

Adriano Favole

Per un'antropologia del maiale

L'interesse per i maiali e per il ruolo che essi hanno svolto e svolgono nelle società umane ha per me origini da un lato "intime" e familiari, dall'altro etnografiche. Ho vissuto i primi anni della mia vita in una cascina della pianura cuneese di cui mio nonno era mezzadro: alcune immagini girate da uno zio sacerdote e risalenti ai primi anni Settanta mi ritraggono mentre allatto dei maialini con un biberon! Ricordo la gabbia in cui veniva rinchiusa la fattrice durante il periodo dell'allattamento; l'acqua di scolo della pastasciutta in cui mescolavamo il *bren* ("la crusca") per i maiali; e poi ovviamente il giorno del "sacrificio". L'odore acre del grande contenitore in legno in cui si provvedeva alla raschiatura del crine, il lavaggio infinito delle budella, la divisione delle carni, il taglio e l'insaccatura. La festa che ne seguiva, con i vicini di casa e parenti venuti in aiuto.

Molto più tardi, nei campi di ricerca etnografica che ho frequentato in Oceania, ho incontrato altre esperienze, storie, vicende di uomini e maiali. Uno dei miti dell'aldilà di Futuna, in Polinesia occidentale, racconta di un uomo che ritorna tra i viventi dopo aver intravvisto da un piccolo foro presente nel *Pulotu* (il luogo dei morti) i suoi amici che cuocevano le interiora del maiale il giorno del suo funerale. La nostalgia per quell'esperienza di convivialità lo spinge a lasciare il mondo dell'*abbon-danza* (si mangia e si danza nell'aldilà polinesiano) per ricongiungersi ai viventi! A Futuna i maiali sono gli (involontari) protagonisti delle feste redistributive, dove troneggiano dipinti di rosso sulla piazza del villaggio. A Vanuatu (Melanesia) i maiali svolgono un ruolo ancora più pregnante da un punto di vista sociale e culturale: le loro zanne ricurve hanno rappresentato per secoli una delle ricchezze-monete più importanti. Un imponente monumento innalzato davanti al Parlamento rappresenta proprio una zanna di maiale. Di recente, una Ong ha avuto l'idea di lanciare un progetto di economia sostenibile, denominato *Pig bank*, in cui agli orticoltori e allevatori di sussistenza è consentito tornare a fare pagamenti (come nella cultura tradizionale) per il medium della zanna curva del maiale.

Al di là delle esperienze personali, intime o etnografiche che siano, qual è l'interesse della relazione tra l'essere umano e il maiale in una prospettiva antropologica? Quali spunti di riflessione ci vengono da un'analisi della ricca bibliografia al proposito?

Gli antropologi che si sono occupati del tema hanno sollevato, essenzialmente, due questioni. La prima riguarda le ragioni del *pieno* e del *vuoto* di maiali. Ci sono aree di mondo "piene" di maiali (nell'ambiente, nell'alimentazione, nei rituali, nelle mitologie, negli scambi): tra queste rientrano certamente vaste parti l'Oceania e, per certi versi, la stessa Europa. "L'Europa è un'unione fondata sul maiale", scriveva provocatoriamente (ma non poi troppo) Massimo Montanari in un articolo pubblicato su *La Repubblica* (10 aprile 2014, p. 42)! Ci sono, viceversa, aree "vuote" di maiali: tra le grandi religioni monoteistiche, sia l'ebraismo sia l'islam hanno esplicitamente proibito il consumo di carne di maiale (e quindi, il loro allevamento e la loro convivenza con gli esseri umani). La seconda questione che emerge dagli studi antropologici del maiale è strettamente legata alla prima e riguarda la straordinaria *somiglianza* tra i maiali e gli esseri umani: simili per alimentazione, habitat, fisiologia. Vi è qualcosa di "umano" tra i maiali e, viceversa, vi sono aspetti di "maialità" tra gli umani. In molte società uomini e animali convivono in una intimità imbarazzante, tanto da porre all'attenzione la questione del confine tra "maialità" e "umanità". Obiettivo di questo breve scritto è quello di fornire alcune tracce di lettura per approfondire questi due temi principali.

Alla questione del "pieno" e del "vuoto" fanno riferimento due celebri monografie che possiamo mettere utilmente in dialogo. Nel classico *Buono da mangiare* (1990), Marvin Harris parte con la

constatazione che la proibizione della carne di maiale appare a prima vista ingiustificata. Perché gli Ebrei prima e l'Islam poi proibirono il maiale? Si tratta di eccellente convertitore di piante in carne, forse il più efficiente tra gli animali domestici. Perché non mangiarlo? Una possibile spiegazione è che si tratta di un animale "naturalmente" immondo e contaminante, che mangia escrementi e si rotola nelle urine. In realtà, anche altri animali lo fanno eppure non suscitano proibizioni. Il maiale poi è pulito se ha a disposizione una pozza d'acqua. Forse che le sue carni sono troppo grasse? Questa è una spiegazione "moderna" che, oltretutto, ancora una volta vale per molti tipi di carni animali. Secondo Harris, in realtà, è proprio la somiglianza tra uomo e maiale a spiegare la proibizione al consumo delle sue carni. E' la competizione, la comunanza di abitudini e habitat a spiegare la proibizione israelita e islamica del maiale. "Per quanto riguarda l'apparato digerente e in genere il processo nutritivo, i maiali sono più simili all'uomo di qualsiasi altro animale ad eccezione delle scimmie" (1990: 66). I maiali sono sì efficienti nel convertire piante in animali, ma non molto i vegetali ad alto contenuto di cellulosa. Da questo punto di vista sono meglio le capre e i bovini. I maiali si rivelarono poco adatti ai climi semi-aridi del Medio Oriente: essi richiedevano grandi quantità di acqua, boschi e foreste e soprattutto si cibavano di cibi troppo simili a quelli degli esseri umani. "Il pericolo che costituiva per l'agricoltura era piuttosto considerevole e basta da solo a spiegare il bassissimo conto in cui era tenuto il maiale. Insomma: il maiale fu addomesticato a un unico scopo: fornire carne. Quando le condizioni ambientali diventarono sfavorevoli al suo allevamento non poté essere salvato ad alcuna funzione alternativa. Si trasformò in una creatura non solamente inutile ma peggio che inutile: dannosa; una maledizione, una cosa da non guardarsi e tantomeno da toccarsi; un animale paria".

Alla spiegazione "materialistica" di Harris possiamo contrapporre la spiegazione "simbolica" di Mary Douglas nel celebre capitolo di *Purezza e pericolo* dedicato agli *Abomini del Levitico* (1975, cap. III). Come è noto il libro biblico del Levitico contiene un lungo elenco di proibizioni alimentari a lungo apparse come "irrazionali". L'interpretazione di Douglas consiste nel mettere in relazione i cibi e le concezioni bibliche della perfezione (divina), della santità, dell'imperfezione (delle creature). Dio creò il mondo a sua immagine: esso tuttavia non è perfetto come il creatore. Lo "scarto" è all'origine della tensione verso la santità e la perfezione, ma anche del rischio di scivolare verso l'imperfezione e il male che caratterizzano in modo particolare l'essere umano. Questi, anche nella sua alimentazione quotidiana, deve evitare il contatto con quelle specie che appaiono particolarmente "difettose", ovvero anomale. Rientrano in questa categoria per esempio le anguille (abitanti delle acque, ma prive di squame e branchie), le locuste (che volano, ma sono animali di terra) e i maiali: questi ultimi hanno lo zoccolo spaccato come tutti gli erbivori di cui, secondo il Levitico, ci si può cibare, ma... non ruminano. Gli animali perfetti per l'alimentazione umana sono gli erbivori che ruminano e hanno lo zoccolo spaccato. Rispetto a questi il maiale costituisce un'anomalia da evitare, un abominio da tenere lontano. Il maiale è "cognitivamente" e "ideologicamente" fonte di impurità e contaminazione. Cattivo da mangiare perché cattivo da pensare in quanto espressione evidente della imperfezione del mondo creato.

A differenza delle comunità medio-orientali in cui hanno preso forma i libri del Vecchio Testamento, molte società oceaniane hanno deciso che valeva la pena (e il rischio) allevare e consumare carne di maiale, seppure con parsimonia e attenzione all'ambiente. *Maiali per gli antenati* (1980), il saggio con cui Roy Rappaport ha "fondato" l'antropologia ecologica, descrive il rito del *kaiko*: ogni 5-10 anni (a seconda delle condizioni), gli Tsembaga praticavano un rito di sacrificio di massa dei maiali. Secondo la lettura di Rappaport, il *kaiko* – attorno a cui la popolazione locale aveva costruito una complessa mitologia e una altrettanto raffinata sociologia dello scambio – aveva un significato in primo luogo "ecologico". "Le manifestazioni per un *kaiko* iniziano quando il rapporto tra i maiali e i loro proprietari si trasforma da rapporto di sostentamento (provvista di proteine necessarie per la sopravvivenza, trasformazione dei tuberi di scarto ecc.) in un rapporto parassitario (richiesta gravosa e addirittura intollerabile di energie)" (1980: 197-198). Un eccessivo numero di maiali risulta distruttivo per l'ambiente e per le relazioni sociali, ampliando le

liti tra vicini per lo sconfinamento degli animali nei campi: per questo, periodicamente, occorre ricorrere a un sacrificio cruento e di massa.

Un'altra società della Nuova Guinea, gli Orokaiva, ha fornito a Maurice Bloch il materiale per una delle più interessanti e suggestive etnografie del rapporto uomini-maiali (*Da preda a cacciatore*, 2005, cap. I). I maiali convivono in stretta intimità con gli Orokaiva: abitano al piano terreno delle loro abitazioni rialzate (laddove sono sepolti i morti), si cibano come gli uomini di taro, igname e altri prodotti dell'orticoltura, la loro morte suscita pianti e dolore. I maiali sono *un po' come* gli esseri umani: per questo il rito di iniziazione all'età adulta degli Orokaiva consiste nella trasformazione dei bambini-maiali in "veri uomini" adulti. I piccoli degli esseri umani infatti non sono molto dissimili dai maialini: per differenziarsene ed entrare a pieno titolo nell'umanità, essi devono acquisire qualcosa degli "spiriti"-uccelli che abitano i boschi. Per questo il rito di iniziazione consiste nel cacciare i bambini nella foresta, da dove, dopo aver subito tutta una serie di prove iniziatiche, torneranno decorati con le piume degli uccelli, a significare l'acquisizione di una nuova "natura". Il loro nuovo statuto è legato anche alla loro attività di cacciatori: a differenza dei maiali gli esseri umani sono cacciatori e non prede anche se – e qui sta un punto simbolico molto importante – essi non si cibano della carne dei maiali allevati e poi uccisi, ma solo di quella che verrà loro *donata*. L'essere umano si distingue dai suoi *simili* maiali perché partecipa (almeno in parte) della vita degli spiriti-antenati che vivono tra gli alberi e sono simboleggiati dalle piume degli uccelli; perché caccia e non è cacciato; e perché scambia e dona il cibo.

Anche la letteratura antropologica relativa alle società tradizionali europee mette l'accento sul confine problematico tra esseri umani e maiali. Nel classico studio su Minot (a nord di Digione), Yvon Verdier (1979) mostra come i maiali siano oggetto durante la crescita di un processo di umanizzazione: nutriti, curati, accarezzati, essi sono animali di "condivisione" al pari e più degli altri animali domestici. E' solo all'avvicinarsi dell'uccisione che si diffondono notizie e parole sul carattere *mechant* ("pericoloso") dell'animale. In vista della morte, il maiale viene trasformato, narrativamente in primo luogo, da animale domestico ad animale sacrificabile e commestibile. Si comincia allora a "scherzare" su questo quasi-figlio, a mettere in luce una relazione paradossale di quasi-parentela: lo scherzo e il linguaggio triviale contribuiscono a creare le condizioni per l'uccisione di un essere con cui, fino a quel momento, si era convissuti. Anche a Minot, come in Oceania, le carni saranno oggetto di scambio e non di consumo individuale e solitario.

Similmente, i contadini di Brienza (Potenza) studiati da Francesco Marano vivevano in forte promiscuità con i maiali che un tempo razzolavano fin sotto i letti. E anche in questo caso la loro uccisione richiedeva un processo di rimozione della loro natura *quasi umana* (1990: 33). Nelle ore precedenti l'uccisione il maiale veniva tenuto senza cibo e la sua aggressività incoraggiata. Il sacrificio poi andava compiuto rigorosamente con il coltello e non con la pistola o altri mezzi più "puliti", guardando l'animale direttamente negli occhi. L'uccisione, dice Marano, comportava in un certo senso l'animalizzazione del maiale e del suo stesso uccisore. La ritualizzazione del gesto violento, più che separare uomo e maiale, sembra avere come obiettivo quello di trasformarli entrambi, provvisoriamente, in animali che si affrontano con la loro rispettiva aggressività (anche se, *ovviamente*, è sempre l'uomo a uscirne vincente). Infine, anche a Brienza gli insaccati e la carne di maiale si consumano raramente in solitudine, ma sono oggetto di scambio soprattutto con i parenti che vivono altrove.

Che ne è della questione del confine, della somiglianza, della concorrenza tra uomo e animale nel mondo contemporaneo? Sono "faccende" buone da trattare per società tradizionali? Sono questioni che riguardano solo la piccola comunità contraddistinta da doni e da condivisione?

In un saggio intitolato *Le cochon est-il l'avenir de l'homme?* (2009), Catherine Rémy affronta la delicata questione degli xenotrapianti maiale-uomo. Sia per la conformazione fisiologica simile, sia per questioni etiche (nella nostra società gli esperimenti sui maiali suscitano molto meno clamore di

quelli effettuati sui primati), i trapianti di cuore di maiale negli esseri umani sembrano essere una delle più promettenti tecniche mediche di un futuro molto prossimo. Il cuore del maiale è, per dimensioni, molto compatibile con l'organo umano e le crisi di rigetto potrebbero essere prevenute dall'impianto di geni umani. Le tecnologie genetiche renderebbero quindi possibile una ulteriore "umanizzazione" (biologica questa volta) del maiale. "L'ibridazione – scrive Rémy – si opera dunque in un doppio senso: i maiali sono 'umanizzati' per permettere una 'animalizzazione' dell'umano. In breve, la distanza tra maiale e umano si trova attenuata o addirittura cancellata" (1990: 122). Dai riti di iniziazione orokaiva ai moderni laboratori biogenetici, il confine maiale/uomo risulta così problematico.

Per concludere, mi pare che i casi etnografici tratti dall'Oceania o dalle società tradizionali europee ci facciano riflettere non solo sul confine, ma anche su uno dei temi chiave dell'attuale dibattito sull'alimentazione qual è la "parsimonia" o "sostenibilità". A ben vedere c'è un legame stretto tra i due punti. Aver annullato o meglio nascosto (i macelli, il trasporto notturno, l'invisibilità della violenza, il silenzio dei "maiali") la problematicità del confine tra noi e i suini (così come con altri animali "da carne"); la mercificazione del maiale, assimilabile ormai a una patata o a qualunque altro genere di consumo alimentare; la rappresentazione della carne ridotta a oggetto ha aperto la strada a un consumo scriteriato, insostenibile per gli equilibri dell'ecosistema Terra. Forse gli Tsembaga, gli Orokaiva, gli abitanti di Minot e di Brienza – consumatori attenti e parsimoniosi della carne di maiale – non forniscono solo curiose informazioni etnografiche, ma suggeriscono modelli di sostenibilità e parsimonia di cui si avverte una grande necessità.

Bibliografia di riferimento

M. Bloch, 2005: *Da preda a cacciatore. La politica dell'esperienza religiosa*, Milano, Cortina (ed. or. *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992). – In particolare il cap. I

L. Brutti e M. Boissière, 2002: *Le donneur, le receveur et la sage femme. Echanges de cochons à Oksapmin (Papouasie Nouvelle-Guinée)*, « Journal de la Société des Océanistes », vol. 114-115, 2002.

P. Clemente, 1985: *Espressioni linguistiche della scarsità alimentare: la carne nella dieta dei mezzadri toscani*, "L'Uomo", vol. 9, pp. 73-104.

M. Douglas, 1975: *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino (ed. or. *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970). – In particolare il cap. III

A. Dupeyrat, 1954: *Jours de fête chez les Papous*, Paris, Editions du Vieux Colombier.

A. Favole, 1999: *La palma del potere. I capi e la costruzione della società a Futuna (Polinesia occidentale)*, Torino, Il Segnalibro. – In particolare cap. V.

R. Finzi, 2014: *L'onesto porco. Storia di una diffamazione*, Milano, Bompiani.

M. Harris, 1990: *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino, Einaudi (ed. or. *Good to eat. Riddles of food and culture*, New York, Simon and Schuster, 1985). – In particolare il cap. IV.

F. Marano, 1999: *Maiali per i discendenti. Simboli e relazioni nella 'festa del maiale'*, "Archivio di Etnografia", vol. 1, pp. 31-46.

- E. Papagaroufali, 1996: *Xenotransplantation and transgenesis. Im-moral stories about human-animal relations in the West*, in P. Descola e G. Palsson (a cura di), *Nature and society: anthropological perspectives*, London, Routledge, pp. 240-255.
- M. Pirovano, 2003: *Sant'Antonio abate. La festa a Brivio e la devozione diffusa*, Brivio (Lecco), Comune di Brivio.
- R. Rappaport, 1980: *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Milano, Franco Angeli (ed. or. *Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinea people*, London, Yale University Press, 1968).
- C. Rémy, 2009: *Le cochon est-il l'avenir de l'homme? Les xénogreffes et l'hybridation du corps humain*, « Terrain », vol. 52, pp. 112-125.
- G. Satta, 2002: *Maiali per i turisti. Turismo e attività agro-pastorali nel 'pranzo con i pastori' di Orgosolo*, in V. Siniscalchi (a cura di), *Frammenti di economie*, Cosenza, Pellegrini, pp. 127-157.
- P. Sillitoe, 2001: *Pig men and women, big men and women: gender and production in the New Guinea highlands*, "Ethnology", vol. 40 (3), pp. 171-192.
- Y. Verdier, 1979: *Façon de dire, façon de faire*, Paris, Gallimard. In particolare pagg. 24-45.