

NOTE

L'ANTROPOFAGIA: REALTA' O FAVOLA?

Vinigi L. Grottanelli

Il gioco di parole basato sulla quasi-omofonia di "antropologia" e "antropofagia" era già in uso ai tempi della mia giovinezza, e forse in ere ancora più remote. In un salotto di signore, lo scienziato cui si domandava quale fosse il suo specifico campo di studi, e che per fare dello spirito rispondeva "sono antropofago", suscitava immancabile ilarità, e quando subito dopo si correggeva « scusate, volevo dire antropologo » era sicuro di far ridere di nuovo il gentile uditorio. Il modesto bisticcio verbale riaffiora oggi nel sottotitolo e anche nel testo di un libro di William E. Arens che, apparso nel 1979 in inglese e prontamente tradotto e pubblicato in italiano (*Il mito del cannibale: antropologia e antropofagia*, Torino, Boringhieri, 1980) mi viene con la consueta amabilità inviato dall'editore amico, consapevole della mia affettuosa familiarità con i selvaggi e anche con alcuni antropologi.

L'autore, nato a New York nel 1940, è professore associato di antropologia presso la State University di New York a Stony Brook. Il libro, scritto con abilità dialettica e con apprezzabile *sense of humour* se non proprio con erudizione, tradotto con elegante disinvoltura letteraria¹, corredato da gradevoli incisioni raffiguranti cannibali in atto di preparare o cucinare il loro cibo, sostiene una tesi la cui originalità è giustificatamente presentata come "provocatoria" e merita una breve messa a punto, benché certo quest'ultima sia in primo luogo dovuta all'interesse sempre suscitato dal fenomeno antropofagia, piuttosto che al valore — meramente euristico — del libro.

Il contenuto di questo è riassunto *in nuce* nella quarta di copertina: Arens vuol dimostrare che « [la] credenza nel cannibalismo degli "altri" rappresenti un mito di cui si servono i membri di un gruppo per rivendicare il loro diritto al monopolio sulla cultura e giustificare l'emarginazione o addirittura l'eliminazione del "diverso". Un mito che, per un paradosso solo apparente, nelle moderne società occidentali è stato sostenuto e alimentato con l'autorevole avallo di quell'istituzione scien-

tifica specializzata che è l'antropologia: cosicché interrogarsi oggi, nel nostro contesto culturale, sulle origini e il significato di questo mito significa mettere in discussione la funzione stessa dell'antropologia e delle scienze umane in genere quali sistemi ideologici al servizio del Potere ».

I succinti sommarî di copertina, destinati a chiarire il succo del libro ma soprattutto a invogliare all'acquisto il potenziale ed esitante lettore, non sono firmati, d'accordo; ma è lecito supporre che vengano formulati dall'editore quanto meno dietro suggerimento dell'autore, e in questo senso si è autorizzati a valutarli alla stregua di autentiche e sincere se pur sintetiche introduzioni. Nel presente caso, allora, le parole di presentazione sopra citate lasciano intendere *in limine* come i fini perseguiti da Arens siano plurimi, esorbitanti comunque dal piano di una oggettiva analisi scientifica del fenomeno antropofagia. Tale analisi — si annuncia garbatamente in partenza — corrisponde a quello che nel linguaggio di artiglieria si suole chiamare il "falso scopo"; il vero bersaglio che si vuol colpire è la competenza, la credibilità, della scienza ufficiale nelle persone dei colleghi di ieri e di quelli affermati di oggi, rei non solo di etnocentrismo, ma di sospetta collusione con l'*establishment* e d'interessato servilismo nei confronti di esso.

Avanzata da un antropologo contro l'antropologia, anzi contro "le scienze umane in genere", l'allusione denigratoria è pesante. Ma basterà averla rilevata; essa non merita di per sé la pena di una risposta in questa sede o altrove, primo perché come proposizione generale essa è tanto nebulosa da sfumare in quella temperie di indiscriminata contestazione che con la ricerca seria non ha nulla a che fare, e secondo perché strali di questo tipo si sono già visti e uditi sibilare per l'aria da tempo, ormai parecchio spuntati e scontati dopo l'individuazione del territorio intellettualistico da cui provengono.

Convieni piuttosto passare all'esame del testo e al vaglio dei fatti presentati (o meglio ripresentati) dall'A., la cui tesi può per chiarezza venire scissa nelle proposizioni seguenti:

1. tutti i popoli e tribù del globo, antichi e moderni, hanno giudicato e giudicano l'antropofagia costume disumano, anzi sub-umano, degradante e detestabile: ragion per cui non l'attribuiscono mai a se stessi, bensì a uno o più dei loro vicini, stranieri o nemici;

2. dall'antichità fino ad oggi, i viaggiatori in paesi esotici, esploratori, missionari, funzionari coloniali e via dicendo, nella loro totalitaria ingenuità e dabbenaggine, hanno regolarmente accettato per buone tali accuse, inventate di sana pianta. Etnologi e antropologi si sono volenterosamente accodati a questa folta schiera di creduloni, e ne hanno accreditato anzi moltiplicato le menzognere notizie, non solo per ignoranza, ma anche per subdolo e inconfessato calcolo professionale, in quanto « il cannibale sembra esercitare un fascino irresistibile sul pen-

siero accademico, così che la mostruosa creatura "deve" continuamente essere giustificata, per consentire a tutte le teorie possibili di affacciarsi alla ribalta della scena scientifica » (p. 138);

3. non esiste alcuna testimonianza oculare e diretta di episodi di cannibalismo, nessuna documentazione adeguata; « voci, sospetti, timori, accuse, ma non un resoconto di prima mano soddisfacente » (p. 29); ossia la stessa esistenza dell'antropofagia manca di qualsiasi dimostrazione scientifica;

4. l'antropologia, definita (invero poco benevolmente) come « ricerca senza fine del primitivo » (p. 188) e anche « come una concezione laica del mondo nella quale si intrecciano fatti dimostrati e assunzioni non dichiarate sulla natura umana » (p. 14) ha bisogno di postulare o inventare l'antropofagia per sopravvivere come scienza: « Se gli antropologi dovessero abbattere la barriera dell'antropofagia così carica di valori simbolici, le conseguenze sarebbero probabilmente rovinose » (p. 174);

5. in conclusione, il cannibalismo non è altro che una favola, una montatura: nella realtà non esiste e non è mai esistito.

Cercheremo di esaminare partitamente queste proposizioni. Ma una prima osservazione di ordine generale va premessa. Genuine o inconsistenti o addirittura fraudolente che siano, le testimonianze scritte sul cannibalismo sono innumerevoli, datano da oltre due millenni, provengono da tutti i continenti del globo non esclusa l'Europa. A parte l'improbabilità di natura statistica che un numero tanto ingente di attestati sia "per intero" dovuto a menzogna o invenzione, il dovere di uno studioso serio impegnato a confutare tali attestati sarebbe comunque quello di smantellare una per una le singole versioni contestate, dimostrandone la mendacità o l'inconsistenza: compito senza dubbio arduo per la difficoltà di contro-documentazione postuma in senso negativo, e che richiederebbe anni di ricerche, ma che limitato a una determinata epoca e zona potrebbe dare risultati apprezzabili, quanto meno a livello regionale.

Arens non lo tenta neppure, limitandosi a sottoporre a critica (a volte con un certo acume dialettico, come per gli ora estinti Tupinamba, circostanziatamente denunciati come cannibali da Hans Staden nel 1557 e da autori successivi) alcuni casi disparati, dagli Aztechi dei tempi di Cortés ai Fore moderni della Nuova Guinea e a pochi altri. Troppo poco per giustificare la pretesa di negare in blocco l'esistenza del costume nei cento o mille casi non esaminati.

La bibliografia denuncia gravi lacune nelle conoscenze di Arens. A quanto pare, egli ignora proprio alcune delle più documentate e auto-

revoli opere di sintesi sull'antropofagia, dai vecchi ma classici studi di Andree (1874, 1887) a quello monumentale di Volhard (1939). La lista bibliografica enumera quasi duecento titoli, molti forse a giudizio del lettore (non se confrontata con i circa 800 di Volhard, tenendo conto dei contributi che si sono venuti aggiungendo dopo il 1940); tutti però (salvo cinque in francese) tratti dalla letteratura in inglese². Siamo al solito etnocentrismo linguistico. La sommaria cartina di Loeb (1927) mostrante la distribuzione mondiale dell'antropofagia, riprodotta a p. 23, è oggi largamente superata. Del pari, la duplice classificazione tipologica delle forme di cannibalismo (p. 25) è in arretrato di quarant'anni rispetto a quella di Volhard: ignora la distinzione fra cannibalismo rituale e cannibalismo magico, ispirati a motivazioni ideologico-esistenziali del tutto distinte, trascura il cannibalismo giudiziario ("giuridico" di Volhard) e i tipi "funerario" e "bellico" che a me sembrano bene individuabili stando alla letteratura³; include invece un assurdo e per quanto io so inesistente "autocannibalismo" (il mangiare parti del proprio corpo); e assegna un posto indebitamente significativo al cosiddetto cannibalismo "di sopravvivenza", che per le stesse eccezionali circostanze in cui si manifesta non rappresenta un costume, anzi costituisce palesemente una eccezionale infrazione della norma culturale accettata.

Forse a questi elementari appunti Arens risponderebbe che, dal momento che l'antropofagia non esiste, poco importa presentare un corretto elenco delle sue molteplici motivazioni: anche queste saranno invenzione degli studiosi che le hanno elaborate per spiegare fatti inesistenti. Agli etnologi che si sono interessati a tali questioni risulta evidente, tutto al contrario, che le complesse concezioni animologiche alla base dei costumi antropofagici, lungi dall'essere ipotetiche congetture degli scienziati, derivano invece da dirette e talvolta precise asserzioni degli indigeni, e sono pertanto decisamente illuminanti ai fini di una comprensione dell'intero problema. Se poi si vuol far credere che anche gli abitanti di ogni parte del globo non abbiano fatto, loro, altro che mentire o inventare sistematicamente, per decenni anzi per secoli, bisognerà ammettere che l'incapacità di « distinguere fra allegoria e descrizione », definita « deplorabile » dal nostro A. (p. 153), prima ancora che ai viaggiatori-esploratori e nella loro scia a etnologi e antropologi, è addebitabile agli stessi cannibali, veri o presunti.

Il riferimento ultimo a supposte notizie fantastiche o immaginarie mi suggerisce un'altra notazione, che parrà marginale ma che serve a dimostrare in via indiretta la — diciamo così — fragilità del bagaglio di conoscenze professionali manifestata da Arens. Volendo denunciare la credulità e l'ignoranza di Pietro Martire d'Anghiera, com'è noto uno dei primissimi europei a dar notizia del cannibalismo fra i Caribi delle Antille, il nostro A. scrive (pp. 55-56):

E siccome i marinai sono sempre marinai, D'Anghera [*sic*] informò Sua Santità anche dell'esistenza di sirene... di isole abitate dalle Amazzoni, visitate ogni anno dai cannibali allo scopo di procreare, e, per quanto mostrasse qualche perplessità al riguardo, di gente che addestrava i pesci alla caccia. Questi ultimi, le più affascinanti creature del Nuovo Mondo, nuotavano legati con un guinzaglio alla canoa del padrone, finché non venivano liberati per catturare altri pesci.

Lasciando da canto le sirene (che sono con tutta evidenza i Manatidi notoriamente presenti nel mare delle Antille) e le Amazzoni (convenzionale nome mitologico la cui spiegazione etnografica è nota a tutti)⁴, le « affascinanti creature » che Arens crede legendarie, tacciando di dabbenaggine Pietro Martire per aver egli creduto alla loro esistenza, non sono altro che le remore, sfruttate dagli isolani al tempo della scoperta — come osservò Cristoforo Colombo⁵ e come sa oggi anche il più sprovveduto studente di etnologia — per la cattura di tartarughe o di altre grosse prede marine. E lasciamo perdere la pamera di definire Pietro Martire « un marinaio »: il dotto sacerdote e umanista era a Valladolid, come cappellano di Isabella la Cattolica, quando Colombo scoperse l'America, né risulta che egli abbia compiuto viaggi di rilievo per mare fuorché, in qualità di passeggero, quello che lo condusse da Venezia ad Alessandria d'Egitto per la sua nota missione diplomatica presso Qānṣūh al-Ghūrī, il penultimo sultano mamelucco. Non è serio, neppure da parte di un giovane antropologo americano, confondere un erudito e notoriamente sedentario ecclesiastico del calibro di Pietro Martire con un « marinaio ».

La dimostrazione della modesta statura culturale del nostro A. consente di ridimensionare in partenza il peso scientifico delle sue ambiziose tesi rivoluzionarie sull'argomento che stiamo trattando ma non ci esime dall'analizzarle partitamente, nell'ordine sopra enunciato.

La prima proposizione contiene gran parte di vero. In un ipotetico mondo popolato interamente da genti praticanti l'antropofagia come normale forma di alimentazione, non ci sarebbe ragione di non parlare di tale costume senza reticenze, come di cosa usuale e pienamente legittima. Ma le cose non stanno così. Fin dall'antichità, quanto meno in Eurasia, le persone che hanno investigato sulle usanze altrui e che ne hanno lasciato memoria scritta appartenevano a *Hochkulturen* che non praticavano (o avevano da tempo rigettato) l'antropofagia, la consideravano uso abominevole, e non ne facevano mistero: del che « gli altri » erano edotti, o facevano presto ad accorgersi, come certo avvenne a partire dall'epoca delle grandi scoperte in ogni parte del mondo. In tale situazione, era ovvio che i singoli popoli o tribù avvicinati dai Bianchi negassero di praticare essi stessi il cannibalismo, e fingessero comunque di detestarlo, salvo attribuirlo — in buona conoscenza di causa o ad arte — ai popoli limitrofi o rivali. Questa tattica generale del diniego,

accoppiato a interessata denuncia a carico di terzi, non poté ovviamente che diventare unanime nel periodo coloniale, quando allo sdegno di disgusto verbale dei Bianchi si aggiunsero severe misure giudiziarie comminate ai rei di antropofagia, e magari talvolta poste in atto. La campagna di dissuasione, se così vogliamo chiamarla, fu dunque pronta, energica, e notificata ai trasgressori reali o potenziali viventi ai quattro canti della Terra, dovunque si estese l'influenza e poi l'effettivo dominio dei Bianchi. Nessuna meraviglia dunque che il costume venisse ufficialmente rinnegato, o praticato solo in via clandestina, o magari abbandonato per davvero, anche là dove per avventura fosse stato prima d'allora considerato legittimo elemento culturale.

Eppure, nonostante tutto ciò, si riesce a rintracciare nella letteratura casi, sia pure rari, di franche ammissioni di pratiche antropofagiche non solo altrui, ma proprie — magari riferite a tempi passati o ad altre persone del proprio gruppo etnico. Esistono cioè testimonianze che già su questa prima tesi smentiscono il nostro autore: la più recente, pubblicata sul numero del *Journal de la Société des Océanistes* distribuito all'inizio del 1981, è l'esplicito resoconto raccolto in vernacolo direttamente dalla bocca di Tump'el di Maiak, un indigeno delle Nuove Ebridi, « one of the last old men to have a graphic memory of the cannibal expeditions of the 1930's », eloquente appunto in quanto esposto « from the point of view of a partaker in the practice » (Fox 1979: 286-291). E ciò ci conduce all'esame della seconda proposizione di Arens, che si riallaccia con tutta evidenza alla prima.

Non intendiamo negare che, specie in secoli anteriori al nostro, i viaggiatori reduci da lontane contrade abbiano talvolta o anche spesso introdotto esagerazioni e favole nei loro resoconti: l'inaudito, il macabro e l'orrido sono certo fra gli ingredienti atti a suscitare la curiosità dei lettori, a far sensazione. Ma va subito aggiunto, e lo sanno tutti, che la fioritura di fantasticherie decrebbe e decadde tosto con il moltiplicarsi dei viaggi d'esplorazione, con la crescente esigenza di notizie realistiche e precise anche da parte del pubblico medio: le vecchie favole dei giganti, dei popoli monocoli o dal piede caprino o dalla testa di cane, e così via, scomparvero per tempo ed erano già dimenticate nel Settecento, per non dire dell'Ottocento, quando l'etnografia venne ad affacciarsi e poi ad affermarsi come scienza positiva, impegnata a fornire notizie descrittive sempre più ampie ed esatte⁶. E proprio in quei due secoli, per contro, furono raccolte in ogni parte del mondo le più numerose notizie sulle pratiche di cannibalismo. Il contrasto induce a riflettere.

La tesi di Arens, secondo cui la vasta diffusione di tali ultime notizie, fino ad oggi accettate come autentiche sia dalle genti illetterate dei vari continenti, sia dai viaggiatori che le visitarono, sia dal pubblico colto europeo, sia infine da etnologi e antropologi, sarebbe da attribuire a una specie di secolare congiura della menzogna fra tutte queste di-

sparate categorie, mi pare francamente inaccettabile. Per lo meno, una simile congiura non ha precedenti nella storia.

Nelle sue argomentazioni volte a smantellare le nozioni correnti circa l'antropofagia, Arens si avvale di un evidente vantaggio: chi volesse accingersi, in polemica con lui, a puntellare e confermare quelle stesse nozioni incontra la difficoltà di "verificare" a distanza di decenni o di secoli l'assoluta veridicità di ciascuna delle mille denunce di pratiche antropofagiche del passato. Dove sono le singole prove?

Quasi paradossalmente, sotto questo riguardo sono meglio piazzati i paleontologi. In base a un'analisi minuziosa di resti ossei umani rinvenuti in un giacimento paleolitico, "dimostrare" che questi indicano un pasto cannibalesco avvenuto decine di migliaia d'anni fa può riuscire allo specialista di preistoria più facile (rammento con vivezza le discussioni avute in proposito un trentennio addietro con il rimpianto collega Alberto C. Blanc!) che non all'etnologo provare *post factum* l'obiettiva realtà di un analogo pasto consumato, che so, in un villaggio della Nuova Caledonia settant'anni fa. Gli autori del fatto, gli eventuali testimoni, gli europei che lo denunciarono, sono quasi tutti morti; le tracce del pasto sono scomparse o comunque introvabili; non rimane al puntiglioso ricercatore odierno altro che la poco soddisfacente alternativa fra il prestar fede alla notizia pubblicata in quei giorni, o dubitare della sua autenticità.

Ciò ci conduce a prendere ora in esame la terza delle proposizioni sostenute dal nostro A., cioè l'affermazione che non esiste "alcuna" testimonianza oculare di un pasto antropofagico. Qui entriamo su terreno concreto, assai più fruttuoso e convincente per la controversia scientifica, e al quale converrà dedicare quindi maggiore spazio.

Due osservazioni preliminari. La prima deriva da cose già dette, e comunque ovvie. Data l'universale, notoria, dichiarata avversione e ripugnanza dei Bianchi nei confronti del cannibalismo, sarebbe invero sorprendente che un qualsiasi eventuale gruppo di cannibali avesse invitato il viaggiatore, missionario o funzionario europeo a partecipare alla consumazione gastronomica di un corpo umano, o ad assistere alle relative operazioni preliminari di macellazione, smembramento, cottura e spartizione del medesimo, così da facilitargli la stesura di un dettagliato resoconto "dal vero" di tutto il ciclo di operazioni. Non mi risulta che ciò sia mai avvenuto, e non me ne meraviglio. Non trovo sorprendente, di conseguenza, che manchino soddisfacenti testimonianze dirette, corredate magari da complete riprese cinematografiche e da registrazioni foniche su nastro dei commenti dei cannibali nel corso del banchetto. È chiaro che ci si deve accontentare, stando così le cose, di resoconti meno diretti e circostanziati.

La seconda osservazione preliminare riguarda la quantità, la varietà, la ricchezza di particolari ergologici e animologici, che nonostante

quanto è appena stato detto contraddistinguono le innumerevoli relazioni sull'argomento. Il loro stesso numero fa apparire insostenibile l'ipotesi di un complotto secolare e internazionale della menzogna e dell'invenzione: "qualcuno" può aver mentito o inventato, o magari anche parecchi, ma che "tutti" lo abbiano fatto è supposizione incredibile, che non troverebbe paralleli nella storia dell'umanità. La varietà dei resoconti, considerati su scala mondiale e forniti da autori di epoche, continenti, lingue e civiltà diverse, esclude la possibilità di un plagio totalitario. Questo fatto, unito alla dovizia di minuti e precisi particolari, spesso diversissimi, circa le concrete tecniche di approvvigionamento, preparazione e consumo della carne umana nei diversi paesi, e delle concezioni animologiche e genericamente culturali che accompagnano e spiegano l'antropofagia, sarebbe a mio avviso inconciliabile con la realtà, se volessimo supporre con Arens che "tutti" gli informatori indigeni, ovunque e da sempre, non avessero inteso che parlare in termini di "allegoria". Una volta di più, saremmo di fronte a un caso di fraintendimento totale senza precedenti nella storia dell'uomo.

Premesso ciò, veniamo all'esame dei documenti. Di "alcuni" documenti, si capisce, che sono venuto scegliendo nella sterminata letteratura senza la pretesa o possibilità di presentare proprio i più convincenti: qualcuno con più tempo libero o con più vaste biblioteche a disposizione potrebbe certo far di meglio.

Do la preferenza a qualcuno dei resoconti che vari autori hanno riferito non per sentito dire, o per accuse sia pur precise mosse da indigeni contro tribù straniere, bensì sulla base di osservazioni (sia pure parziali) fatte in prima persona.

Prendo a caso le mosse dalla Melanesia. A San Cristoval, nelle isole Salomone (Volhard 1949: 282):

il capitano Redlich, della goletta *Franz* che nel 1872 visitò Makira a sud dell'isola, incontrò quivi diverse grandi canoe in una delle quali vide una salma bollita, destinata alla vendita insieme a due prigionieri che Redlich invano tentò di riscattare... (Redlich 1874: 30 sgg.; Guppy 1887: 37). Anche il missionario cattolico Verguet (1885: 212 sg.) trovò quivi il cannibalismo in pieno vigore. Gli indigeni non conoscono cibo più squisito della carne umana... Verguet descrive, in qualità di testimone oculare, come il cadavere viene avvolto in grandi foglie di banano e contornato di selci roventi sempre rinnovate finché sia tutto cotto. Trattata in questo modo, la carne rimane sugosa.

Se siamo disposti a rinunciare alla preconcepita riserva mentale secondo cui tutte le testimonianze di uomini bianchi sull'argomento vanno ritenute menzognere, abbiamo dunque qui due resoconti di costumi cannibalistici dei quali due attendibili persone — un ufficiale di marina al comando di una nave, e un missionario cristiano — asseriscono di aver avuto personale diretta conoscenza. Traggo una terza testimonianza

melanesiana, fra le tante a mia disposizione, dall'opera di un missionario metodista (wesleyano) nativo di Adelaide in Australia, che visse e svolse la sua missione evangelica nelle isole Figi per tredici anni, verso la metà del secolo scorso. La dettagliata descrizione che egli dà dell'antropofagia ancora apertamente praticata ai suoi tempi in quelle isole occupa ben dieci pagine con precise menzioni di luoghi e di individui (Williams 1860, I: 205-214), e l'onestà del religioso autore traspare dalla sua franca ammissione: « I never saw a body baked whole, but have most satisfactory testimony that, on the island of Ngau, and one or two others, this is really done ».

Merita notare che nonostante il pluriennale soggiorno nelle Figi e la familiarità acquistata con gli isolani, nonostante l'impressionante dovizia dei minuti particolari "tecnici" riportati circa l'approvvigionamento, smembramento, cottura, spartizione e consumo di carne umana⁷ — dovizia e precisione che di per sé rendono poco plausibile, anzi incredibile, l'ipotesi che i fatti esposti siano stati artatamente inventati dai loro relatori indigeni e che riflettano versioni "allegoriche" dell'antropofagia locale — il Rev. Williams abbia avvertito e dichiarato l'esigenza e lo scrupolo di una verifica obiettivamente ineccepibile, ossia di dirette testimonianze oculari. Per le evidenti ragioni che ho già esposte, al missionario non venne offerta dai cannibali l'occasione di partecipare come commensale, e neppure come spettatore, a uno dei loro festini; egli (Williams 1860, I: 211) asserisce tuttavia:

I have *seen* the grey headed and children of both sexes devoted to the oven. I have laboured to make the murderers of females ashamed of themselves...
[corsivo mio]

e riferisce (Williams 1860, I: 210) i particolari di suoi colloqui con un isolano che egli conosceva bene e che ammetteva di avere ucciso e mangiato la propria moglie:

When I first knew Loti, he was living at Na Ruwai. A few years before, he killed his only wife and ate her... He had no quarrel with her or cause of complaint. Twice he might have defended his conduct to me, had he been so disposed, but he merely assented to the truth of what I here record. His only motives could have been a fondness for human flesh...

Fortuna di poco maggiore ebbero i componenti di una Missione scientifica americana che visitarono le Figi in quegli anni, e con i quali il Rev. Williams (1860, I: 213) fu in contatto:

It is somewhat remarkable that the only instance of cannibalism in Fiji witnessed by any gentleman of the United States Exploring Expedition, was the eating of a human eye — a thing which those who have seen many bodies eaten never witnessed, the head... being generally thrown away.

Un altro viaggiatore di cui non è dato il nome, e che aveva visitato più volte Mbau, a est dell'isola maggiore Viti Levu, scrisse a Williams (1860, I: 214) riferendosi agli indigeni di quella località:

First visit, I saw them opening an oven, and taking a cooked human body out of it; second visit, limbs of a body prepared for being baked...

Siamo pronti a riconoscere che testimonianze del genere, tratte dal libro di un missionario che ho scelto a caso fra i tanti, non sono al cento per cento decisive, pur derivando da esperienze dirette se pur frammentarie. Ciò che merita sottolineare, nel resoconto di Williams come in altri, è l'evidente scrupolo di ottenere prove convincenti su una realtà che i Bianchi stentano in partenza a credere possibile, anzi che vorrebbero negare.

L'incredulità, alla stessa stregua della credulità, non ha nulla a che fare con lo spirito di osservazione scientifica; ma lo scrupolo, cioè la circospezione nel valutare l'autenticità dei fatti riferiti, è atteggiamento d'obbligo per ogni scrittore onesto, che ritengo di aver constatato nei rapporti della quasi totalità dei missionari, e che è distintamente ravvisabile — contrariamente a quanto Arens vorrebbe farci credere — nei resoconti della grande maggioranza degli etnologi, non solo in omaggio a una generica onestà morale, ma in questo caso anche per ovvio interesse di credibilità professionale. Scelgo, una volta di più quasi a caso nell'immensità della letteratura, un esempio relativo alle testimonianze sull'antropofagia australiana: quello di A. W. Howitt, autore del più classico lavoro esistente sugli aborigeni dell'Australia sud-orientale. Questi aveva raccolto versioni di osservatori bianchi che spiegavano il cannibalismo attribuito alle tribù del Queensland come conseguenza di sacrifici propiziatori a esseri mitici, e altre versioni che lo spiegavano invece come dovuto al bisogno fisiologico di cibo carneo, provato in particolare durante la stagione in cui tali tribù si radunano per raccogliere i frutti dell'albero bunya-bunya: in questa stagione ogni tipo di caccia era rigorosamente proibito, così che, nelle parole di Brough Smyth (I: xxxviii) « alla lunga la voglia di carne era tanto intensa che essi erano spinti a uccidere uno dei loro al fine di soddisfare il loro appetito ».

Howitt rimase scettico di fronte all'una e all'altra versione, e per ottenere più esatte informazioni, com'egli stesso ci dice, inviò copia dei rapporti predetti a due persone esperte dei luoghi, Mr. Tom Petrie e Mr. Harry Aldridge, « entrambi i quali non soltanto hanno intima conoscenza delle tribù che si radunano alle feste bunya, ma hanno essi stessi presenziato a tali raduni ». Le risposte ottenute, che riproduco qui di seguito (Howitt 1904: 755), mentre da un lato smentiscono le motivazioni avanzate in precedenza, dall'altro confermano l'autenticità dell'antropofagia praticata nell'oriente australiano, non per fame, ma soprattutto nella forma di esocannibalismo bellico.

Mr. Tom Petrie in reply said that he never in all his experience came across such a thing as sacrifice. Strangers at feasts were always treated well, and looked after, and had lots of game, eggs, etc., in fact, just what the others had. If any one died in good condition, or if some one was killed in a fight, then they were most surely eaten. That "flesh hunger" spoken of was absurd. Such things did not happen in the part of the Bunya-Bunya country he had been in. Mr. Petrie considered that the woman who Mr. Curr says was killed and eaten was probably killed in a fight, and under such circumstances would most certainly be eaten.

Mr. Aldridge informs me *he had seen* men, women, and children eaten at the tribal meetings in the Bunya country. The men and women had been killed in a fight, the children generally by some accident. In fact, any one killed in a fight, or by accident, or dying in good condition, was eaten.
[corsivo mio].

Un'altra testimonianza oculare è riportata da Howitt (1904: 752):

Mr. Hugh Murray, who occupied country near Colac in Southwestern Victoria in 1837 says that some of the Witaorong tribe... having murdered an old man and a child of the Colac tribe, brought with them on the ends of their spears portions of their flesh, which *he saw them* eat with great exultation during the evening [corsivo mio].

Quando si passa all'Africa, tanto più estesa e più densamente popolata, i resoconti diventano innumerevoli, benché la distribuzione dell'uso in passato fosse assai disuguale, come dimostra con evidenza ad es. la nota cartina di Held nell'*Atlas Africanus* fondato da Leo Frobenius. Mentre le zone orientali e meridionali, oltre naturalmente all'intera zona mediterraneo-sahariana, appaiono quasi del tutto estranee alla diffusione geografica del cannibalismo, questo è segnalato con particolare intensità nelle zone tropico-equatoriali del centro e dell'ovest del continente.

Mi si consenta di rammentare a questo proposito come molti anni addietro, ai tempi in cui mi dedicavo con particolare attenzione allo studio del mondo nord-est-africano, tanto sul terreno quanto in biblioteca, io rimanessi colpito dal singolare miscuglio di orrore e di affascinato interesse con cui i popoli cuscitici consideravano l'antropofagia, spesso ma non sempre da essi collegata al licanthropismo (conservo ancora, fra le mie vecchie note di campo, alcuni resoconti inediti sui *budā*, gli "uomini-iena", raccolti in Etiopia: paese dove per concorde giudizio degli etnologi la vera antropofagia da lungo tempo non esiste, e dove tanto meno mi accadde di rinvenirne tracce io stesso negli anni trenta). La curiosità m'invogliò a compiere sull'argomento una ricerca bibliografica, che ritengo ancor oggi abbastanza esauriente (Grottanelli 1949b). Essa confermò che i resoconti di cannibalismo in quest'ampia area erano per lo più di tipo "immaginario" o superstizioso, oggi si direbbe "allegorico"; eppure anche qui si rivelò l'esistenza di qualche raro

caso di cannibalismo "reale", documentato cioè da attendibili testimonianze. La più sicura di queste è data dal nostro Vittorio Bòttego (1900: 171-172, in Grottanelli 1976: 58) e riguarda i Giamgiàm e i Cormoso, rami centro-occidentali della grande etnia oromo:

Alcuni di questi individui furono sorpresi dopo che essi avevano dissotterrato ed in parte asportato il cadavere di un uomo della spedizione, morto di malattia e già in avanzato stato di putrefazione. Uno di essi, arrestato, dichiarò a Bòttego di aver mangiato il fegato del morto, per gusto e non per fame. L'esploratore, pensando « che forse aveva commesso quell'atto bestiale per un sentimento, a suo modo, elevato comune a molte genti africane cioè di acquistare le qualità del morto » impedì che l'antropofago venisse ucciso dagli indignati uomini del suo séguito e lo fece poi liberare. Sta di fatto che alla domanda del Bòttego, se l'avesse fatto per fame, il Giamgiàm rispose che *uarghé* e *garbò* [pasta di banane e orzo] ne aveva, ma non gli bastavano, e la carne di quell'uomo gli era piaciuta di più.

Oltre che fra gli Oromo pagani, casi accertati di antropofagia provengono in tempi passati dalla stessa Etiopia cristiana, denunciati con esecrazione e ricordati con date e nomi proprio perché eccezionali, e condannati come aberranti dalla tradizione nazionale. La segnalazione di essi mi venne oltre un trentennio addietro da quell'etiopista erudito e probo sopra tutti che fu Carlo Conti Rossini; e la conclusione ancor oggi valida di quel mio studio giovanile fu appunto che l'insistente riferimento popolare a forme di antropofagia essenzialmente simbolica, superstiziosa o allegorica che dir si voglia, aveva radici anche nel ricordo di casi di autentico se pur occasionale cannibalismo.

Molto diversa è la situazione nell'ambiente naturale e culturale centro-africano, specie nelle zone equatoriali della foresta pluviale ma anche ai margini di esse, dove la frequenza nelle segnalazioni di cannibalismo risulta tanto alta, nei documenti del secolo XIX e ancora dei primi decenni del XX, da rendere a dir poco incredibile una congiura della calunnia e dell'informazione menzognera. Non sarebbe altrimenti spiegabile il fatto che la denuncia del costume non è totalitaria e generica da parte degli Europei che vissero in queste zone o addirittura le amministrarono per anni, bensì ben specifica e circostanziata: il tale popolo o tribù pratica l'antropofagia in tali forme e per tali motivi, il tale altro non l'ammette e la punisce quando si manifesta, il terzo è supposto averla praticata in passato ma oggi la ripudia, e così via. Tanto per fare un esempio celebre, il missionario protestante John H. Weeks, corrispondente del Royal Anthropological Institute e della Folk-Lore Society, profondo conoscitore della vita socioculturale congolese dopo un trentennio di soggiorno e lavoro in quel paese, e noto soprattutto come autore di un libro dall'esplicito titolo *Among Congo cannibals* (1913) basato soprattutto sulla sua familiarità con i Boloki, pubblicò un anno dopo un altro sostanzioso volume sui Bakongo del basso Zaïre, nel quale

non si trova traccia di accuse di antropofagia contro questo grande gruppo etnico, e neppure di accenni all'uso in questione (Weeks 1914).

Non c'è bisogno di aggiungere che le testimonianze positive recano a volte firme illustri e insospettabili. Fra gli indigeni del bacino dell'Aruwimi, un secolo fa (Volhard 1949: 132):

come prova patente Stanley vide il sottile avambraccio di un uomo insieme a costole abbruciacchiate, che naturalmente erano state scarnite e poi gettate sul fuoco... [oltre a] ossa umane appese a pali, abbandonate senza mistero sui mucchi di spazzatura.

Ancora nella letteratura dei primi del nostro secolo, per questa parte del mondo (come per la Melanesia) le testimonianze sono altrettanto innumerevoli quanto circostanziate, nella misura in cui lo consentivano le condizioni dell'epoca. Una volta di più quasi a casaccio, estraggo dai tanti testi un solo passo (Gaud 1911: 148), riguardante i Mandja dell'allora Congo Francese, in quanto esso abbina le citazioni bibliografiche, le generalizzazioni accusatorie che oggi Arens denuncia come prevenue e non appoggiate da prove, e il riferimento a personali testimonianze oculari che Arens pretende inesistenti.

Les Mandja sont anthropophages. Ils mangent de l'homme à la fois par gourmandise et par besoin de viande, mais pas du tout pour s'assimiler les vertus du mort... Actuellement, l'occupation européenne est loin d'avoir fait disparaître ces pratiques: les indigènes, sachant que les Européens ne les admettent pas, ne s'y livrent que hors la connaissance et la vue de l'administration; les festins, au lieu, comme autrefois, de se faire dans les villages, ont pour théâtre des coins de brousse déserts, hors des sentiers battus. C'est ainsi qu'en octobre 1903, M. Toqué, au cours d'une tournée d'inspection, ayant marché à la boussole pendant quelques heures, tomba sur une clairière au milieu de laquelle un vaste gril en bois vert, supportait, au dessus d'un brasier, un cadavre de femme dûment préparé pour faire un succulent rôti. Il est à peine besoin de dire que les convives avaient prudemment décampé au premier bruit.

Bisogna riconoscere per onestà che resoconti di questo tipo — come quello che poche righe dopo riassume un'esperienza analoga dello stesso Gaud, e come la maggioranza di quelli che ci provengono dalla letteratura internazionale di quei decenni — ci appaiono oggi superficiali e dilettanteschi, poco adeguati a una collana di pubblicazioni ufficiali che porta il sottotitolo di "Sociologie descriptive"⁸. Di fronte a un analogo documento culturale, il professionista odierno di etnologia si sentirebbe senza dubbio impegnato a far molto di meglio, anzitutto fotografando e filmando con cura l'alimento in questione in modo da documentare con la massima precisione le modalità ergologiche di preparazione e cottura, ma soprattutto dedicandosi al non facile compito di individuare gli anfitrioni del disturbato banchetto e i loro convitati, e d'in-

tervistarli con diligenza uno per uno, facendosi spiegare gli eventuali rapporti di parentela o di affinità (oppure di ostilità, estraneità, etc.) di ciascuno con la vittima, i moventi della particolare scelta alimentare, le implicazioni sociali o religiose del pasto, le conseguenze psicologiche di esso, e via dicendo. Il sig. Toqué perse l'occasione di fare tutto ciò, o più semplicemente le circostanze non gliene diedero la possibilità. Non per questo siamo però autorizzati a pensare che il suo modesto resoconto, come tanti altri più o meno coevi da questa e da altre parti del mondo, sia mendace. Fino a prova contraria una testimonianza oculare, se pure scarna, rimane una testimonianza oculare.

Nel suo proposito di dimostrare perentoriamente l'infondatezza di "tutti" i resoconti di antropofagia attraverso il mondo, Arens è spesso agevolato dalla genericità e dall'ingenuità delle narrazioni fornite da vecchi viaggiatori e in genere da non-specialisti; il suo compito si rivela più arduo quando è obbligato ad affrontare le versioni date da etnologi e antropologi qualificati, la cui fama internazionale di perspicacia e di onestà professionale non gli consente altrettanto disinvolute accuse di errore e di mendacio. Non a caso dunque egli tenta di passare sotto silenzio questo tipo di testimonianze; ma non potendo ovviamente ignorarle tutte, cerca di travisare le pochissime che cita, o quanto meno d'interpretarle a modo suo.

L'esempio più palese di questa sua tattica è dato dalla versione che Arens offre del cannibalismo degli Azande (Sudan meridionale) lungamente studiati, come tutti sanno, da E. E. Evans-Pritchard. Arens esordisce con un elogio del maestro britannico scomparso, cita con favore la rassegna critica da questi fatta della precedente letteratura in argomento, minimizza o addirittura tralascia le personali testimonianze e opinioni dello stesso Evans-Pritchard, e di altri autori che questi stimava, e finisce per fargli dire cose che il professore di Oxford, se fosse ancora in vita, sicuramente contesterebbe. Poiché in anni passati sono stato in amichevoli relazioni con Evans-Pritchard, poiché ho avuto con lui lunghe conversazioni sugli Azande, poiché anche in via indipendente dal rimpianto collega inglese mi sono trovato una volta indirettamente implicato in controversie accademiche sull'asserita e negata antropofagia propria degli Azande⁹, cedo alla tentazione di mostrare la tendenziosità di Arens su questo punto, riportando citazioni testuali (Arens 1980: 90):

Una disamina classica della letteratura sul cannibalismo, per una particolare area africana, fu condotta con eleganza e precisione magistrali da Sir Edward Evans-Pritchard (1965), e la sua autopsia, basata sul non comune connubio tra buon senso e rigore intellettuale, costituisce ancor oggi *l'unico valido punto di partenza* per un excursus in una terra che per varie ragioni era un tempo considerata il Continente Nero [corsivo mio] ... Nel suo accurato esame critico delle fatiche letterarie dei suoi predecessori, Evans-Pritchard dimostra che la maggior parte di queste testimonianze sul cannibalismo

azande si possono facilmente respingere... così che, ancora una volta, il "peccato" che più chiaramente emerge dal pantano di dati, è il plagio degli Europei piuttosto che il cannibalismo degli Azande. Sarebbe tuttavia ingiusto tacere che secondo Evans-Pritchard in passato dove esserci stata qualche forma di cannibalismo nella zona, perché « non c'è fumo senza arrosto » (1965: 153). Questa impressione è nondimeno temperata dalla osservazione che il più delle volte il cannibalismo si riteneva praticato da elementi stranieri, che erano stati solo parzialmente assimilati nello Stato azande.

Fin qui la versione Arens, basata — a quanto risulta dalla sua bibliografia — su due brevi scritti del maestro britannico (1956, 1965). In realtà, Evans-Pritchard si era occupato dell'argomento in almeno quattro occasioni, e in primo luogo nella classica opera *Witchcraft, Oracles and Magic* (1937), trascurata da Arens. In essa leggiamo (Evans-Pritchard 1937: 292):

When Gbudwe died Gangura said about his oracle operator Mbikogbudwe that he had better be killed so that he might depart with the prophecies of Gbudwe's poison oracle. Gangura sent five men to slay him. After they had killed him, two men, whose names were Bangozanga of the Abamburo clan and Ngbani of the Agiti clan, wished to eat him. They asked Gangura, saying that they wished to eat Mbikogbudwe, and Gangura gave them permission to do so. So they cut him up and Ngbani took the lower part of his body and Bangozanga took the upper half and they ate his entire body.

L'autore delle righe citate era tanto convinto della veridicità dell'episodio che nel recensire parecchi anni dopo l'opuscolo di R. Carmignani (1954) rimproverò lo studioso italiano di non aver dato sufficiente attenzione alle fonti inglesi sull'antropofagia zande (Evans-Pritchard 1955: 203):

Larken and others, among them myself (the one well authenticated case of cannibalism, with names and addresses, so to speak, is given in my book on Zande witchcraft...) Though it appears certain that Azande, in the broad sense of the word which includes the *auro* peoples, used to practice cannibalism, it is doubtful whether it could anywhere have been a regular practice. The evidence suggests that the only persons eaten were enemies killed in war and men put to death on the orders of a prince.

Nel presentare un succinto, ma interessantissimo testo zande in tema di antropofagia locale, quello stesso che Arens tenta di svalutare dopo averlo trascritto (1980: 154-5), Evans-Pritchard (1956: 73) scrive:

The information was given by Kuagbiaru, a man who was completely honest and was also old enough to have had a reliable memory of what happened before the death of King Gbudwe (1905) and the taking over of Sudan Zandeland by the Anglo-Egyptian administration. As it is unlikely that accounts of cannibalism by Azande who witnessed it can be collected any more it is useful to have so definite a statement on record.

La descrizione particolareggiata in lingua zande (con traduzione interlineare) data da un testimone diretto suona inequivocabilmente genuina, e come tale fu pubblicata dal collega inglese, il quale in uno scritto posteriore (1965: 152-154) ribadì con ancora maggior chiarezza l'autenticità di quella esplicita dichiarazione, e di altre testimonianze oculari che la confermavano:

Kuagbiaru had witnessed cannibalism in the Akpura clan, the Agiti clan, the Abamburo clan, and indeed in many other clans, « for in the past almost all Azande used to eat people » — Kuagbiaru was definite and downright in his statement... I will cite a further short text taken down from an eye-witness: « That war of the Derwishes, the Azande in it ate many of them. They set up many platforms to dry their flesh on them. The camp smelt horribly of human flesh. They ate the Derwishes because they came to make war on them... »... What I consider to be decisive, is that no elderly Zande whom I have known to be well informed, a man of affairs, and a truthful person, has ever, in spite of the embarrassment sometimes felt, attempted to deny that men were eaten in old times, only not by him... In the course of discussions on this subject I collected in all some fifteen cases of persons who were actually seen to cut up corpses in preparation for a meal in Gbudwe's kingdom.

Non si può essere più espliciti di così. E allora delle due l'una: o Arens è stato molto incauto a dichiarare che l'opinione di Evans-Pritchard è « valido punto di partenza » per dimostrare l'inesistenza dell'antropofagia africana, dato che gli scritti di quest'ultimo indicano esattamente il contrario, sì da far pensare che Arens non li abbia letti con l'attenzione che si richiede da uno studioso; oppure Arens li ha letti davvero, e allora ne ha deliberatamente travisato il contenuto, citando solo quei passi che sembravano appoggiare la sua tesi prefabbricata, e tacendo quelli essenziali qui sopra citati, in palese contrasto con la sua tesi. Se è vera la prima alternativa, Arens può essere tacciato di grave trascuratezza e incompetenza; se vale la seconda, di flagrante disonestà scientifica.

Non intendo proseguire oltre, lungo la facile strada dei confronti e controlli: quanto ho detto finora è ampiamente sufficiente a demolire anche la terza e la quinta proposizione del nostro Autore, cioè la pretesa totale assenza di testimonianze oculari, e l'altrettanto totale inesistenza del cannibalismo sul piano della realtà socioculturale e storica. Sulla quarta proposizione — la più paradossale, e anche la più ingiuriosa nei confronti della professione cui bene o male anche lo stesso Arens appartiene — mi si consentirà di dire una parola in sede di conclusione.

Prima di giungere alla chiusa del discorso, vorrei inserire alcune annotazioni in chiave diversa. Le argomentazioni che abbiamo fin qui esposte sono basate sulla letteratura etno-antropologica, familiare (o che tale almeno dovrebbe essere) ai rappresentanti della nostra professio-

ne, e che riferisce i fatti veri o presunti di antropofagia usando il tempo verbale del passato prossimo, se non del passato remoto. Il cannibalismo è descritto o citato in tale letteratura molto spesso come un costume del passato, che tutti o quasi tutti i popoli hanno ormai abbandonato, o per effetto delle crudeli legislazioni coloniali, o per la conversione a religioni poco favorevoli all'antropofagia, o per autonoma evoluzione culturale. Sulla base di tali letture molti fra noi potrebbero essere indotti a credere che se pure gli avi più o meno remoti degli attuali abitanti del mondo hanno davvero praticato la discutibile usanza, essa è ormai scomparsa fra i loro nipoti e pronipoti. Ma in verità le cose non stanno così. Vi sono buone ragioni di ritenere che sia pure in forma occasionale e clandestina l'antropofagia sopravviva a tutt'oggi in più luoghi. Riproduco qui sotto, a questo proposito, una piccola serie di notizie pubblicate in anni recenti sui giornali circa fatti accertati di cannibalismo. Questo tipo di letteratura spicciola, del tutto immune da considerazioni e interessi accademici, ma avente il pregio dell'immediatezza e della genuinità, sfugge quasi sempre all'attenzione degli studiosi e finisce regolarmente, al termine della giornata, nel cestino della carta straccia, così come le mille notiziole dei quotidiani finiscono nel dimenticatoio. Devo a una mia vecchia se pur incostante abitudine l'aver conservato alcuni ritagli di quotidiani che riguardano il tema qui discusso: quattro, per la precisione, ai quali se ne aggiungono due che furono a suo tempo riprodotti da *Lares* e per la cui segnalazione sono debitore alla cortesia della prof.ssa Bianca M. Galanti.

Il primo in ordine di tempo è riportato dal *Corriere della Sera* in data 14 agosto 1967, con il titolo « Processo per cannibalismo in Tanzania » (seguito da sottotitoli), e ripubblicato testualmente in *Lares* XXXIV, I-II, gennaio-giugno 1968. Trascurando i commenti del giornalista, ne riporto i dati di fatto essenziali:

Un caso straordinario di cannibalismo è stato discusso oggi in un tribunale di Dar es-Salaam, dove un negro ha ammesso candidamente di aver mangiato padre, moglie e tre figli ma di non aver mai sospettato così facendo di aver commesso un reato. L'imputato, certo Manhola Patikita, di cinquant'anni, che viveva in una capanna in uno sperduto villaggio del distretto di Njombe, nella regione meridionale della Tanzania, ha ammesso senza difficoltà che possedeva "strumenti di magia" ma non ha potuto considerarsi colpevole per aver mangiato la carne dei suoi familiari, giacché non ritiene che ciò possa considerarsi un delitto...

Il Patikita ha raccontato la sua storia con semplicità e naturalezza. Ha cominciato da lontano, quando per disturbi che accusava da tempo un saggio del villaggio gli prescrisse un miscuglio a base di erbe e di sangue di pollo. Seguì la prescrizione con il massimo scrupolo ed effettivamente, nel giro di qualche settimana, sentì tornare l'appetito finché si accorse di provare un desiderio irresistibile di mangiare carne umana. Ritenne di dover soddisfare questo bisogno che sentiva prepotente. Prima, però, volle effettuare pratiche magiche per avere una risposta definitiva in merito al dar seguito o no alla

soddisfazione dell'istinto. La risposta fu affermativa e allora pensò a suo padre. Lo andò a trovare nella sua capanna, lo salutò come prescrivevano gli usi locali e poi lo uccise con un formidabile colpo di bastone alla testa. Quindi per conformarsi alla prassi seppellì il cadavere nei pressi della capanna. Ma a notte fonda lo esumò e ne staccò un braccio che si mangiò dopo averlo convenientemente arrostito lì sul posto. Riuscì a conservare il resto per qualche settimana servendosi del sale; in questo periodo un giorno dopo l'altro se lo mangiò interamente. Finita questa scorta di carne, toccò alla moglie che gli consentì di tirare avanti per qualche altra settimana, e dopo la moglie venne la volta del figlio maggiore e infine delle due figlie. Si calcola che l'intera famiglia gli sia bastata per tre mesi.

Ma una volta finiti i suoi parenti si accorse che il bisogno di carne umana era sempre prepotente e che non soddisfarlo significava per lui ammalarsi di nuovo. Decise allora di recarsi da uno stregone per chiedergli se gli fosse possibile spengere questo insaziabile appetito. Ma lo stregone non solo non riuscì ad accontentarlo ma fece qualcosa di più, lo denunciò al magistrato locale. Dal villaggio venne così tradotto a Dar es-Salaam dove oggi è comparso di fronte al magistrato con un'aria sbigottita e incuriosita al tempo stesso che ha colpito tutti coloro che si trovavano in aula.

Pur dando nettamente l'impressione di essere veridico, il "pezzo" non è soddisfacente come documento etnografico, essendo tra l'altro omessa la menzione del gruppo etnico cui il Patikita apparteneva. È interessante per contro la localizzazione geografica dell'evento, verificatosi in una regione quale la Tanzania — già Tanganyika, e prima ancora Deutsch Ostafrika — concordemente classificata dagli etnologi come estranea (salvo l'isolata e assai dubitativa eccezione degli Yao) all'area di diffusione dell'antropofagia. Non è dunque qui possibile invocare il sospetto, tanto spesso addotto da Arens, che l'autenticità dei fatti sia stata viziata in partenza da preconetti collettivi che farebbero scorgere e denunciare fatti di cannibalismo anche dove non esistono; e d'altronde denuncia, processo e verdetto si collocano questa volta interamente in ambiente indigeno indipendente, all'infuori di ogni intrigo e interferenza dei cattivi colonialisti europei.

Un secondo caso, riportato da *Il Messaggero* di Roma in data 15.1. 1973 a p. 13, reca il titolo « Cannibalismo a Sumatra: Divora le carni della fidanzata dopo averla uccisa ». Segue il resoconto cronistico:

Un giovane di 21 anni condannato a morte per avere ucciso la fidanzata e per essersi cibato delle sue carni insieme al padre, al cognato e al fratello di lei. Anche a questi ultimi è stata comminata la pena capitale. La sentenza emanata dal tribunale di Pematang Siantar, nella regione settentrionale di Sumatra, è stata accolta da un coro di esultanza da centinaia di persone, che gremivano l'aula e l'ingresso dell'edificio in attesa del verdetto. La vittima, Senti Buntar-Butar, aveva 18 anni ed era in attesa di un bambino. Il fidanzato, Pikir Siriaga, l'ha uccisa perché si era innamorato d'un'altra donna. Per porre in atto il delitto è ricorso all'aiuto dei parenti della ragazza, offren-

do loro del denaro. Dopo l'assassinio (Pikir ha ucciso nel sonno Senti con un coltello) i quattro, secondo l'usanza praticata dal gruppo etnico al quale appartengono, Toba Bataks, hanno reciso parti del cadavere della vittima per poi cibarsene... I capi Batak interrogati come testimoni hanno negato recisamente di avere a che fare con pratiche di cannibalismo, hanno escluso che il cadavere della ragazza sia stato profanato per antropofagia. Ma la pubblica accusa del tribunale di Pematang ha dimostrato che al corpo di Senti mancavano un occhio, un orecchio, il seno, la lingua, il cuore e il cervello. Gli stessi imputati avevano in un primo momento ammesso l'episodio di cannibalismo, successivamente avevano però ritrattato. Ma le prove fornite hanno convinto i giudici che i quattro, dopo il delitto, si erano cibati delle carni della povera ragazza.

Il tono giornalistico di questo resoconto (la corrispondenza è datata da Sumatra 14.1.1973, e non firmata) non detrae nulla dalla sua autenticità. In un popoloso stato indipendente del Terzo Mondo quale l'Indonesia, di innegabili alte tradizioni culturali, il tribunale di una grossa città è ufficialmente chiamato a giudicare un caso denunciato di antropofagia, interroga imputati e testimoni, raccoglie tanto confessioni di colpevolezza quanto dinieghi, sulla base di testimonianze e prove si convince dell'autenticità dei fatti denunciati, tanto da condannare quattro persone alla pena capitale. Considerando i tempi e i luoghi, è da credere che le prove siano state convincenti. Quanto alla "esultanza" del pubblico, se genuina come il giornalista vorrebbe far ritenere, si potrebbe interpretarla come indice di sdegnata reazione moderna da parte di una popolazione ravveduta i cui antenati hanno — in Sumatra stessa e nel mondo — secolare confermatissima fama di antropofagi (cfr. per es. Modigliani 1892: 181-185; Loeb 1935: 34-36; Volhard 1949: 340-349); ma l'illazione è dubitativa, perché i centri urbani della Sumatra contemporanea hanno ovviamente popolamento misto, in larga misura malese, e non sappiamo quanta parte del pubblico che affollava l'aula di tribunale a Pematang Siantar fosse formata da Batak, oppure da individui di altri ceppi etnici.

Un'altra precisa testimonianza è riassunta in un trafiletto de *Il Tempo* pubblicato a p. 22 il 12 gennaio 1975 con il titolo « Pena di Morte nel Burundi per il cannibalismo ». Lo trascivo per intero:

Bujumbura, 11 — A partire da oggi, le pratiche di cannibalismo nel Burundi saranno punite con la pena di morte. Lo stabilisce un decreto emanato dal Presidente del piccolo Stato centrafricano, Michel Micombero, allo scopo di far cessare le macabre pratiche dei membri della setta Banangayivuza, i quali a conclusione di riti segreti sono soliti divorare i propri parenti. Quanti saranno riconosciuti colpevoli di mangiare o di immagazzinare carne umana saranno condannati a morte mentre per i partecipanti ai riti segreti il decreto prevede la condanna fino a venti anni di reclusione. Fino ad oggi, il cannibalismo era punito nel Burundi con una pena massima di tre anni di reclusione.

Anche in questo caso, come nel precedente, si tratta della decisione presa dalle libere autorità di uno Stato sovrano, indipendente dal 1962, e nel quale anche in epoca coloniale gli abitanti non avevano per nulla — a differenza di certi loro vicini — fama di antropofagi: non si vede dunque per quale motivo il decreto presidenziale sarebbe stato promulgato, se non per reprimere casi accertati di cannibalismo e prevenirne la ripetizione.

In qualche caso il costume può venire attribuito all'eccentricità individuale, all'estroso capriccio gastronomico, di un singolo personaggio, poco conta se in ricordo di usi atavici o meno. È questo il caso del deposto ma a tutt'oggi vivo e vegeto imperatore Bokassa I, riguardo al quale una corrispondenza da Bangui (*Il Tempo*, 24.XII.1980) riferisce:

Un ex cuoco del deposto dittatore del Centro Africa ha confermato oggi ai giudici che lo interrogavano che Bokassa era cannibale. L'uomo, che dirigeva la cucina del collegio militare, ha raccontato, nella quarta udienza del processo, che il dittatore gli ordinò di cucinare un intero corpo umano macerato nell'aceto e insaporito con tutte le possibili spezie. Bokassa gradì molto la pietanza...

Non dubito che uno spoglio sistematico della stampa (il mio fu solo saltuario e casuale) avrebbe raccolto una messe ben più copiosa di prove atte a dimostrare che l'antropofagia, benché in serio declino a causa della diffusa disapprovazione ufficiale che tende a scoraggiarla, è tuttora praticata in varie parti del mondo: in segreto ormai, si capisce, e a calcolata prudente distanza dai posti di polizia e dai curiosi; viene spontaneo supporre che per un caso scoperto, denunciato e giunto a conoscenza delle agenzie di stampa, nove su dieci rimangono sconosciuti. E non parlo, beninteso, dei casi di antropofagia di sopravvivenza o per fame, praticati per così dire controcuore e in stato di impellente necessità — come quello notissimo dei superstiti in un aereo precipitato anni fa in una zona impervia delle Ande, costretti per sopravvivere a cibarsi delle carni dei compagni di viaggio defunti — perché casi simili non sono significativi dal punto di vista etnologico. Aggiungo invece un cenno a un episodio di particolare interesse perché verificatosi in zona a noi abbastanza vicina.

L'episodio è riferito da *Il Tempo*, 25 settembre 1967, p. 13, ma riguarda fatti avvenuti nel 1945 sul quale solo ventidue anni dopo « i Carabinieri del Nucleo Investigativo di Catanzaro sono riusciti a far piena luce ». A quell'epoca, il contadino calabrese Tommaso Mauro, quarantatreenne, ebbe a uccidere per vendetta il suo conterraneo Antonio De Santis, la cui moglie era amante del Mauro. Tralascio i minuti particolari della vicenda, riportati nella corrispondenza, per riportarne solo le righe finali:

Il Mauro, trovatosi a contatto con il De Santis, gli esplose un colpo di pistola alla testa. Dopo di che, trovandosi in aperta campagna, sventrò il cadavere.

asportandone il fegato. Alla moglie del De Santis portò avvolto in uno straccio, il fegato del marito. Anzi, sembrerebbe che la stessa donna, sotto minaccia di morte, sia stata costretta a cuocere il fegato e a mangiarlo in compagnia del Mauro. Questi è stato tratto in arresto ieri sera.

L'uso del condizionale impone prudenza nell'accettare questo fatto come autentico, e a distanza di anni mi riuscirebbe faticoso controllare se il successivo procedimento giudiziario abbia confermato la versione dell'evento su cui i Carabinieri avevano fatto "piena luce"; così come lascio ai colleghi demologi controllare se il citato episodio di antropofagia trovi paralleli accertati dalle nostre parti in tempi recenti: casi eccezionali certo, o addirittura patologici, benché in un passato non troppo lontano il cannibalismo sia occasionalmente sopravvissuto, a quanto si crede, « connesso ad altre pratiche nefande di streghe, fattucchieri e licantropi, in quasi tutti i paesi d'Europa » (Grottanelli, 1949a: 528).

Si tratta certo, nei nostri paesi più palesemente che negli altri, ma ormai anche fra le società esotiche dette "in via di sviluppo", di settori marginali clandestini, tenebrosi, se non proprio esoterici, della cultura, sottratti da lungo tempo all'investigazione obiettiva, spassionata, tranquilla, che in tanti altri campi ha consentito di porre in luce con chiarezza i cento aspetti e risvolti della vita socioculturale dei popoli della Terra: settori ardui da affrontare, nei quali si sa in partenza che riesce e riuscirà difficile sceverare l'evidenza concreta dalla diceria e dal sospetto, la prova dall'indizio. Ed è proprio qui che la cronaca giornalistica assolve la sua funzione, priva com'è di qualunque pretesa di validità scientifica, e nondimeno positiva come eco di eventi che rimbalzano da un paese all'altro, in quanto scuotono l'opinione pubblica internazionale sia pure per la durata d'un giorno. L'ultimo e più breve resoconto di questa piccola serie, riportato dalla *Gazzetta di Mantova* del 30.IV.1970 e ripubblicato su *Lares* (36: 408, luglio-dicembre 1970), proviene dall'India; esso merita di venir riprodotto sia perché una segnalazione del costume in India è geograficamente una rarità, sia perché le modalità e i moventi di questo caso particolare sono di tipo inconsueto:

Nuova Delhi, 29 giugno — Un sacrificio umano è stato commesso nella città di Amritsar, uno dei principali centri religiosi dei Sikh del Punjab, secondo notizie ora pervenute a Nuova Delhi. Un uomo di questa città aveva una figlia sposata da anni senza bambini: uno sconosciuto disse un giorno a quest'uomo che la figlia avrebbe messo al mondo un figlio maschio se avesse bevuto il sangue di un ragazzo, primogenito di una famiglia. Per il sacrificio venne scelto un bimbo di quattro anni, primogenito di un mugnaio della città, e il sangue di questo bimbo, dopo che era stato assassinato, venne fatto bere alla donna. Padre e figlia sono stati arrestati.

Variano le situazioni, e con esse le forme del costume e i suoi moventi giustificativi, dichiarati o addotti; varia la precisione dei resoconti; comunque la cronaca giornalistica serve a rammentarsi che nei

più diversi paesi l'antropofagia riaffiora anche ai nostri giorni. È molto probabile, per non dire sicuro, che il numero dei casi segnalati o accertati vada un po' ovunque assottigliandosi con il passare degli anni; tuttavia essa continua a inquietare qua e là non solo l'opinione pubblica di cui si fa eco la stampa quotidiana, ma le polizie, i tribunali, gli stessi governi. Supporre che episodi così disparati, così distanziati nel tempo e nello spazio, siano ogni volta semplice frutto di allucinazione collettiva, di una persistente ossessione a scala mondiale basata sul nulla, è un'ipotesi irragionevole e inaccettabile.

A questo punto, non rimane che da considerare molto brevemente quella che ho sopra elencato come la quarta proposizione di Arens, vale a dire la sua asserzione che etnologi e antropologi, anche se in cuor loro convinti dell'inesistenza del cannibalismo, avrebbero cospirato unanimi a far accettare per vera questa favola onde giustificare e far sopravvivere la loro professione, legata alla fede del pubblico nell'eterno "primitivo".

Ho già detto più avanti come, fra le varie idee bislacche del giovane antropologo americano, questa appaia la più paradossale, in quanto generalizzata accusa contro la sua stessa professione. Egli sa bene che in ogni paese, e negli Stati Uniti in particolare, la "ricerca del primitivo" occupa di meno in meno spazio negli studi delle nostre discipline. Egli sa che la stragrande maggioranza dei suoi colleghi non si è mai dedicata ad analisi dirette o indirette del fenomeno cannibalismo: anche ammesso e non concesso che quest'ultimo risultasse relegato a livello di mito, i suoi colleghi continuerebbero in tutta tranquillità a occuparsi, come ieri facevano e oggi fanno, di tutt'altri problemi. La professione non ne soffrirebbe di certo.

Concediamo ad Arens che le fonti informative del passato possono in parte dimostrarsi incerte e imprecise, qualche volta fantasiose; che per gli ovvi motivi già accennati le decisive testimonianze oculari sono poco numerose (ma non certo inesistenti com'egli pretende); ma la sua tesi di una congiura mondiale della calunnia e dell'invenzione durata secoli, cui si sarebbero associati dapprima i selvaggi di tutti i continenti per reciproco odio, poi navigatori, esploratori, missionari di tutti i paesi, e infine tutti gli specialisti delle scienze dell'uomo, mi pare francamente una tesi che lo stesso buon senso rifiuta. Poca meraviglia, dunque, che essa non regga a un sia pur rapido esame in sede professionale.

Vien fatto allora di domandarsi perché mai Arens — che come ho detto all'esordio si dimostra scrittore brillante anche se non tanto preparato — abbia pensato di sostenere tale tesi.

Una plausibile spiegazione è insita anzitutto proprio nel carattere dichiaratamente "provocatorio" della tesi stessa: provocatorio nei confronti del solenne consesso degli etnologi e antropologi delle passate generazioni, e di quelli più anziani e affermati della generazione vivente,

che non solo su questo o quel tema ma anche sull'orientamento teoretico complessivo le giovani leve amano sfidare e attaccare; provocatorio, in senso ancora più ampio, nei confronti dell'*establishment* scientifico, supposto alleato dell'*establishment* politico. Una spiegazione collegata alla prima può ravvisarsi nell'ambizione giovanile di far parlare di sé proponendo per primo una teoria stravagante e in certo modo sensazionale; non c'è dubbio che proprio grazie al suo tono paradossale e scandalistico questo piccolo libro abbia a incontrare in America, e oggi anche in Italia e altrove in Europa, un successo di vendita superiore a quello di opere scientificamente serie. E poiché Arens si manifesta in più punti del suo scritto persona spiritosa, non escluderei del tutto l'ipotesi che egli abbia prodotto questo libro come esercitazione dialettica e polemica, senza necessariamente credere lui stesso alla tesi che veniva proponendo e tentando di accreditare.

In un momento d'inconsueta umiltà trapelante dalla Prefazione, l'A. confessa di avere sperimentato, durante la stesura del libro, « la deprimente consapevolezza che... si devono superare difficoltà qualitative e quantitative quasi insormontabili » (p. 8). Infatti, a mio giudizio, egli non le ha sormontate. E pur tuttavia il libro di Arens non è del tutto inutile, se esso induce qualcuno di noi ad aggiornare certe cognizioni, a rispolverare e scorrere con nuova attenzione la vecchia letteratura, a vagliare e confrontare opinioni altrui date per scontate, e soprattutto a rammentarci un monito di validità più generale: che nella scienza nessuna certezza è tanto ferma da non meritare di quando in quando un riesame e un ripensamento.

Note

1. L'edizione originale americana è intitolata *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*, New York, Oxford University Press, 1979. Il breve intervallo fra la prima comparsa del libro e quella della traduzione italiana, in un paese come il nostro in cui i libri anche celebri in lingue straniere vengono scoperti e tradotti spesso a distanza almeno di venti o trent'anni (proprio mentre sto scrivendo queste righe, m'informa il collega A.M. Cirese che sta per uscire la traduzione italiana della tyloriana *Primitive culture*, uscita a Londra nel 1871!), è merito dell'Editore. Non ho sottomano il testo in lingua originale, e non sono dunque in grado di giudicare la correttezza tecnica della traduzione, la quale è comunque di buon livello sul piano letterario. Alla traduttrice, Stella Accatino, si può imputare qualche distrazione marginale, come ad esempio quella di avere ripetutamente deformato in « D'Anghera » il nome di Pietro Martire d'Anghiera (la cui cittadina lombarda d'origine si chiama oggi, se mai, Angera, cose che il giovane antropologo americano può credersi in diritto d'ignorare, ma non un'Italiana istruita); oppure di avere fantasiosamente tradotto, in un contesto d'ambiente africano, *wild dogs* con « dingo » (p. 155). Qualche elementare nozione di zoologia, come di geografia e di storia, non sarebbe di troppo.

2. Questa ricorrente monotonia unilinguistica della lista bibliografica è temperata, in verità, dalla sostituzione nell'edizione torinese di titoli italiani

a quelli inglesi dell'edizione americana originale, in tutti i casi in cui l'opera citata risulta essere stata tradotta nella nostra lingua. Solo in apparenza ciò può sollevare il lettore dal forte sospetto che l'italiano, non meno del tedesco, del russo e dello spagnolo, sia del tutto sconosciuto al giovane autore. Anche editorialmente, questo ripiego mi pare discutibile: se per avventura dell'opera elencata in indice bibliografico nella versione italiana si trovano a essere citati passi nel testo originale riferiti alla precedente e autentica edizione inglese, il preciso riferimento alle pagine risulterà mutato e dunque quasi inservibile per l'eventuale lettore italiano diligente.

3. L'individuazione di una forma « giuridica » e di una forma « funeraria » di antropofagia sono tuttavia menzionate di passaggio (p. 139) a proposito dell'opera di Helmuth (1973).

4. Merita particolare citazione a proposito del complesso tema delle Amazzoni il libro di Carlos Alonso Del Real (1967), che per il fatto di essere stato scritto da un letterato umanista anziché da un etnologo, e pubblicato a Madrid fuori dall'abituale circuito editoriale delle scienze dell'uomo, rischia di rimanere ignorato dagli specialisti non ispanofoni, e non solo da quelli refrattari o allergici come Arens a ogni produzione culturale esorbitante dalla ristretta cerchia d'interessi settoriali. Tono discorsivo-letterario, carenza d'apparato critico e di bibliografia, non tolgono che il lavoro di Del Real rimanga un'interessante piccola miniera di notizie storiche e di osservazioni utili anche per i nostri studi.

5. Cf. l'interessante relazione che ne dà lo stesso grande navigatore (Columbo 1892: I, I, 184; Grottanelli 1955: 324 sg.; Gudger 1919: 296-8).

6. Si veda il brillante capitolo di E. Cerulli in Grottanelli 1965: I, 259 sgg.

7. A dimostrare la prudente reticenza con la quale l'insieme di tali particolari è stato presentato ai lettori, all'evidente fine di non scandalizzarli troppo, il Reverendo Williams (1860: I, 214) scrive nella conclusione del capitolo intitolato « *Manners and customs* », in cui si parla appunto dell'antropofagia figiana: « *In the foregoing details, all colouring has been avoided, and many facts, which might have been advanced, have been withheld. All the truth may not be told* ». E come non bastasse, una nota dell'Editore a piè di pagina aggiunge: « *It is but just to state, that much detail and illustrative incident furnished by the author on this subject, have been withheld, and some of the more horrible features of the rest repressed or softened* ». I fautori contemporanei dell'incredulità sistematica spiegheranno certo questo duplice avvertimento come dimostrazione dell'ipocrisia vittoriana: ma dobbiamo davvero credere che la spiegazione sia tutta qui?

8. Fernand Gaud, descritto sulla copertina con la qualifica di « *Ancien Commandant du poste de Fort Cromptel et de la région de Bangi* », prima d'intraprendere la carriera di funzionario coloniale, era stato per tre anni (1895-98) « *professeur adjoint* » all'Università di Aix (Marsiglia); e Cyrille van Overbergh, direttore della collana di monografie etniche congolesi, era stato Segretario Generale del Ministero belga delle Scienze e delle Arti, e poi Direttore generale dell'Insegnamento superiore, delle Scienze e delle Lettere. Rammento questi particolari biografici a quanti oggi cedono alla facile moda di svalutare in blocco, come superficiale e diletantesca se non proprio fantasiosa (come vorrebbe Arens), l'ingente massa di informazioni fornita ancora all'alba del nostro secolo da autori che non erano etno-antropologi specializzati.

9. Vale la pena di ricordare in nota come i ragguagli iniziali sul grosso gruppo etnico zande, stanziato sul confine fra quelle che furono in tempi coloniali le aree d'influenza e di dominio britannica e belga, sono in buona parte dovuti ad autori italiani, a cominciare da Carlo Piaggia, « *the first European to penetrate deeply into Zandeland* » (Evans-Pritchard 1965: 134), a Orazio

Antinori, Romolo Gessi, Gaetano Casati. In tempi più recenti, dedicò una piccola monografia allo specifico tema dell'antropofagia del complesso gruppo zande un altro nostro connazionale, R. Carmignani (1954). Il lavoro, recensito con positivo apprezzamento da Evans-Pritchard (1955), stimolò un altro nostro connazionale, dotato di trentennale esperienza della zona in questione come missionario cattolico, a scrivere un articolo polemico di non comune interesse su quella che era allora la più autorevole rivista scientifica nel campo dell'africanistica (Giorgetti 1957). Le critiche vertevano soprattutto sull'accezione corretta da attribuire agli etnonimi Azande e Niam Niam, usati indiscriminatamente dai primi viaggiatori come sinonimi, ma (come faceva notare il P. Giorgetti) a torto. Le obiezioni irritarono il Carmignani, che nel giro di pochi mesi inviò alla rivista londinese *Africa* un articolo assai risentito, anch'esso in italiano, in risposta al saggio di Giorgetti. *Africa* pubblicò anche questo nel corso della medesima annata (Carmignani 1957). Appena ricevuto e letto il nuovo numero di *Africa*, a risentirsi fu il P. Giorgetti, che scrisse un'energica lettera di protesta alla redazione londinese della rivista, annunciando un nuovo articolo di risposta. Considerando che già molto era stato pubblicato sul poco appetitoso tema, sia pure in una lingua come l'italiano che ben pochi lettori di *Africa* capivano, l'allora direttore dell'International African Institute, Daryll Forde, decise di scoraggiare il protrarsi della polemica; e poiché in quell'epoca io mi trovavo ad essere l'unico italiano in seno al Consiglio esecutivo dell'I.A.I., pregò me di intervenire diplomaticamente presso i due bellicosissimi connazionali per indurli quanto meno a una tregua nella loro diatriba. L'intervento ebbe successo, e *Africa* non pubblicò altro sull'argomento. Va detto che né Carmignani né il P. Giorgetti, né Evans-Pritchard o altri autori occupatisi di questo tema ponevano in dubbio la presenza del cannibalismo fra i vari gruppi etnici, clan e classi sociali componenti la grande etnia zande: la controversia verteva su "quali" di tali componenti praticassero o avessero praticato l'antropofagia, e quali no.

Bibliografia

- Andree, R. 1874. Die Verbreitung der Anthropophagie. *Mittheilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig* 1873: 15 sgg.
 — 1887. *Die Anthropophagie*. Leipzig.
 Arens, W.E. 1980. *Il mito del cannibale: antropologia e antropofagia*. Torino: Boringhieri.
 Böttogo, V. 1900. *L'esplorazione del Giuba*. Roma: Società Editrice Nazionale.
 Carmignani, R. 1954. *Il cannibalismo degli Asandé*. Roma: Collana di Studi Etnografici.
 — 1957. *Il cannibalismo degli Asandé*. *Africa* 27, 4: 397-400.
 Colombo, C. 1892. *Scritti di Cristoforo Colombo pubblicati e illustrati da Cesare De Lollis*. Roma: Raccolta di documenti e studi, 1.
 Del Real, C.A. 1967. *Realidad y leyenda de las Amazonas*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., Colección Austral.
 Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

- 1955. Review of *Il cannibalismo degli Asandé*, by Renzo Carmignani. *Africa* 25: 202-203.
- 1956. Cannibalism: a Zande text. *Africa* 26: 73-74.
- 1965. "Zande cannibalism", in *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*, pp. 133-164. London: Faber & Faber.
- Fox, G. J. 1979. Big Nambas custom texts. *Journal de la Société des Océanistes* 65, 35: 286-293.
- Gaud, F. 1911. *Les Mandja (Congo Français)*. Collection de monographies ethnographiques publiée par Cyr. van Overbergh, 8. Bruxelles: De Wit.
- Giorgetti, F. 1957. Il cannibalismo dei Niam Niam. *Africa* 27: 178-186.
- Grottanelli, V. L. 1949 a. "Cannibalismo", in *Enciclopedia Cattolica*, vol. 4: 528-531. Città del Vaticano.
- 1949 b. Antropofagia reale ed immaginaria nel mondo camitico. *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 3: 187-202.
- 1955. *Pescatori dell'Oceano Indiano*. Roma: Cremonese.
- 1965. *Ethnologica: l'uomo e la civiltà*. Milano: Labor.
- 1976. *Gerarchie etniche e conflitto culturale*. Milano: Angeli.
- Gudger, E. W. 1919. On the use of the sucking-fish for catching fish and turtles. *The American Naturalist* 53, 627: 289-311; 628: 446-525.
- Guppy, H. B. 1887. *The Solomon Islands and their natives*. London. 515-525.
- Helmuth, H. 1973. "Cannibalism in palaeoanthropology and ethnology", in *Man and aggression*, edited by A. Montagu, New York: Oxford University Press.
- Howitt, A. W. 1904. *The native tribes of South-East Australia*. London: Macmillan.
- Loeb, E. M. 1927. *The blood sacrifice complex*. New York.
- 1935. *Sumatra: its history and people*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte u. Linguistik 3. Wien: Institut für Völkerkunde der Universität.
- Modigliani, E. 1892. *Fra i Batacchi indipendenti*. Roma: Società geografica italiana.
- Redlich, E. 1874. Notes on the Western Islands of the Pacific Ocean and New Guinea. *The Journal of the Royal Geographical Society* 44: 30 sgg.
- Verguet, L. 1885. Arossi ou San-Christoval et ses habitants. *Revue d'Ethnographie* 4: 212 sgg.
- Volhard, E. 1939. *Kannibalismus*. Stuttgart: Strecker u. Schröder. [1949. *Il cannibalismo*. Torino: Einaudi].
- Weeks, J. H. 1913. *Among Congo cannibals*. London: Seeley, Service & Co.
- Williams, T. 1860. *Fiji and the Fijians*. London: A. Heylin.

ANTROPOLOGIA O PSICOANALISI. NOTE CRITICHE SU UNA ANTOLOGIA RECENTE

Dario G. Fracchiolla

In una fase di transizione quale quella che le scienze umane oggi attraversano (si pensi al sempre crescente apporto della logica e della semiotica generale alle altre discipline), non è infrequente che su un problema specifico, o su questioni di fondo, si confrontino i punti di vista di discipline differenti. Il confronto può talvolta portare a sintesi (magari discutibili), ma da esso sortiscono comunque elementi atti a stimolare ulteriori ricerche in nuove direzioni, e ulteriori dibattiti: si pensi al caso della sociobiologia¹.

In questo quadro generale si inserisce l'ormai antico, ma non risolto, contrasto tra antropologia e psicoanalisi² sul nodo natura/cultura e su altri nodi ad esso connessi.

Nascita e sviluppi di questo dibattito fino agli anni Cinquanta possono ora essere agevolmente seguiti in una antologia, appunto intitolata *Antropologia e psicanalisi*³, pubblicata dall'editore Sellerio, curata da Alessandro Pagnini, con scritti di Devereux, Erikson, Freud, Harris, Jung, Kardiner, Kroeber, Malinowski, Mead, Róheim⁴. Il volume consta di tre parti distinte: una breve prefazione del curatore (pp. 9-13), un lungo brano, che funge da introduzione, tratto da Harris (1971: 571-603), ed una antologia di testi che danno un quadro diacronico delle diverse posizioni teoriche⁵.

La prefazione di Pagnini inizia con l'esaminare la posizione di Freud nei confronti dell'antropologia all'epoca della stesura di *Totem und Tabu* (1913). Freud, come rileva Kroeber (p. 85), « si ispirò agli "evoluzionisti" ... e trascurò tutte le altre opere di antropologia », spingendosi indietro fino « ad Haeckel e a Lamarck, e forse a Goethe » (p. 10). La tendenza di Freud ad ignorare o a negare la possibilità di posizioni diverse dalla sua gli farà affermare, ancora nel 1934, a proposito di William Robertson Smith (le cui teorie Freud aveva utilizzato nella stesura di *Totem und Tabu*): « non ho mai trovato un punto di incontro con i suoi avversari » (pp. 94-95).

L'aspirazione a formulare leggi di universale validità, e a stabilire astoricamente cosa sia "conforme", "funzionale", "giusto" e cosa non lo sia, è un tratto caratteristico del freudismo ma, nota Pagnini (p. 10), può riscontrarsi anche nel pensiero antropologico e, più in generale, in un certo modo — moralistico, deteriormente razionalistico, politicamente conservatore — di intendere le scienze umane.

È George Devereux ad affermare, nel 1953, una « sostanziale "omologia" fra psicanalisi e antropologia » (p. 10), sul comune terreno, appunto, del razionalismo, dell'antistoricismo, dello strutturalismo (con Bastian, Durkheim, Lévi-Strauss quali punti di riferimento), e non su quello della « scienza analitica » (p. 11; cfr. p. 186).

La concezione di Devereux, oltre a riferirsi a Róheim, « reca in sé gli stessi presupposti teorici » (p. 11) che Lévi-Strauss aveva usato nel 1947 per affermare, a proposito di *Totem und Tabu*, che:

- a. Freud ha fallito perché non ha portato alle conseguenze ultime la concezione che era presente nelle sue premesse;
- b. « i fenomeni che mettono in causa la struttura fondamentale dello spirito umano si ripetono integralmente in seno ad ogni coscienza » (p. 11);
- c. « la spiegazione dei fenomeni appartiene ad un ordine che trascende le successioni storiche e le correlazioni del presente » (p. 11).

Identificando individuale e sociale, nota Pagnini, tale concezione afferma l'omogeneità di oggetto tra l'antropologia e la psicoanalisi, inglobando la seconda nella prima. Una traccia di questa avvenuta inglobazione, e del successivo superamento dell'ottica freudiana, appare in queste parole di Lévi-Strauss:

Da Freud ho imparato che anche le espressioni apparentemente più arbitrarie, e magari assurde, dell'attività mentale possono essere decifrate e fornire un significato. Ma è tutto qui. Il modo in cui Freud spiega la vita psichica (ai suoi occhi provvisorio, essendo egli persuaso che un giorno se ne sarebbe data una spiegazione biologica) non poteva essermi utile: né i miti, né le società hanno desideri e pulsioni. Del resto, anche quando vengono applicati all'individuo, questi termini mi ispirano una grande diffidenza: sono parole che si utilizzano per dissimulare l'ignoranza della realtà⁶.

Pagnini presenta poi una « analoga, anche se indubbiamente più promettente operazione » (p. 11). Jacques Lacan identifica l'inconscio non con la natura, ma con la cultura, entro la quale agiscono le leggi del linguaggio, che « determinano il soggetto come tale e consentono il riconoscimento dell'"altro" » (p. 11). In questo caso è la psicoanalisi che diviene l'antropologia.

Come si vede, l'opposizione tra la concezione lacaniana e quella lévi-straussiana è su quest'ultimo punto ben netta, ad onta del fatto che la scuola di Lacan e di André Green « sostiene esplicitamente che gli scritti di Freud devono essere interpretati alla luce delle nuove intuizioni degli studiosi strutturalisti, come Saussure e Lévi-Strauss » (Leach 1980: 780).

A conferma della lontananza tra Lacan e Lévi-Strauss, in ogni caso, si possono citare queste parole del secondo a proposito del primo:

« I nostri cammini si sono incrociati circa trent'anni fa. In seguito, ci siamo accorti che tutto, nel nostro pensiero, nel nostro modo di esprimerci, starei per dire nella nostra igiene mentale, ci separava »⁷.

La tesi lacaniana, secondo Pagnini, è utilizzabile se si restituiscono alla storia i concetti di cultura e di linguaggio (analizzando perciò la pluralità delle culture e dei linguaggi), sottraendoli all'immutabilità di simboli ed archetipi eterni, e ponendo l'accento sull'"attività" umana (di cui Pagnini auspica un'accezione in senso marxiano), motrice del divenire delle culture (pp. 11-12).

Pagnini riprende infine da Lacan il concetto di scienze dell'uomo come « scienze della soggettività » (Lacan 1972: 136), ciò che dà loro, secondo lo psicoanalista francese, una posizione di centralità tra le scienze. Il senso del « recente avvicinamento (al limite della confusione o del facile eclettismo) fra psicanalisi e antropologia » (p. 12) è, per Pagnini, da cercarsi nella trasformazione delle due discipline. La psicoanalisi diverrebbe un « atteggiamento esplicativo, fra *Erklären* e *Verstehen*, di ogni fatto umano, ideologico, artistico, "spirituale" in senso lato » (ma era già nel pensiero di Freud l'idea che le scienze dell'uomo fossero interamente riassumibili nella psicoanalisi, pura ed "applicata"; o si pensi ancora alle pretese, analogamente totalizzanti, di certa semiotica e di certa sociobiologia; l'antropologia diverrebbe meta-antropologia, rivolgendosi ad indagare « sui suoi stessi fondamenti e sul complesso rapporto tra soggetto conoscente e oggetto dell'analisi » (p. 12).

Sarebbe alquanto arduo ridiscutere in questa sede le posizioni teoriche di ognuno degli autori presentati; potranno tuttavia farsi alcune annotazioni, suscettibili di ampliamento ed approfondimento.

Non si può non rilevare come le posizioni che più mostrano la corda sono, in prospettiva, quelle di chi aveva adottato più incondizionatamente le impalcature teoriche freudiane (fossero esse desunte, o meno, da *Totem und Tabu*). Le affermazioni di Devereux a favore del metodo psicoanalitico (p. 186 sgg.) appaiono assai più discutibili e datate di quelle, ben anteriori, di Alfred Kroeber, che quel metodo critica (pp. 82-84 sgg.)⁸.

Va poi detto che l'etno-psicoanalisi (citerei ad esempio Erikson ed il gruppo di ricercatori guidati da Mead, Benedict, Gorer) non è rimasta immune, negli anni della guerra fredda, da remore ed ingerenze di carattere socialmente e politicamente conservatore (quando non apertamente reazionario). Ciò avvenne nel modo grossolano stigmatizzato da Harris a proposito dei « Russi fasciati » e dello « sfintere giapponese » (pp. 38-43), ma anche in modo più raffinato, meno evidente. È il caso di Erikson. È possibile (ma per accertarlo sarebbe necessaria una puntuale rilettura critica delle sue opere) che ciò che Harris definisce l'incapacità di Erikson di « spiegare l'origine delle variazioni osservate nelle modalità dell'allevamento » (p. 38) della prole, nella sua indagine sui Sioux e sugli Yurok, sia da mettere in relazione con la tendenza dello stesso Erikson a minimizzare, od a ignorare, i comportamenti non-conformisti riscontrati in alcuni degli adolescenti statunitensi da lui sottoposti ad un *test*, volto a dimostrare la continuità e la coerenza tra il condizionamento culturale imposto ai sessi e ciò che egli chiama « struttura somatica », biologica, del maschio (« aggressivo ») e della femmina (« passiva ») umani (Erikson 1964; Millett 1971: 260-272) ⁹.

Più in generale, nel pensiero degli etno-psicoanalisti (Erikson, ma anche Róheim, Devereux, l'Ernest Jones di *Mother right and the sexual ignorance of savages*) manca la disponibilità, che era stata di Freud, a riconoscere con « tolleranza » le « reali ambiguità nei settori più dubbi » (p. 94) della sua costruzione teorica, e a non insistervi testardamente. Nei freudiani vi è, non di rado, ciò che Kroeber definisce un « atteggiamento del tipo "o tutto o niente" », la volontà di « operare all'interno di un sistema » che « non è aperto alle influenze dall'esterno » (p. 92).

Una parte cospicua delle critiche mosse da Kroeber e da Malinowski a Freud non ha perso di validità con l'invecchiare dei testi in cui esse sono contenute; né le teorie psicoanalitiche, assurte specie in America a « mitologia » (Szasz) e a sistema di potere, hanno perso la loro scarsa, o nulla, permeabilità alle critiche e alle proposte di revisione.

È il caso di notare a questo proposito che non si potrà considerare « revisione » un tentativo quale quello di Kardiner, in quanto, intendendo egli sottoporre la psicoanalisi « ad alcune modifiche nei suoi concetti operativi » (p. 166), colpisce la periferia e non il centro del problema. La revisione va operata sulle premesse, sui fondamenti della teoria freudiana, non sulle sue conclusioni.

Un esempio di critica radicale è dato dalla valutazione malinowskiana della situazione edipica primigenia ipotizzata da Freud. La parte più rilevante della critica di Malinowski è contenuta nel paragrafo intitolato « Analisi del parricidio originario » (pp. 107-115). Dopo aver mostrato come l'uccisione del padre non sia assumi-

bile quale momento del passaggio tra natura e cultura (che si tratterebbe se mai di un avvenimento già tutto nella cultura), Malinowski pone in evidenza un'altra contraddizione nella concezione freudiana dell'Edipo. Sebbene « l'esistenza del complesso edipico » sia stata « scoperta in una delle nostre moderne società patriarcali » e venga riscoperta quotidianamente « nelle innumerevoli psicoanalisi individuali eseguite in tutto il moderno mondo patriarcale » (p. 112) talché « la psicoanalisi, come teoria e pratica » si fonda sul « postulato che la nostra cultura moderna soffra le conseguenze prodotte dal cattivo adattamento familiare, che si designa col termine di complesso edipico » (p. 114), Freud e Jones sostengono nel medesimo tempo che « il patriarcato — l'organizzazione sociale delle culture più elevate — segna la felice soluzione di tutte le difficoltà dovute al delitto primevo » (p. 112); nel patriarcato viene « raggiunta la graduale assimilazione del "complesso edipico" » (p. 113).

In definitiva, tutte le incongruenze presenti nell'antropologia freudiana, a parere di Malinowski, « dipendono dalla teoria per la quale il complesso edipico sarebbe la "vera causa" dei fenomeni sociali e culturali (invece di esserne il risultato), avrebbe avuto origine dal delitto primitivo e si sarebbe perpetuato nella memoria razziale con un sistema di tendenze collettive ereditate » (p. 114). Non si può far a meno di osservare quanto concetti quali "delitto primitivo", "memoria razziale", "tendenze collettive ereditate" appaiano a tutt'oggi non verificabili ed infidi. Si potrebbe aggiungere, a parziale commento del brano di Jung incluso nella raccolta (*"L'uomo arcaico"*, pp. 61-80), che, sebbene Freud abbia sempre sostenuto la netta distanza esistente tra la propria teoria e quella junghiana (si veda per esempio Freud 1975), la sua ammissione, in *Totem und Tabu*, secondo cui « noi procediamo dovunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi mentali si compiono come nella vita mentale dell'individuo » (p. 106), accorcia drasticamente le distanze tra psicoanalisi e psicologia analitica. Si può anzi affermare che Jung non ha fatto, in fondo, che portare coerentemente alle conseguenze ultime i tratti spiritualistici, irrazionalistici, presenti nelle teorie freudiane.

A Géza Róheim appare alquanto inutile il tentativo, da parte degli antropologi, di comprendere il significato di termini (riguardanti il comportamento e la personalità) usati da popoli con culture diverse da quella occidentale o giudaico-cristiana: « essi non afferrano o non accettano il significato e l'esistenza stessa dell'inconscio » (p. 137). Róheim ribadisce, in altre parole, che il concetto di inconscio formulato da Freud, a Vienna, negli anni a cavallo tra XIX e XX secolo, ha un valore sia spazialmente, sia temporalmente universale (si confronti con l'analoga posizione di Devereux, ammantata però di una veste di nuovo scientismo "logico", alle pp. 186-201), rendendo così su-

perflua ogni indagine ulteriore volta ad accertare le caratteristiche della struttura psicologica di popoli culturalmente ed ambientalmente lontanissimi tra di loro (cfr. Freud, 1977: 47-69, in particolare le pp. 60-63 e 65-66). Come Róheim affermerà ancora nel 1950, « possono esserci molti tipi di personalità, ma un solo inconscio » (p. 22).

L'atteggiamento di Róheim (ma anche di Devereux) nei confronti di chi dissente dalle tesi freudiane ortodosse è riassumibile con le parole di Harris: « alla radice di tutti gli eventi socioculturali psicologicamente rilevanti si trova il complesso di Edipo, e dal punto di vista di Róheim chiunque lo neghi è vittima a sua volta di un complesso edipico represso e dovrebbe correre subito a farsi psicoanalizzare » (p. 20).

Il limite più evidente della applicabilità della psicoanalisi (qualora se ne accetti la validità) allo studio delle strutture sociali è l'ignoranza deliberata, da parte della teoria freudiana, di tutto ciò che non attenga ai processi psicologici, consci e non, dell'individuo. Ciò è riscontrabile anche nel saggio di Margaret Mead, laddove ella sostiene che « il funzionamento dei codici morali e dei tipi di controlli politici e sociali vengono illuminati da un'analisi del tipo di formazione del super-io e delle corrispondenti sanzioni morali di una società », e cita, in appoggio a questa interpretazione, le « ricerche intorno alla struttura caratteriale dei russi in periodo prerivoluzionario » (p. 121): cioè la teoria di Gorer e Rickman, del 1949, secondo cui « la presunta abitudine della popolazione della Grande Russia di sottoporre i neonati a prolungata e stretta fasciatura » spiegherebbe « fenomeni quali la rivoluzione bolscevica, i processi delle epurazioni staliniane, le confessioni di colpevolezza pronunciate in detti processi e molti altri eventi della storia recente dell'Unione Sovietica », poiché questi andrebbero « posti in relazione con i sentimenti generalizzati di rabbia e di colpa connessi con la fasciatura » (p. 40). Secondo la Mead, tale teoria suggerirebbe « l'idea che, in certi casi, le esperienze avute nel primo anno di vita possono offrire una base definitiva per gli atteggiamenti nei confronti dell'autorità senza che si debba ricorrere alle regolarità dei rapporti interpersonali del periodo successivo alla prima infanzia » (p. 121).

L'atteggiamento di Harris nei confronti dell'influsso freudiano sulla ricerca antropologica appare in modo chiaro nel paragrafo "Gli antropologi non sono terapeuti" (pp. 43-44); sebbene assai critico e forse riduttivo, esso non sembra essere, come sostiene invece Tullio Altan (1971: xviii), totalmente negativo. Una interpretazione, in un senso o in un altro, del giudizio di Harris dipenderà, naturalmente, dall'attribuzione o meno di validità scientifica ad alcune, o alla totalità, delle teorie psicoanalitiche.

Se si accetta l'interpretazione freudiana del tabù dell'incesto, del passaggio dallo stato di natura allo stato di cultura, e di altri aspetti

della psicologia umana (quali, come si è accennato più sopra, la diversità dei ruoli sessuali), lo scetticismo ironico di Harris apparirà « insensibilità ai problemi del suo tempo » (Tullio-Altan 1971: xviii), o la copertura della riluttanza all'analisi. Per chi, invece, si interroga sulla fondatezza di concetti quali "invidia del pene", "memoria razziale", "parricidio originario" e via dicendo, inclinando a negarla in virtù di una interpretazione materialistica della realtà (sia essa marxista o post-marxista), le affermazioni di Harris, per quanto prive di indicazioni concrete, rappresentano un punto di partenza per ulteriori ricerche che mirino a dissipare « l'ignoranza della realtà » (Lévi-Strauss), separando il « mito dall'evento reale » (p. 44).

Se non si può che concordare con Pagnini sulla relatività e transitorietà delle "leggi" della condotta umana formulate da antropologi e psicoanalisti (p. 13) (ma notiamo che il concetto di "relativismo" culturale è stato elaborato dai primi, non dai secondi); se è certo che l'inconscio freudiano e la « logica altra » (p. 13) dei popoli illiterati hanno compromesso la « presunzione etnocentrica » della cultura occidentale, appare d'altra parte assai dubbio che l'« arroganza della scienza » e il « mito del coscienzialismo » (pp. 12-13) siano stati messi in crisi dalla « forza sovvertitrice del mito » (p. 12) o dalla costruzione freudo-lacanianiana con tutti i suoi dogmatismi e lati oscuri ¹⁰.

Ci sembra più probabile che la crisi sia nata dalla conquistata consapevolezza della inadeguatezza, della rozzezza dogmatica, della astrattezza, della "miticità" — volta a volta — di alcuni, o molti, vecchi e recenti enunciati teorici delle scienze umane.

Si è giunti, in questi anni, alla coscienza di dover scegliere, una volta per sempre, se andare "a scuola dai logici o a scuola dallo stregone"; e, ad onta degli odierni ritorni irrazionalistici, è indubbio che non si possa che prendere esempio dai primi. Non si tratta quindi di « decostruire » (p. 12) il *logos*, ma di renderlo davvero tale separandolo totalmente dal *mythos*, di giungere ad un pensiero materialista ¹¹, come anche Pagnini auspica, che non debba, per far tornare i propri conti, alterare la realtà che sta analizzando.

Cercare ancora di spiegare deterministicamente il mondo significa, oggi, negarsi la possibilità di percepirlo e di spiegarlo nelle sue molteplici complessità; e questi ultimi sono compiti « che troppo si è tardato ad adempiere e che non debbono più a lungo farci mancare l'esistenza » (F. Fortini, in Fortini & Binni 1977 : 24).

Note

1. Si veda in proposito B. Bernardi, 1980, Sociobiologia. Il neoevoluzionismo e la teoria della parentela, *l'Uomo* 3, 1: 129-142.

2. Si intende per psicoanalisi esclusivamente la disciplina freudiana. Sono escluse le discipline derivate, fondate via via da dissidenti quali Adler, Jung, ecc.

3. Sebbene la grafia più corretta sia "psicoanalisi" (ted. *Psychoanalyse*), si potrà qui leggere, in citazioni, anche la forma "psicanalisi".

4. Palermo, Sellerio, 1977, pp. 203, Lit. 4500.

5. La bibliografia data in fondo al volume avrebbe potuto essere più estesa e maggiormente equilibrata; segnaliamo l'assenza di almeno un volume importante sull'argomento: W. Muensterberger (a cura di), *Man and his culture: psychoanalytic anthropology after "Totem and Taboo"*, London, Rapp and Whiting, 1969; New York, Taplinger, 1970. Con contributi di G. Devereux, D. Freeman, A. Parsons, etc. Vi sarebbero potute essere, inoltre, schede introduttive ai singoli brani dell'antologia, tutti tratti da opere già tradotte e pubblicate in Italia. Tali schede sono parzialmente sostituite dal brano di Harris. Così come è, ad onta dei suoi pregi, il libro non offre nulla di nuovo a chi già conosca gli autori e la problematica, mentre è probabilmente un poco ermetico per chi non abbia adeguate nozioni sia di antropologia, sia di psicoanalisi.

6. In J. P. Enthoven e A. Burguière, "Claude Lévi-Strauss, professione artigiano", intervista a C. L.-S., *la Repubblica*, 3-4 agosto 1980, p. 17.

7. *Ibidem*.

8. Ciò sebbene, come nota Harris non senza ironia, « più o meno mentre scriveva la sua critica piuttosto sferzante di *Totem und Tabu*, lo stesso Kroeber era in cura da un analista. Per due anni Kroeber tenne addirittura aperto a San Francisco uno studio in cui aveva deciso di esercitare la professione di analista » (p. 24).

9. Erikson sottopose per tre volte consecutive, nel corso di due anni, centocinquanta ragazze e centocinquanta ragazzi (« adolescenti »), ad un *test* consistente nel disporre su un tavolo, a proprio piacere, dei giocattoli raffiguranti « una famiglia, alcune figure in uniforme (poliziotti, aviatore, pellerossa, monaco, eccetera); animali selvatici e domestici, mobili, automobili, ma... anche un gran numero di cubetti. Ai ragazzi fu chiesto di immaginare che il tavolo fosse un teatro di posa cinematografico, che i giocattoli fossero attori e scenari, e loro registri cinematografici. Bisognava che disponessero sul tavolo « una scena appassionante tratta da un film immaginario », del quale dovevano poi narrare la trama » (Erikson 1964, in Millett 1971: 264-265).

Le scene realizzate da ogni adolescente vennero fotografate. Dall'esame del materiale raccolto, Erikson afferma di poter dedurre che « le differenze sessuali nell'organizzazione di una scena con giocattoli [sono] parallele alla morfologia stessa della differenziazione genitale; nel maschio, un organo esterno, erigibile e dal carattere intrusivo, necessario alla canalizzazione delle mobili cellule spermatiche; nella femmina organi interni, con accesso vestibolare, che conducono alle uova staticamente in attesa » (Erikson 1964, in Millett 1971: 265).

Nei confronti delle conclusioni di Erikson possono sollevarsi almeno tre obiezioni. Innanzitutto:

a. Erikson, visibilmente influenzato dalle convenzioni sessuali della sua (nostra) epoca e dalle teorie di Freud sulla sessualità femminile, adombra la postulata passività della donna nella immobilità delle uova all'interno dell'apparato genitale femminile; il che è, fisiologicamente, per lo meno inesatto (poiché è noto che l'ovulo, dopo essere stato espulso dal follicolo, va ad incontrarsi con lo spermatozoo nella tuba di Falloppio, per poi scendere, fino ad impiantarsi nella mucosa uterina);

b. come nota Millett (1971: 267), la teoria di Erikson è « costruita sull'errore persistente della psicoanalisi, quello di scambiare il comportamento appreso per un fatto biologico »: poiché postulare, come Erikson fa, che il comportamento è geneticamente determinato dal sesso (« struttura somatica ») è tipico dell'impostazione, di stampo lamarckiano, dei ruoli sessuali in Freud. Infine,

c. è per lo meno curioso che Erikson non percepisca il peso del condizionamento culturale che, in individui normali giunti all'adolescenza, deve certo essere rilevante.

Erikson ammette che una percentuale imprecisata di ragazze e di ragazzi non ha reagito secondo il proprio condizionamento (o secondo la propria « struttura somatica »); ma Millett (1971: 266) nota argutamente che « una ragazza che costruì scene esterne viene ignorata come "un maschiaccio", un ragazzo che non si dimostrò sufficientemente aggressivo risulta essere anche un anormale (effeminato), cosa ritenuta comunemente un pericolo più grave. Si deve inoltre tener presente l'atteggiamento normativo alla cui luce è veduta l'identità sessuale. Nel 1964, quando furono resi noti i risultati di questo studio, a causa della reazione sessuale si era instaurato un clima nel quale l'incapacità di conformarsi alla categoria sessuale era considerata malsana o inquietante ».

10. Si veda, a proposito degli sviluppi dello psicoanalisi lacaniano, B. Placido, « La peste e l'impostura », *La Repubblica*, 2 dicembre 1980, p. 18.

11. « ... quella interpretazione materialista dell'universo che, ci piaccia o meno, pervade la civiltà contemporanea » (Erwin Panofsky, in Barbera e Turigliatto 1978: 255).

Bibliografia

- Barbera, A. & R. Turigliatto (a cura di) 1978. *Leggere il cinema*. Milano: Mondadori.
- Erikson, E. 1964. *Womanhood and the inner space*, rist. in *Daedalus*. [E. Erikson, *Identity, youth and crisis*, New York: W. W. Norton, 1968].
- Fortini, F. & L. Binni (a cura di) 1977. *Il movimento surrealista*. Milano: Garzanti.
- Freud, S. 1975. *Per la storia del movimento psicoanalitico*. Torino: Boringhieri.
- 1977. « L'interesse per la psicoanalisi », in *L'interesse per la psicoanalisi e altri scritti*, pp. 31-69. Torino: Boringhieri.
- Harris, M. 1971. *L'evoluzione del pensiero antropologico*. Bologna: Il Mulino.
- Lacan, J. 1972. « Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi », in *La cosa freudiana e altri scritti*, pp. 81-178. Torino: Einaudi.
- Leach, E. 1980. « Natura/Cultura », in *Enciclopedia*, vol. 9, pp. 757-791. Torino: Einaudi.
- Millett, K. 1971. « La reazione nell'ideologia: Freud e l'influenza del pensiero psicanalitico », in *La politica del sesso*, pp. 222-288. Milano: Rizzoli.
- Tullio-Altan, C. 1971. « Il materialismo culturale come reazione all'antropologia tradizionale », in M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, pp. vii-xxvii. Bologna: Il Mulino.