Moby Dick*. Dopo una descrizione dell’episodio che mette in essere tutti le stereotipie e le immagini peculiari del cannibale tipico (cacciatore di teste, feroce, guerriero), Ismaele ha modo di farne una conoscenza più approfondita condividendo con Quiqueg la camera da letto. «Io rimasi a guardarlo un momento. Tutti i tatuaggi considerati, quello era nell’insieme uno schietto e piacente cannibale. Che cos’è tutto questo baccano che ho fatto? Pensavo tra me e me: costui è una creatura umana, proprio come sono io, e ha proprio altrettanto motivo di temere me, com’io ho di temer lui» (H. MELVILLE, *Moby Dick*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 55).

realtà, non sono poi così lontani da noi, come sosteneva per primo Montaigne:

«Ora mi sembra, per tornare al mio discorso, che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a.c. di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2007, I, cap. XXXI, p. 272 (il saggio occupa complessivamente le pp. 268-285).

# BIBLIOGRAFIA

William E. ARENS, *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino, Boringhieri, 1980

Pierre BONTE, Michel IZARD, *Dizionario di antropologia e etnologia*, edizione italiana a.c. di M. Aime, Torino, Einaudi, 2006

Angelo BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2006

Alessandra CIATTINI, *Antropologia delle religioni*, Roma, Carocci, 2014

*DELI - Dizionario etimologico della lingua italiana*, a.c. di M. Cortelazzo e P. Zolli, Bologna, Zanichelli, 2004

*Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, a.c. di U. Fabietti e F. Remotti, Bologna, Zanichelli, 1997

Mary DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino, 1975

Mary DOUGLAS, *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979

Mary DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985

Mircea ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano, Rusconi, 1975

Norbert ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1982

Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Il cannibalismo degli Azande*, in ID., *La donna nelle società primitive*, Bari, Laterza, 1973, pp. 135-170

Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Gli Azande. Storia ed istituzioni politiche*, Milano, Jaca Book, 1976

Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976

Gianfranco FOLENA, *Prime immagini colombiane dell'America nel lessico italiano*, in ID., *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 99-118

Michel FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2010

Michel FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 2014

James G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1965

Sigmund FREUD, *Il perturbante*, in ID., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, pp. 267-309

Sigmund FREUD, *Totem e Tabù ed altri saggi di antropologia*, Roma, Newton Compton, 1970

GDLI - *Grande dizionario della lingua italiana*, a.c. di S. Battaglia, Torino, Utet, 1961-2002, vol. II, 1962-1971

- Arnold VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981
- Carlo GINZBURG, *Miti emblematici, spie: morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986
- Carlo GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 2008
- René GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1992
- Antonio GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975
- Andrea GUGLIELMINO, *Cannibali a confronto. L'uomo è ciò che mangia*, Roma, Edizioni Memori, 2007
- Michael J. HARNER, *The Ecological Basis for Aztec Sacrifice*, *American Ethnologist* 4 (1), 1977, pp. 117-135
- Marvin HARRIS, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino, Einaudi, 1990
- Marvin HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Milano, Feltrinelli, 2015
- L'ideologia del primitivo nell'antropologia contemporanea*, a.c. di U. Fabietti, Bologna, Zanichelli, 1977
- Furio JESI, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Brescia, Morcelliana, 1993
- D. Terence LANGENDOEN, *The London School of Linguistics. A Study of the linguistic theories of B. Malinowski and J.R. Firth*, Cambridge - Massachusetts, MIT Press, 1968
- Lucien LÉVY-BRUHL, *L'anima primitiva*, Torino, Boringhieri, 1962
- Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1971

Lucien LÉVY-BRUHL, *Psiche e società primitive*, Roma, Newton Compton, 1975

Claude LÉVI-STRAUSS, *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1966

Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1970

Claude LÉVI-STRAUSS, *Mitologica II. Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1970

Claude LÉVI-STRAUSS, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, Il Saggiatore, 1971

Claude LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1971

Claude LÉVI-STRAUSS, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1972

Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1978

Bronisław MALINOWSKI, *Introduzione a Julius LIPS, The savage hits back, or the white man through native eyes*, Londra, L. Dickson, 1937, pp. VII-IX

Bronisław MALINOWSKI, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in Charles Kay OGDEN e Ivor Armstrong RICHARDS, *Il significato del significato. Studi dell'influsso del linguaggio sul pensiero e sulla scienza del simbolismo*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 333-383

Bronisław MALINOWSKI, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino, Boringhieri, 1969

Bronisław MALINOWSKI, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1973

Bronisław MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1974

Bronisław MALINOWSKI, *Magia, scienza e religione, e Baloma*, Roma, Newton Compton, 1976

Bronisław MALINOWSKI, *Giornale di un antropologo*, Milano, Armando, 1999

Bronisław MALINOWSKI, *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*, London - New York, Routledge, 2002

Bronisław MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004

Ernesto DE MARTINO, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1962

Ernesto DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017

Margaret MEAD, *Maschio e femmina*, Milano, Il Saggiatore, 1962

Margaret MEAD, *Sesso e temperamento in tre società primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1977

Margaret MEAD, *Lettere dal campo (1925-1975)*, Milano, Mondadori, 1979

Herman MELVILLE, *Moby Dick*, Milano, Rizzoli, 2002

Laura MONFERDINI, *Il cannibalismo*, Milano, Xenia, 2000

Michel DE MONTAIGNE, *Saggi*, a.c. di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2007, I, cap. XXXI, pp. 272-279)

Angelica MONTANARI, *Il fiero pasto. Antropofagie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2015

Alberto NOCENTINI, *L'etimologico. Vocabolario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 2010

Gherardo ORTALLI, *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1997

*Oxford English Dictionary. Second Edition*, Oxford, Clarendon Press, 1989

Carmela PIGNATO, *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Milano, Meltemi, 2001

Angelo POLIZIANO, *Stanze. Orfeo. Rime*, Milano, Garzanti, 2015

Vladimir J. PROPP, *L'albero magico sulla tomba. A proposito dell'origine della fiaba di magia*, in ID., *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Torino, Einaudi, 1978, pp 3-39

Marshall SAHLINS, *Culture as protein and profit*, in «The New York Review of Books», 25, 18 (23 novembre 1978 - recensione di *Cannibali e re* di Harris)

Marshall SAHLINS, *Cannibalism: an exchange*, in «The New York Review of Books» 26, 4 (22 marzo 1979)

Marshall SAHLINS, *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica*, Milano, Bompiani, 1982

Edward SAID, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2013

Peggy Reeves SANDAY, *Divine hunger. Cannibalism as a cultural system*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1986

Paul SHANKMAN, *Le Rôti et le Bouilli. Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism*, «American Anthropologist», 71 (1969), pp. 54-69

*La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, a.c. di M. Douglas, Torino, Einaudi, 1980

George W. STOCKING JR., *Anthropology and the science of irrational. Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis*, in *Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality*, a.c. di G.W. Stocking Jr., University of Wisconsin Press, 1986, pp. 13-49

*Supplemento*, diretto da E. Sanguineti, 2004, in *GDLI - Grande dizionario della lingua italiana*, a.c. di S. Battaglia, Torino, Utet, 1961-2002

Tzvetan TODOROV, *La letteratura fantastica*, Milano, Garzanti, 1977

Paolo TROVATO, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1994

Edward Burnett TYLOR, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Boston, Estes & Lauriat, 1874

Paolo VIGNOLO, *Cannibali, giganti e selvaggi. Creature mostruose del Nuovo Mondo*, Milano, Mondadori, 2000

*Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Firenze, nella Tipografia Galileiana di M. Cellini e c., 1863-1923 (quinta edizione)

Ewald VOLHARD, *Il cannibalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991

Eric WOLF, *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino, 1990

*Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, a.c. di M. Cannella e B. Lazzarini, Bologna, Zanichelli, 2017



# INDICE

Introduzione..... 1

## CAPITOLO PRIMO

*Il cannibalismo come problema antropologico* ..... 7

- Il cannibalismo: una prima definizione
- Il cannibalismo ‘antropologico’

## CAPITOLO SECONDO

*Le definizioni del cannibalismo all’interno del dibattito antropologico*.....31

- Il cannibalismo delle origini e alle origini: Tylor, Malinowski, Evans-Pritchard
- Il cannibalismo come problema temperamentale e culturale: Mead
- Il primo studio sul cannibalismo e sue determinazioni: Volhard
- Il cannibalismo ‘inesistente’: Arens
- Il cannibalismo proteico: Harner, Harris
- Il cannibalismo simbolico: Sahlins, Lévi-Strauss

## CAPITOLO TERZO

*Il cannibalismo come questione nella storia delle religioni*.....88

- Il cannibalismo e il totemismo
- Il cannibalismo e il sacrificio
- Il cannibalismo e i riti di passaggio e di iniziazione
- Il cannibalismo e l’eucarestia

BIBLIOGRAFIA.....129

INDICE.....137