

IL CIBO DEGLI ANTROPOLOGI*

Francesco Remotti
Università di Torino

1. Cibo e umanità in un angolo di mondo

Se non sembrasse presunzione, si potrebbe sottotitolare questo articolo "Omaggio a Montaigne", giacché molti ragionamenti che vengono qui esposti prendono spunto da idee e da prospettive reperibili nei suoi *Essais*; come è noto, essi costituiscono una lettura fondamentale non solo per i filosofi, ma anche (e forse ancor più) per gli antropologi. Il punto di partenza del nostro discorso viene collocato tuttavia in uno degli angoli sperduti del mondo in cui di solito gli antropologi conducono i loro scavi etnografici, dal momento che questi angoli appartati sono spesso i luoghi più consoni ai discorsi antropologici. L'angolo sperduto coincide con i Wanande dello Zaire, un'etnia di coltivatori bantu della regione del Nord Kivu, e il punto di partenza è dato dal nesso cibo-e-essere che è particolarmente rilevante nel loro pensiero e nella loro cultura. Con una certa disinvoltura, ma non senza qualche giustificazione, si potrebbe applicare al pensiero dei Wanande la formula *Homo est quod est*, "l'uomo è ciò che mangia", che noi conosciamo soprattutto nella versione di Ludwig Feuerbach e a cui diamo perlopiù un significato riduttivamente materialistico. In effetti, come già abbiamo avuto modo di chiarire (Remotti 1986), tra i Wanande vi sono vistose tracce di pensiero che potremmo interpretare come una forma di materialismo alimentaristico: per esempio, la loro insistenza sulla voracità umana e sulle figure che maggiormente la esprimono – come l'*omuli mubi*, letteralmente il 'mangiatore cattivo', il quale non sa controllarsi e non rispetta un limite quantitativo nell'ingestione di cibo, o come la donna che per la stessa voracità infrange soprattutto limiti qualitativi, ovvero ta-

*. Questo articolo riproduce, con alcune modifiche, il testo di una conferenza tenuta all'E.H.E.S.S. l'11-3-1988.

bu alimentari che si riferiscono a certi tipi di cibo. L'intera vita umana è tratteggiata dai Wanande come una 'guerra' (*oluhi*) in cui protagonista è il «ventre»: *enda ni luhı*, 'ventre è guerra' – o dicono sempre i Wanande – *enda ni tumo*, 'ventre è lancia'. Alla base della fosca visione della vita e dell'umanità che i Wanande esprimono con la tesi *omundu-mundu ni luhı*, 'l'uomo in quanto uomo è guerra', vi sono indubbiamente i bisogni alimentari del "ventre". Si potrebbe cogliere un riflesso di questo materialismo alimentaristico nande in una curiosa convergenza semantica, la quale costituisce propriamente il punto di partenza del nostro discorso: in kinande – la lingua dei Wanande – il termine *obundu* significa insieme 'umanità' (l'essere, la realtà, la condizione essenziale dell'uomo) e un cibo che in italiano si potrebbe rendere con "polenta". Oltre che "umanità", *obundu* è infatti per i Wanande quel cibo che si ottiene mescolando in acqua bollente farina di manioca, o di miglio, di mais o di banane e che, col suo aspetto di massa piuttosto consistente ed elastica, accompagna qualsiasi altro cibo (carne di gallina e di capra, pesce affumicato, fagioli, funghi ecc.) e che, a differenza di altri cibi, non manca mai nei loro pasti.

Occorre soffermarsi un istante su questa coincidenza di "umanità" e di "polenta". Nonostante il materialismo alimentaristico nande, il concetto di umanità non viene fatto coincidere con il "cibo" in generale. L'umanità non è semplicemente il cibo, non è genericamente il "mangiare". Esiste ovviamente un concetto per indicare il cibo in generale; esso è *ebyalıya*, il quale si trova collegato, oltre che con il verbo 'mangiare' (*eri-rya*) anche con la 'mano' (*ebı-ala*). Ed è significativo che sia *ebı-alya* ('cibo') sia *ebı-ala* ('mano') manifestino un carattere di genericità e di neutralità: la mano (*ebı-ala*) è tanto la mano destra quanto la mano sinistra e – esattamente come il cibo – è termine tanto singolare quanto plurale. Alla genericità e neutralità del "cibo" e della "mano" (così come del "mangiare") fa contrasto la particolarità del cibo *obundu* (polenta), con cui l'umanità viene fatta convergere semanticamente: l'umanità non coincide con il cibo in generale (*ebı-alya*), bensì dipende da un cibo particolare (*obundu*, ossia umanità e polenta), il quale si trova costantemente sulla tavola nande. L'alimentarismo nande comincia così ad assumere connotazioni più specifiche; e queste specificazioni divengono culturalmente significative, non appena collociamo i Wanande nel loro contesto etnologico, vale a dire l'area dei Bantu interlacustri di cui essi costituiscono l'estrema propaggine occidentale, a contatto della grande foresta equatoriale. Come ogni contesto etnologico, anche quest'area è uno spa-

zio di convergenze e di divergenze, in cui l'identità etnica e culturale può essere acquisita soltanto mediante differenziazioni, opposizioni, negazioni, rivendicazioni, oltre che condivisioni e partecipazioni. Come ovviamente succede anche altrove, nell'area dei Bantu interlacustri ci si divide e ci si differenzia mediante il cibo; il cibo è criterio di identificazione e di distinzione. Proprio per questa funzione distintiva il cibo non può essere un cibo qualunque; per fungere da criterio di differenziazione e di identificazione, è inevitabile che il cibo e il mangiare diventino a loro volta oggetto di selezione: noi ci differenziamo e siamo quelli che siamo in virtù non del semplice e generico mangiare, bensì grazie all'ingestione di un particolare tipo di cibo, caratterizzato, selezionato, individuato.

Nell'area dei Bantu interlacustri è forse il Rwanda il regno che ci offre, sotto questo profilo, il quadro più nitido grazie alla sua stratificazione sociale: alla base i Batwa – pigmei o pigmoldi – che sembrano non conoscere limiti o regole nell'assunzione del cibo (mangiano di tutto e quando capita) e che proprio per questo vengono disprezzati; al gradino superiore i contadini Hutu, i quali mangiano due pasti al giorno e soprattutto prodotti vegetali; infine gli affilati pastori Tutsi, i quali riducono la propria dieta a un pasto serale e la cui alimentazione è preferibilmente liquida (latte, sangue, birra di miglio) (Maquet 1954). Anche nell'Ankole i pastori Hima privilegiano nettamente la dieta liquida e separano con cura l'assunzione di cibi cotti di origine vegetale, tipici dei contadini, dall'ingestione di latte, in modo che i due tipi di cibo (quello dei contadini e quello dei pastori) non si mescolino nel loro stomaco (Elam 1974). È rilevante notare inoltre che tra i pastori Tutsi (nel Rwanda) e Hima (nell'Ankole) il bisogno di nutrirsi è un fatto non confacente alla loro dignità e quasi motivo di vergogna.

Su questo sfondo etnologico occorre collocare la filosofia alimentarista dei Wanande e l'idea della convergenza o della coincidenza tra "umanità" e "polenta". Contro il pudore alimentare dei pastori, i contadini nande fanno valere l'importanza del cibo, del ventre, del mangiare; e alla dieta liquida, caratteristica dei pastori, essi oppongono *obundu*, il loro cibo tipicamente contadino, il quale – come si è detto – veicola pure il senso dell'"umanità". Con ciò i Wanande compiono un duplice tentativo di differenziazione: la rivendicazione del cibo, del mangiare e dell'alimentazione solida, che vale a differenziarli dai pastori, non si traduce in un'assimilazione ai Pigmei, giacché, rispetto a questi ultimi, i Wanande fanno valere criteri di selezione e di regolamentazione alimentare. Se da

un lato i Wanande si distinguono dai pastori in quanto rivendicano la funzione formativa del cibo (e del cibo solido), dall'altro si tengono separati dai Pigmei, in quanto affermano la funzione propriamente culturale e umana della selezione e regolamentazione alimentare. Non si tratta soltanto di un'operazione di identificazione (noi a parte, noi diversi dagli altri, noi identici a noi stessi), bensì anche di rivedicazione del senso dell'umanità: mentre ci si differenzia dagli altri, si attribuisce a se stessi, ai contadini (*Ba-yira* è infatti il nome con cui tradizionalmente i Wanande designano se stessi) la condizione più propria dell'umanità. E che questa operazione di differenziazione e di rivendicazione debba avvenire in un duplice senso risulta chiaro se teniamo conto del processo che ha costituito la cultura nande: da una parte l'abbandono delle terre a est sotto il dominio dei pastori e dall'altra, a ovest, la conquista e la distruzione della foresta, l'habitat dei Pigmei. Pastori e pigmei sono un po' i due punti estremi del contesto etnologico entro cui i Wanande hanno affrontato il problema non solo della loro identità, ma anche, e insieme, quello della loro umanità. Se la condizione della vera umanità è per i Wanande quella dei contadini (o *Bayira*), il cibo da cui essa deriva, mediante cui si forma, o da cui viene alimentata è tipicamente contadino: è *obundu*, 'umanità' e 'polenta'. Si diventa veri uomini, si garantisce l'essere autentico dell'umanità non già mangiando di tutto e disordinatamente (come farebbero i Pigmei) e nemmeno bevendo latte – e per giunta latte crudo (come fanno i pastori e i bambini) –, bensì mangiando quotidianamente quel cibo di origine vegetale, che si ottiene facendo essiccare manioca o banane, pestandolo e riducendolo in farina, mescolandolo all'acqua bollente sul fuoco, e accompagnandolo agli altri cibi che si riesce a procurarsi: cibo vegetale, trattato a lungo e cotto. I Wanande disdegnano infatti i cibi crudi e trovano inconcepibile che gli Europei mangino verdure non cotte: mangiare insalata – mi è stato fatto notare con disgusto – è porsi sullo stesso piano delle capre che brucano l'erba. Con il cibo, la sua selezione, la sua preparazione, la sua assunzione si gioca una partita la cui posta è il senso dell'umanità, la quale va garantita differenziandosi non solo dagli altri esseri umani, ma anche dagli altri esseri animali (non per nulla i Pigmei, sregolati sul piano alimentare, e chissà su quanti altri piani, agli occhi dei Wanande, sono assimilati da questi ultimi alle scimmie).

2. Selezione e precarietà

L'angolo di mondo in cui i Wanande affrontano quotidianamente – come tutte le altre etnie e tutti gli altri uomini – il problema del senso dell'umanità ha costituito la base di partenza del nostro discorso. Non proseguiremo nello scavo etnografico della cultura nande, ma traendo da esso alcune indicazioni ed elaborando con i suoi materiali alcuni schemi di ordine generale, cercheremo di rivolgerci ad altri siti, ad altri angoli, e in particolare a quell'angolo di mondo in cui abitiamo e che noi stessi siamo, affrontando a nostra volta e alla nostra maniera il senso dell'umanità.

Alcune indicazioni, che possiamo trarre dall'analisi dei materiali nande e da quelli contigui dell'area dei Bantu interlacustri, possono essere riassunte in questo modo. 1) L'umanità non dipende, e non è garantita, dal mangiare comunque e qualsiasi cosa (una simile mancanza di regolamentazione e selezione alimentare avvicinerebbe pericolosamente l'umanità a forme di animalità come è il caso dei Pigmei visti con gli occhi dei contadini Bayira e Bahutu e dei pastori Bahima o Batutsi). 2) Il senso o la forma dell'umanità viene assicurata da un particolare tipo di cibo, selezionato, trattato e preparato, variabile tuttavia a seconda delle etnie e dei contesti. Se queste due premesse sono valide, affiora allora una conseguenza, ovvero un ulteriore aspetto di questo schema alimentare, ossia 3) vi è una variabilità dell'essere umani in dipendenza dall'ingestione di cibo o, meglio, di particolari tipi di cibo. Questa variabilità non è soltanto un dato oggettivo, rilevabile a una perlustrazione etnologica, per così dire dall'esterno e da lontano, bensì 4) questa variabilità è oggetto di una consapevolezza interna alle singole culture, nel momento stesso in cui rivendicano l'"umanità" della propria alimentazione, l'effetto propriamente umanizzante, potremmo dire antropo-poietico del tipo di cibo a cui affidano la propria sopravvivenza. Ma 5) questo più o meno esteso riconoscimento della variabilità dell'essere umani in dipendenza dal cibo, del nesso tra esseri umani e cibo, non può non tradursi in un'idea – o quanto meno in una sensazione – più profonda, radicale e inquietante, vale a dire quella di una sorta di revocabilità e precarietà dell'essere umani. Se l'essere umani, il tipo o la forma di umanità in cui una cultura si impegna e si riconosce dipendono da una particolare selezione alimentare, ciò significa che vi è un 'ne va' (*Es geht um* – per usare un'espressione di Martin Heidegger [1976]) dell'umanità in dipendenza dal cibo e dall'alimentazione, non soltanto in senso positivo (un particolare tipo di cibo darebbe luogo a

una forma di umanità), ma anche in senso negativo (la variazione o l'abbandono di un tipo di alimentazione pone in crisi una qualche forma di umanità). Il riconoscimento della variabilità del nesso essere-e-cibo, e quindi della precarietà e della revocabilità delle forme di umanità in dipendenza dall'alimentazione, si sintetizza nella percezione, oscura o chiara che sia, della possibilità costante che venga messo in questione il senso dell'umanità. Se dal cibo che si mangia, se dalla sua selezione e regolamentazione dipende l'essere o non essere umani, oppure l'essere più o meno umani, la forma dell'umanità in cui ci identifichiamo è costantemente minacciata non soltanto dalla variabilità oggettiva e ambientale delle risorse alimentari, ma dalla stessa idea soggettiva (culturalmente soggettiva, incuneata nel cuore delle singole culture) della variabilità. Se la conclusione n° 5 ha una sua validità, essa contribuisce allora a chiarire un ultimo punto. 6) Proprio l'avvertimento oscuro o esplicito della variabilità e della precarietà, del pericolo di mutamento che minaccia il nostro essere, senso o forma di umanità, induce a ribadire, a realizzare e a riprodurre costantemente e quotidianamente il nesso da cui dipende la nostra umanità: *obunden* per i Wanande è l'elemento costante dell'alimentazione, l'ingrediente irrinunciabile della dieta giornaliera, un po' come il pane per una buona parte degli Europei. Tutti i giorni a tavola si afferma e si conferma come si debba essere umani; e ci si premura di ribadire questo modello, prendendosi cura del cibo, selezionando e regolamentando l'alimentazione, proprio perché si avverte che da essa, da ciò che si ingurgita e si introietta, dipende il nostro stesso essere.

Perlomeno, questo è quanto rintengono Wanande e etnie attigie; più precisamente, questo è quanto presume che essi ritengano un etnografo che si è occupato di loro. Forse ancora meglio: questo è quanto quell'etnografo presume che si possa estrarre da loro in vista di una problematica generale e di un modello che, riferendosi a un certo ordine di problemi, ci consente di transitare da un angolo all'altro, da un contesto etnologico a un altro. Tenendo conto di questo obiettivo generalizzante, è forse lecito compiere un salto su un altro piano. La messa in questione dell'umanità in dipendenza dal cibo, dal tipo di cibo, induce a ritenere che non si tratti soltanto di cibo. Se dal cibo dipende l'umanità, ciò significa che il cibo non è soltanto cibo, che il cibo è carico di valenze e di significati più generali e, nello stesso tempo, più profondi. Se tra cibo e essere (umano) vi è una sorta di nesso causale, è inevitabile che la causa (il cibo) contenga le proprietà che risultano manifeste

nell'effetto: il nesso cibo-essere si giustifica soltanto in virtù di una sostanziale e ineludibile dimensione simbolica che inerisce al cibo, oltre che all'umanità. Il cibo ha questo potere di decidere del senso o della forma dell'umanità proprio nella misura in cui è già esso stesso "umanizzato", culturalizzato, ovvero nella misura in cui fa parte di una qualche concezione, di una rete di simboli e di implicazioni culturali. *Obundu* – la ormai famosa "polenta" nande – non è semplicemente una massa compatta ed elastica che serve ad attutire i morsi della fame; è esso stesso il prodotto di una selezione e regolamentazione culturale e simbolica, oltre che alimentare. L'insistenza sul cibo, la meticolosa selezione e regolamentazione del cibo in società in cui il problema dell'alimentazione e della sopravvivenza non si risolve recandosi semplicemente dal bottegaio sotto casa, fanno capire che l'urgenza stessa del problema pone il cibo in una condizione di esemplarità, di emblematicità. In virtù del carattere imprescindibile del cibo, ciò che tra i Wanande o in altre società si dice o si pensa del cibo, ingloba altri aspetti e livelli, evoca un insieme più generale, di cui il cibo è il caso più esemplare e immediatamente percepibile. Continuando in questa operazione di estrazione e di distacco dall'angolo di mondo nande, possiamo forse asserire che nel cibo e nelle modalità specifiche di trattamento e di assunzione del cibo è in gioco il rapporto tra ciò che noi siamo (o ciò che decidiamo di essere) e ciò che introduciamo in noi per essere quelli che siamo, per alimentare e quindi per mantenere l'essere di ciò che siamo. Parlando di cibo si parla di essere e di umanità: con la loro attenzione al cibo, con il loro alimentarismo, Wanande e altre etnie in fondo ci dicono che ciò che si introietta non è affatto indifferente rispetto a ciò che si vuole mantenere, che è sempre problematico il rapporto tra il materiale che introiettiamo e le forme che dovrebbero riceverlo per alimentarsene.

3. Lo stomaco vuoto e l'idea di purezza

Ci sentiamo perciò autorizzati a spostare il discorso su altri piani, e in particolare su quello dell'alimentazione simbolica e culturale, giacché vi è anche un "cibo spirituale", come direbbe Sant'Agostino (*Confessioni*, III, I): non solo le forme organiche, ma anche le forme intellettuali e sociali necessitano di alimentazione, esigono di essere nutriti per mantenersi nel tempo e affrontare il mutamento. Come si ricorderà, per Immanuel Kant le forme a

priori dell'intelletto funzionano soltanto se vengono riempite di materiali forniti dall'esperienza; senza l'apporto empirico e sensibile, che fornisce materiali, stimoli, limiti e ostacoli nello stesso tempo, la conoscenza sarebbe «del tutto vuota» (Kant 1963: 104). E tuttavia per Kant è possibile isolare a scopo analitico e quindi conoscere come un «sistema», ciò che egli chiama «l'intelletto puro», inteso come «un'unità per se stante, sufficiente a se stessa, e non suscettibile di aumento per aggiunte dall'esterno» (Kant 1963: 107). L'alimentazione dall'esterno è sì indispensabile al funzionamento di questo sistema, ma non condiziona affatto il senso e il valore, più precisamente l'ordine della sua struttura. Da questo punto di vista, non importa quale cibo, quale materia ci vengano dati dall'esterno: essi non saranno mai in grado di alterare la struttura formale del sistema dell'intelletto umano. Quest'ultimo è uno stomaco durissimo, inattaccabile, immodificabile: non solo la sua struttura non subisce alcuna variazione in dipendenza dal cibo che proviene dall'esterno, ma a qualunque tipo di cibo esso è sempre e comunque in grado di imporre il suo ordine; il disordine (la molteplicità, la variabilità) di ciò che proviene dall'esterno è sempre vinto dall'ordine (dalla stabilità e dalla coerenza) dell'«intelletto puro». Fuori c'è il disordine e dentro c'è l'ordine; l'alimentazione esterna è un flusso di materiali disordinati, mentre la forma interna detiene la prerogativa esclusiva e completa dell'ordine. Se vogliamo cercare la fonte dell'ordine non dobbiamo aggirarci nei territori esterni, «non devo – dice Kant – cercar lontano intorno a me»; la ragione e il «suo pensiero puro», la sua struttura formale, che è esattamente la fonte dell'ordine, «li trovo in me stesso» (Kant 1963: 9).

Non pare che Kant abbia usato metafore di tipo alimentare. L'immagine dello stomaco «vuoto», inattaccabile ed «estraneo» ai cibi che lo attraversano, emerge invece in quella sorta di kantismo antropologico che è l'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss (1966: 228); l'inconscio di Lévi-Strauss, inteso come insieme di strutture formali, inalterabili e atemporali, corrisponde in effetti all'«intelletto puro» di Kant. Agli occhi di Kant, dal punto di vista della sua filosofia trascendentale, concernente la «purezza» del pensiero, l'alimentarismo nande, quale abbiamo esposto prima, sarebbe apparso probabilmente come un pensiero corrotto e repellente. In effetti, la metafora alimentare e organica contiene qualcosa di molto più inquietante e di assai meno rassicurante di una metafora di tipo meccanico. L'immagine di Lévi-Strauss – lo stomaco vuoto ed estraneo agli alimenti che lo attraversano – è in

realità un'interpretazione meccanica di un'analogia organica: quale stomaco – se non appunto di ferro – è davvero estraneo e refrattario ai cibi che lo attraversano? La metafora di tipo meccanico è assai più adatta a esprimere il pensiero del filosofo tedesco e dell'antropologo francese, in quanto asserisce che il materiale esterno è indispensabile soltanto per il funzionamento delle forme interne, le quali, depositarie dell'ordine, non possono non vantare una priorità sui materiali: «la forma mitica – afferma Lévi-Strauss (1966: 229) – precede (*prime*) il contenuto del racconto». La metafora organica si fonda invece su un più globale riconoscimento della necessità dell'alimentazione: i materiali esterni risultano indispensabili non solo per il funzionamento delle forme interne, bensì per la loro stessa formazione e il loro mantenimento; essa ribalta o in qualche modo corregge il senso della priorità tra forma interna e materiale esterno, e nel rapporto tra esterno e interno, tra cibo e essere, aggiunge l'idea della possibilità che il cibo intacchi e modifichi le strutture interne. La metafora alimentare è in contrasto con l'idea della “purezza” del pensiero, dell'intelletto o della ragione come strutture formali ed autonome. Il riconoscimento della necessità dell'alimentazione organica distrugge alla radice la pretesa di isolare il sistema formale del pensiero, come se questo fosse un edificio saldo (si tratta di una metafora kantiana) o una solida struttura meccanica vuota, sempre pronta a rimettersi in funzione non appena si introducano i materiali esterni. L'affermazione dell'importanza del cibo, della sua indispensabilità non solo per il funzionamento delle strutture, ma per la loro stessa esistenza e sopravvivenza, induce a stabilire un rapporto di condizionamento molto più organico tra cibo e essere, e quindi un rapporto di dipendenza molto più stretta e nello stesso tempo problematica delle forme rispetto ai loro canali, mezzi e materiali di alimentazione.

Sarà per questi motivi che, non solo in Kant, ma un po' in tutta la filosofia moderna, la metafora alimentare e il pensiero alimentare (potremmo dire) sono scarsamente rappresentati. Se il pensiero alimentare significa accordare un notevole grado di incisività ai materiali esterni, fin dalle sue origini la filosofia moderna si caratterizza invece per un tentativo di reperire strutture interne inattaccabili e incontaminabili. Purezza e solidità sono gli attributi che più frequentemente sono riconosciuti a queste strutture. Se possiamo considerare il *Discours de la méthode* come uno dei testi fondamentali della filosofia moderna, il percorso di René Descartes risulta emblematico. Come si ricorderà, Descartes descrive una

prima fase nella sua vita intellettuale, costituita da sbandamenti ed erramenti tra le opinioni delle diverse scuole di pensiero, quali sono rappresentate dai libri; poi subentra una seconda fase, quella dei viaggi, ovvero degli erramenti e degli sbandamenti tra i costumi dei vari paesi europei; infine la terza fase, quella conclusiva, è il ritorno a sé, la decisione di «studiare anche in me stesso» dopo aver impiegato diversi anni a studiare «nel libro del mondo» (Descartes 1954: 46), di ritrarsi dall'esplorazione esterna, di sottrarsi alla presa dei costumi, così molteplici, variabili, opinabili, talvolta assurdi e inspiegabili, di affidarsi invece alla naturalità della ragione, il cui impiego corretto e completo dà luogo – afferma Descartes (1954: 50) – a «giudizi puri e solidi». Una ragione pura, non contaminata dai costumi, liberata anzi dai costumi, costituisce l'ancoraggio solido di cui la filosofia moderna ha inteso porsi alla ricerca. Con Descartes diventa chiarissimo il movimento di separazione della coscienza dai costumi (che Landucci [1972: 51] trova esemplificato in Rousseau) in quanto la ragione, intesa nella sua naturalità, coincide con le strutture interne della coscienza che funzionano tanto più ordinatamente e correttamente quanto più sono state liberate dalle incrostazioni esterne dei costumi. Mentre la coscienza, luogo interno della ragione, è caratterizzata da purezza, nitidezza, ordine, i costumi occupano il territorio esterno del comportamento, la sua facciata superficiale e appaiono spesso come un groviglio disordinato e fastidioso. Questa purificazione della coscienza, questa separazione della ragione dai costumi, questo allontanamento delle strutture interne dal campo esterno dei costumi, hanno determinato un effetto di superficializzazione dei costumi stessi, di perdita di senso. I costumi così variabili, disordinati, impuri costituiscono la zavorra dell'umanità e dell'antropologia, una sorta di pattumiera di cui alla fine occorre liberarsi per raggiungere le strutture e l'ordine naturale.

Questa separazione dell'interno dall'esterno spiega perché alla ragione e alla coscienza vengano attribuite da parte della filosofia moderna i caratteri della purezza e della libertà (la libertà dello spirito, spesso coincidente con la necessità) e spiega la divaricazione tra filosofia e etnologia: la prima si occupa delle strutture interne, dell'ordine, di ciò che vi è di stabile e permanente nell'uomo; la seconda (marginalizzata, superficializzata, ridotta a essere null'altro che un sapere descrittivo fondato su poco affidabili relazioni di viaggio) è condannata alla descrizione di una variabilità di cui non si intravedono i limiti, di un disordine in cui è molto difficile scorgere un qualche senso, una qualche trama ordinata. Fin dalle origi-

ni, la filosofia moderna si scava una sua via interna, quella che va diritta alle strutture della ragione e della coscienza, mentre l'etnologia è abbandonata al suo vagabondaggio lungo vie molto esterne. Persino Rousseau, considerato da Lévi-Strauss (1967: 83-96) come il padre dell'etnologia, intraprende nell'*Emile* la via interna tipica della filosofia moderna. «Consultiamo il lume interiore», «rientriamo in noi stessi» – egli afferma (Rousseau 1967: 267, 288). Infatti, «vi è ... nel fondo delle anime» (non dunque nell'esteriorità dei costumi, ma all'interno della coscienza) «un principio innato di giustizia e di virtù»; e su questo principio si realizza, secondo Rousseau, un «accordo evidente e universale di tutte le nazioni» (1967: 290). Rousseau prende nettamente le distanze in questo testo da quei «pretesi saggi» i quali non s'avvedono della «splendente (éclatante) uniformità del giudizio degli uomini» e che proprio per questo «vanno a cercare nelle tenebre qualche esempio oscuro, e conosciuto da essi soltanto». Alla chiarezza della via interna che conduce al fondo luminoso della coscienza, alle strutture innate del giudizio, Rousseau oppone, per screditarle, le vie esterne, quelle che si aggirano senza meta nell'esteriorità e nell'oscurità dei costumi strani e bizzarri di cui sono zeppe le relazioni di viaggio. E così prosegue Rousseau: «Ma a che servono allo scettico Montaigne i tormenti ch'egli si dà per dissotterrare in un angolo del mondo un costume opposto alle nozioni della giustizia? A che gli serve dare ai più sospetti viaggiatori l'autorità che rifiuta agli scrittori più celebri?» (Rousseau 1967: 290-291).

4. Una coscienza fatta di costumi e di “caccia di conoscenza”

“Lo scettico Montaigne”: sembra davvero di poter dire che alle origini della filosofia moderna ci siano, prima ancora del *Discours de la méthode*, gli *Essais* di Montaigne, vale a dire il testo che forse più di ogni altro in quel periodo risente sul piano filosofico dell'incidenza dell'Altro. «Mi dispiace – afferma Montaigne (1966: 273) – che Platone non abbia conosciuto gli Indiani d'America, perché mi sembra che quello che noi vediamo per esperienza in quei popoli oltrepassi ... anche la concezione e il desiderio medesimo della filosofia». La via esterna, come abbiamo deciso di chiamarla, apporta contributi sostanziosi e non meramente esortativi. Non è un caso che il pensiero alimentare, ovvero l'interpretazione alimentarista della conoscenza, affiori in Montaigne, specialmente nel saggio *Des Cannibales* da cui abbiamo tratto queste

prime citazioni. Si ricorderà infatti che in questo stesso saggio i selvaggi di cui si parla sono paragonati ai *fruits sauvages* che crescono nelle loro regioni, a quei frutti di cui apprezziamo il "sapore" e la "delicatezza" grazie alle loro virtù e proprietà rimaste incontaminate e che proprio per questo risultano "eccellenti" al nostro «gusto corrotto» (Montaigne 1966:272). Ma in Montaigne c'è anche la consapevolezza o il timore che questa degustazione non si traduca in un'effettiva assimilazione, in un arricchimento e modificazione del nostro essere, che questo cibo *sauvage* rimanga l'oggetto di un'esperienza estetica superficiale. All'inizio del saggio, là dove Montaigne esprime il sospetto che la scoperta della Francia Antartica, cioè del Brasile, sia di grande importanza, egli aggiunge: «Ho paura che abbiamo gli occhi più grandi del ventre, e più curiosità che capacità. Abbracciamo tutto, ma non stringiamo che vento» (1966: 268). C'è il rischio che l'esperienza esterna scivoli via, che i *fruits sauvages* passino senza alimentare e quindi senza intaccare le strutture interne.

Questa possibilità di mutamento interno costituisce uno dei temi centrali degli *Essais* di Montaigne, i quali proprio per ciò rappresentano forse il punto di maggiore apertura della filosofia moderna verso ciò che possiamo ormai chiamare il cibo antropologico. Ovviamente non solo il saggio sui Cannibali reca questa testimonianza, anche se la relativizzazione del concetto di barbarie in esso contenuta costituisce uno degli apporti più notevoli che Montaigne abbia offerto al pensiero antropologico: «ora mi sembra – egli afferma a questo proposito – che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio ... se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi» (1966: 272). La barbarie non si trova nell'oggetto etnologico; è invece una qualità o limite dello sguardo rivolto agli altri. E anzi una conseguenza pressoché inevitabile del fatto che l'uso stesso della ragione non può prescindere dal riferimento ai costumi della società in cui si vive: «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» (1966: 272). In un modo forse ancor più radicale, in un altro saggio Montaigne affronta direttamente il tema delle «leggi della coscienza», vale a dire di quelle forme interne che dovrebbero rimanere stabili nonostante il flusso dell'alimentazione esterna, e pone in luce quel processo di naturalizzazione delle forme che spiega la loro apparente stabilità. «Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine»; ma «poiché le succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presen-

ta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino» (1966: 150). Le leggi della coscienza – etiche e teoretiche – non sono dunque leggi della natura, bensì del costume naturalizzate; e la ragione viene fatta coincidere con queste leggi, o perlomeno noi attribuiamo a queste leggi del costume la cogenza sia della natura sia della ragione. «Per cui accade – sostiene ancora Montaigne – che quello che è fuori dei cardini della consuetudine, lo si giudica fuori dei cardini della ragione». E in un certo senso è vero – sembra aggiungere Montaigne. Se le leggi della coscienza sono leggi non di natura, ma di costume, uscire dai cardini dei costumi della propria società, accedere ad un altro flusso di alimentazione esterna, significa mutare le leggi stesse della coscienza. Queste leggi non sono di ferro, non sono strutture inalterabili; essendo fatte di costume (noi diremmo di cultura) e non di natura esse non permangono intatte nei diversi contesti sociali. La loro stabilità è assai relativa; se fossero leggi di natura non muterebbero a seconda delle condizioni culturali e sociali; ma, essendo leggi di cultura, la loro stabilità è garantita soltanto dal fatto che sono condivise socialmente e che – come Montaigne ha precisato nella citazione letta prima – vi è un'adesione pressoché naturale a quelle leggi di coscienza, a quelle forme interne che fin dalla nascita abbiamo introiettato e che ci hanno guidato nei rapporti col mondo. Possiamo a questo punto aggiungere un'ultima notazione che troviamo nel saggio sul costume, vale a dire il fatto che ciascuno tiene «in venerazione interna le opinioni e gli usi approvati e accolti attorno a lui» (1966: 150 – trad. modificata). Le leggi della coscienza, che sono poi i cardini della ragione, sono leggi del costume, le quali se per un verso vengono naturalizzate, per l'altro vengono divinizzate o sacralizzate. Se la naturalizzazione è una garanzia che assicura l'immodificabilità di queste leggi, la sacralizzazione pone in guardia contro la loro violazione. Naturalizzazione e sacralizzazione sono, su piani diversi, processi paralleli che tendono comunque a sottrarre le leggi della coscienza alla presa dei costumi, a fissare in qualcosa d'invariabile ciò che alle sue origini e per natura è variabile. Alla fin fine, la natura di costume propria delle leggi della coscienza deve essere tenuta ben ferma per comprendere la loro naturalizzazione e la loro sacralizzazione: si cerca così di stabilizzare ciò che invece è per natura mutevole.

Non è facile e non è neppure tanto consigliabile per Montaigne uscire dalle norme e dalle consuetudini della propria società: uscire dai costumi è pur sempre uscire dalla ragione, anche se si

tratta di una ragione fatta soltanto di costumi e di cultura. Eppure c'è in Montaigne l'idea che l'uomo, per quanto aderisca naturalmente alle leggi della propria coscienza, che sono le leggi dei costumi della propria società, non si identifichi mai completamente in questa adesione: i nostri affetti – egli afferma – ci spingono sempre al di là dei nostri confini; «noi non siamo mai in noi, siamo sempre al di là» (1966: 16). La malattia naturale della nostra mente – sostiene ancora Montaigne nell'ultimo degli *Essais* – è quella di «frugare» e «indagare» senza posa, di andare gironzolando senza meta, alla «caccia di conoscenza» (1966: 1427-1428). «Nessun intelletto generoso si ferma in se stesso: aspira sempre ad altro e va al di là delle proprie forze; ha slanci che oltrepassano le sue possibilità... il suo alimento è ammirazione, caccia, dubbio» (1966: 1428 – trad. modificata). «Caccia di conoscenza»: il pensiero alimentare ritorna con forza in Montaigne. Già abbiamo visto che per Montaigne è un po' un'occasione sprecata quella di limitarsi ad una degustazione puramente estetica dei *fruits sauvages*. Altrove egli afferma che non basta riempire la memoria e lasciare vuota l'intelligenza (1966: 183); e a questo proposito si chiede: «a che cosa ci serve avere la pancia piena di cibo, se non lo digeriamo? Se esso non si trasforma in noi? se non ci fa crescere e non ci rende più forti?» (1966: 180).

Di quale cibo si tratta? È il cibo di uomini, quello che si ottiene andando – come sostiene Montaigne (1966: 202) – «in quella scuola che è la società degli uomini», in cui ci si dovrebbe recare non già per mostrare sé agli altri, ma per «conoscere gli altri». Il libro da cui occorre apprendere è «questo grande mondo», cioè «lo specchio in cui dobbiamo guardare per conoscerci per il verso giusto», in cui «tante tendenze, sette, giudizi, opinioni, leggi e costumi ci insegnano a giudicare saviamente dei nostri» (1966: 208). La «caccia di conoscenza» è per Montaigne soprattutto una caccia di costumi, una caccia di umanità, di forme di umanità. La ragione di cui parla Montaigne coincide sì con quelle leggi, quei costumi o abitudini il cui compito – come leggiamo nell'ultimo saggio (1966: 1445) – è quello di «dar forma alla nostra vita»; ma la ragione è anche ciò che ci consente di non identificarsi troppo nelle forme della nostra vita e della nostra società, e così avere la capacità di gettare uno sguardo al di là dei cardini dei nostri costumi e, soprattutto, di alimentarci ad altre forme di umanità. In Montaigne la ragione è sì fondata sui costumi, è la forma particolare che essi assumono in questa o in quella società; ma è anche l'andar oltre i margini dei propri costumi, è lo scorgerne i limiti, è

il rendersi conto che i nostri costumi stanno in mezzo agli altri. La ragione non è per Montaigne una forma pura, liberata dai costumi; la ragione è invece intrisa di costumi, dei propri costumi, così come è alimentata dall'attraversamento dei costumi degli altri. Fa parte costitutiva dell'umanità, della stessa ragione umana, questa «caccia di conoscenza». Le varie forme di umanità, quali sono date dai costumi e dalle abitudini particolari di una singola società, non sono in grado di mantenersi intatte e inalterate nel tempo, non soltanto perché subiscono gli accidenti esterni, ma perché contengono in se stesse questa esigenza di trascendere i propri confini, questo insopprimibile desiderio di altro. Se davvero le «leggi della coscienza» fossero quelle leggi naturali che – secondo Montaigne – noi riteniamo che siano allo scopo di conferire loro stabilità, non vi sarebbe negli uomini quella fame di umanità, quella «caccia di conoscenza» i cui apporti fanno subire continue modificazioni alle forme di umanità in cui ci identifichiamo. Il carattere di costume delle leggi della coscienza ovvero la natura culturale delle forme di umanità rendono queste forme – per quanto naturalizzate o sacralizzate – tutto sommato precarie, modificabili, più o meno aperte all'alimentazione da parte dei costumi altrui.

5. Cannibali e antropologi

Allorché si parla di alimentazione in antropologia, di fame di umanità, di «caccia di conoscenza», di desiderio dell'altro, come evitare il discorso sul cannibalismo? Ci stiamo ormai avviando alla conclusione; ma è ancora Montaigne che ci richiama indietro con i suoi «cannibali». È significativo che per illustrare la sua relativizzazione del concetto di barbarie egli affronti il tema del cannibalismo, cioè di un costume che è sempre servito per definire la stessa barbarie: chi si merita maggiormente l'attributo di barbaro, se non appunto il cannibale? Come si ricorderà, anche in Erodoto c'è il ricorso al cannibalismo per relativizzare i giudizi etnici: al costume di certi barbari i quali mangiano il cadavere dei genitori defunti viene opposto il costume greco di bruciarli; se i Greci considerano repellente il costume del mangiare, quei barbari ritengono abominevole il costume del bruciare. La conclusione di Erodoto è che il costume, la consuetudine (*nómos*) regna sovrana su tutte le cose (III, 38, 4 = 1984: 55). L'obiettivo di Montaigne si rivela forse più complesso, in quanto si tratta non soltanto di dimostrare la varietà dei costumi e quindi dei giudizi che li concernono, ma so-

prattutto di cogliere il significato profondo di una consuetudine che può apparire tanto repellente e in questo modo nobilitare ai nostri occhi il comportamento degli Indiani del Brasile. Come già era chiaro per i barbari di Erodoto che mangiavano il cadavere dei genitori morti, anche per i cannibali di Montaigne occorre escludere una motivazione alimentare di tipo fisico: «Non lo fanno, come si può pensare, per nutrirsene» (1966: 277). Per Montaigne sono in gioco sentimenti di nobiltà e di generosità: la guerra, che consente di catturare i propri nemici e, una volta fatti prigionieri, di ucciderli e di mangiarli, non è condotta per amore di conquista, ma per la gloria e la dimostrazione del proprio valore, per apparire superiori ai propri nemici. Ma perché mangiarli? Occorre ammettere che la risposta di Montaigne – la vendetta – non è del tutto soddisfacente: essa può forse spiegare l'iterazione del costume, non certo il suo significato primario. Ma fra i vari spunti che Montaigne ci offre ce n'è uno che va rilevato. Esso è il tema di una canzone composta da un prigioniero che sta per essere ucciso e mangiato, il quale ricorda ai suoi carcerieri che, nel mangiare la sua carne, mangeranno anche i loro antenati, giacché nelle sue membra vi è la carne di quei prigionieri che egli aveva a sua volta ucciso e mangiato. «Idea questa – commenta Montaigne – che non ha niente di barbarico» (1966: 282). In effetti, che cosa di più squisitamente simbolico di questo cannibalismo reciproco, ovvero di un costume, il quale se da un lato consente di mangiare l'altro, di appropriarsene, di introdurlo in sé, dall'altro lato permette pure di cibarsi dei propri antenati nella misura in cui questi siano stati mangiati dalla propria vittima? Se uno degli scopi di questa guerra «assolutamente nobile e generosa» – come la definisce Montaigne (1966: 278) – è quello di catturare i prigionieri e mangiarli, uno degli effetti di questo cannibalismo incrociato, di questo scambio fisico e ideologico, è evidentemente quello di assimilare l'altro, di ridurne quindi l'alterità: a tal punto che l'altro che viene mangiato non è più soltanto l'altro, ma un altro che contiene in sé parti di noi, dei nostri antenati, come se alla fine vi fosse tra i gruppi in guerra una sostanza comune, fatta di identità e di alterità nello stesso tempo, una sostanza a cui partecipiamo in egual misura noi e gli altri, e che col tempo finisce per collegare più strettamente e organicamente noi e gli altri.

Dopo il lavoro critico di William Arens (1980), il quale si fonda sull'idea che il cannibalismo sia soprattutto una credenza il cui scopo è definire l'altro e mantenerlo nella sua alterità (i cannibali sono sempre gli altri), vi è stata una ripresa di ricerche sul

cannibalismo che, specialmente per quanto riguarda l'America del Sud e la Nuova Guinea, hanno potuto verificare che il cannibalismo è anche una pratica. Ma proprio così si è potuto approfondire il suo carattere eminentemente simbolico. Visto come pratica, il cannibalismo non è tanto un segno che marca i confini tra "noi" (non cannibali) e "loro" (che invece mangiano carne umana) (Lewis 1986: 72), quanto piuttosto un mezzo di integrazione dell'altro o di altro in noi. Non è questa la sede, e non vi sarebbe comunque il tempo, di rendere conto delle ricerche più recenti sul cannibalismo. Ma, se è consentita una sintesi finale, si può forse sostenere che anche il cannibalismo – come già altri fenomeni in antropologia – si configura come una famiglia vasta e variegata di forme, uno dei caratteri più ricorrenti delle quali si può esprimere con la tesi di Marshall Sahlins: «Il cannibalismo è sempre "simbolico", anche quando è "reale" (1983: 88); e uno dei fondamenti più evidenti di questo simbolismo è il rapporto con alcunché di "altro", dentro o fuori la propria società, un altro che per vendetta o per amore (come dimostra l'eucarestia cristiana) si vuole incorporare in sé».

Per concludere davvero, si può accennare a una forma di cannibalismo che è sotto gli occhi di tutti noi. Come si sa, William Arens ha proposto una connessione tra antropologia e antropofagia, nel senso che l'antropologia sarebbe interessata al mantenimento del "mito del cannibale" in quanto funzionale al mantenimento dell'alterità. Ma dopo le considerazioni svolte in riferimento sia a Montaigne sia agli studi più recenti sul cannibalismo, c'è da chiedersi se non sia più conveniente e realistico intendere l'antropologia come una forma, una pratica – ovviamente molto nobile – di antropofagia. Chi sono gli antropologi, se non cacciatori di umanità? Che cosa fanno gli antropologi se non procurarsi delle «proteine simboliche» (Scarduelli m.s.)? Che cosa è l'antropologia se non un'alimentazione del pensiero occidentale mediante sostanziosi cibi esotici, sotto forma – direbbe Clifford Geertz (1987: 62) – di «notizie da un altro paese»? L'antropologia è la nostra forma di eso-cannibalismo, un tentativo grandioso e ramificato, fortemente specializzato in molti sensi, di incorporare in noi l'"altro". Ma la nostra antropologia conosce pure una variante endo-cannibalica, dal momento che il pensiero occidentale ha provveduto molto spesso a identificare i primitivi (selvaggi o barbari che fossero), di cui andava a caccia, con i propri antenati più lontani (gli Indiani d'America come i Greci antichi). Cacciare e cibarsi dei primitivi, assimilare le loro proteine simboliche finiscono per esse-

re – proprio come recita il canto del prigioniero di Montaigne – un modo di alimentarsi anche dei propri antenati. Il sapere etnologico e antropologico si configura in questo senso come un grandioso tentativo di assimilazione degli altri; ma se per un verso gli altri vengono assimilati a noi attraverso i nostri antenati (giacché gli altri sono come i nostri antenati), per l'altro verso i primitivi (selvaggi e barbari contemporanei) sono una via d'accesso ai nostri antenati, uno dei modi per rinnovare il contatto vitale con le origini. Proprio come avviene nelle forme di cannibalismo studiate dagli antropologi (e come ben si è accorto Montaigne), tra noi e gli altri, che con il sapere etnologico e antropologico tentiamo di incorporare, non vi è estraneità assoluta: il comune riferimento agli antenati (per analogia, da parte degli altri; per discendenza, da parte nostra) è la dimostrazione che tra noi e i nostri "altri" vi è per certi aspetti una sostanza comune, la quale viene svelata e incrementata dalla stessa antropofagia antropologica. Cibarsi degli altri non è soltanto introdurre un'estranchezza in noi; è anche una dilatazione della nostra identità sia in un senso sincronico e orizzontale (verso i nostri altri), sia in un senso diacronico e verticale (verso i nostri antenati); è anche dunque un rafforzamento dei legami che tengono insieme queste tre categorie molto primitive ed elementari di umanità: noi, gli altri, gli antenati.

Antropologia e antropofagia: a prima vista sembrano due fenomeni del tutto divergenti, anzi opposti, tra cui sarebbe vano e fuorviante ricercare una connessione che non sia quella di un soggetto e di un oggetto di studio; da una parte uno studio nobile e perlopiù disinteressato dell'uomo, dall'altra un'appropriazione orripilante del corpo o della mente altrui. Significativamente Lévi-Strauss interpreta come cannibalismo due atteggiamenti della società e della cultura contemporanea da cui egli intende, in quanto antropologo, prendere le distanze: si tratta in un caso dell'avidità del pubblico per le immagini etnografiche di sapore esotico (1960: 39-40), e nell'altro della protervia della Ragione storica, teorizzata da Sartre, la quale riduce gli altri alla condizione di mezzi buoni appena a soddisfare il suo appetito filosofico; nel primo caso si ha a che fare con un «cannibalismo nostalgico» e nel secondo con un «cannibalismo intellettuale che, a giudizio dell'etnografo, è molto più repellente» di quello degli altri (Lévi-Strauss 1964: 291). In Lévi-Strauss l'antropologia denuncia il cannibalismo perché se ne ritiene esente, e se ne ritiene esente proprio perché si aggrappa a quelle strutture atemporali, formali in senso kantiano, che costituiscono l'intelaiatura ferrea e inamovibile dell'inconscio, lo sto-

maco intellettuale dell'umanità, indifferente ai cibi o ai contenuti che lo attraversano. Ma se ci collochiamo in un'altra prospettiva – non quella di Kant, ma di un Montaigne, per esempio, per non dire dei Wanande –, una prospettiva secondo cui i materiali che si introducono modificano le forme destinate a ricerverli (giacché le forme si alimentano dei cibi in esse introdotti), il cannibalismo inteso come fame di umanità, di proteine simboliche e culturali, ci apparirà un po' meno repellente, e saremo così disposti a notare convergenze e commistioni tra antropologia e antropofagia. Per intravedere le connessioni tra queste forme, che indubbiamente implicano un rapporto di incorporazione dell'altro, occorre infatti da un lato nobilitare il cannibalismo con il simbolismo e dall'altro riconoscere alla nobile antropologia una funzione alimentare. Non si tratta certamente di affermare che l'antropologia è antropofagia o viceversa; si tratta invece di individuare tra le forme dell'una e le forme dell'altra un certo numero di tratti simili che contribuiscono a creare – come ci ha insegnato Ludwig Wittgenstein (1967) – un'area di famiglia.

Riconoscere connessioni, legami, passaggi è spesso più produttivo che non separare completamente due forme per il semplice fatto che non coincidono. Vedere nell'antropofagia qualcosa dell'antropologia e viceversa significa ammettere che sia l'una sia l'altra hanno alla loro base un'insoddisfazione più o meno segreta per la forma di umanità che esse esprimono, ovvero l'esigenza di integrare questa forma con "altro", alimentandola con quel cibo antropologico che è fornito esattamente dalle forme di umanità o di disumanità altrui. Con le sue forme di (dis)umanità l'"altro" segna infatti in modo inquietante i limiti della nostra: integrare l'altro, assimilarlo, mangiarlo significa superare in qualche modo questi limiti, estendere la nostra umanità al di là del fiume o dei confini della nostra vallata. Significa anche con ciò stesso mettere in discussione coraggiosamente (per usare un termine che Montaigne avrebbe senz'altro impiegato per i suoi cannibali) la struttura, le forme della propria umanità: assimilare l'altro comporta essere disposti a ospitarlo in qualche modo in se stessi, nel proprio corpo e nella propria mente. Significa riconoscere che il "noi" è fatto anche con "altro", che l'identità e l'alterità non sono separate come possiamo essere separati fisicamente (da un fiume, da una foresta, da una montagna) noi dagli altri, che identità e alterità coabitano nel medesimo "noi", allo stesso modo in cui presumibilmente coabitano negli "altri", nei nostri "altri". Antropologia e antropofagia condividono infine l'idea di un processo, di un mutamento,

giacché a entrambi i livelli (quello degli antropologi e quello degli antropofagi) il cibo antropologico non può non incrinare in qualche punto le "leggi della coscienza", quelle forme interne fatte di sostanza culturale in cui maggiormente ci identifichiamo. Proprio così, con queste incrinature, modifiche e trasformazioni delle forme interne, si finisce col produrre una sostanza che ci accomuna, lega e coinvolge. Ma è una sostanza (come lo è la cultura, come lo sono i costumi) per così dire impura, corruttibile, variabile nel tempo, nei luoghi, nei contesti, modificabile e interpretabile secondo esigenze addirittura divergenti, una sostanza da cui non sono affatto esclusi i soprusi, le sopraffazioni, le incorporazioni irrispettose e crudeli (ecco il carattere repellente del cannibalismo) e da cui tuttavia non è tanto facilmente eliminabile il presupposto della reciprocità e dell'uguaglianza nello scambio (ossia i valori più nobili sottolineati dall'antropologia). Ascetici o meno che siano, gli antropologi partecipano direttamente alla produzione di questa sostanza; ma proprio in virtù della reciprocità e dello scambio, essi sanno che l'alimentazione inter-culturale non va in un'unica direzione e che il banchetto antropologico è aperto non solo a tutti i cibi, esotici e nostrani, ma anche a tutti i possibili convitati.

Bibliografia

- Arens, W. 1980. *Il mito del cannibale*. Torino: Boringhieri.
- Descartes, R. 1954. *Discorso sul metodo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Elam, Y. 1974. The relationships between Hima and Iru in Ankole. *African Studies* 33: 159-172.
- Erodoto. 1984, *Storie*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- Heidegger, M. 1976. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- Kant, I. 1963. *Critica della ragion pura*. Bari: Laterza.
- Landucci, S. 1972. *I filosofi e i selvaggi*. Bari: Laterza.
- Lévi-Strauss, C. 1960. *Tristi tropici*. Milano: Il Saggiatore.
- 1964. *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- 1966. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.
- 1967. *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Torino: Einaudi.
- Lewis, I. 1986. *Religion in context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maquet, J. 1954. *Le système des relations sociales dans le Rwanda traditionnel*. Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.

- Montaigne, M. 1966. *Saggi*. Milano: Adelfi.
- Remotti, F. 1966. La semantica del cibo nella cultura nande. *Rassegna Italiana di Sociologia* 27: 253-285.
- Rousseau, E. 1967. *Emilio*. Firenze: Sansoni.
- Sahlins, M. 1983. "Raw women, cooked men, and other 'Great Things' of the Fiji Islands", in *The ethnography of cannibalism*, a cura di P. Brown e D. Tuzin, pp. 72-93. Washington: Society for Psychological Anthropology.
- Scarduelli, P. m.s. "Le proteine simboliche: l'uso alimentare e politico del maiale nella società nias", in Atti del Colloquio interuniversitario *Homo edens*. Verona, 13-15 aprile 1987.
- Wittgenstein, L. 1967. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.

Sommario

Questo articolo intende sviluppare un tema emerso dall'analisi del nesso cibo-e-umanità in un'etnia di coltivatori bantu dello Zaire orientale, vale a dire il significato antropologico che viene conferito all'alimentazione. Selezione di ciò che viene introdotto nel corpo e precarietà del senso dell'umanità sono le due idee che consentono di spostare il discorso dall'alimentazione fisica a quella spirituale e così affrontare il tema della purezza quale appare in alcuni momenti significativi della filosofia occidentale moderna (Descartes, Kant). A questo pensiero filosofico si contrappone la prospettiva che affiora dagli *Essais* di Montaigne; e sotto il segno del cannibalismo sono prese in considerazione alcune caratteristiche costitutive del pensiero antropologico, concepito come un tentativo di incorporazione degli altri e come un processo in cui si mescolano incessantemente identità e alterità.

Summary

This paper develops a theme that emerged from a study of the connection between food and humankind in a population of Bantu cultivators in eastern Zaire, namely, the anthropological meaning that is bestowed on feeding. The selection of what is introduced into the human body and the precarious sense of what being human means are the two ideas that account for shifting consideration from physical food to spiritual food and thus facing the theme of purity as it appears at several significant points in

modern Western philosophy (Descartes, Kant). This philosophic thought is set off against the perspective that emerges in Montaigne's *Essais*; and under the heading of cannibalism, there are considerations of some of the constituent features of anthropological thought, seen as an attempt to incorporate others and as a process in which there is a constant mixture of a sense of identity and otherness.