

SERGIO DALLA BERNARDINA

VOGLIA DI IMMORTALARE. POLISEMIA DEL TROFEO¹

Aggiornamento

Ai tempi della prima redazione di questo testo non mi sarei mai aspettato che i trofei, per non parlare delle pellicce, potessero tornare di moda. Oggi, come se il contenzioso con gli animali fosse ormai risolto, non c'è rivista di arredamento che non senta il bisogno di proporre, tra i gadget ornamentali più «divertenti», animali impagliati, corna, zampe e altri resti anatomici.

All'epoca, mi sembrava giusto e normale utilizzare gli strumenti della sociologia critica di Pierre Bourdieu o della (para)psicoanalisi di Walter Burkert e René Girard, per costringere il cacciatore ad ammettere un'ovvietà: le ragioni della sua passione non si riducono al gesto sportivo, alla passeggiata col cane, alla scampagnata ludica, al ritorno a forme arcaiche di franca e virile «sociabilité masculine». Lo scenario nel frattempo è cambiato e continuare a «smascherare» il cacciatore mi sembra ormai un gioco puerile. Il cacciatore è un sadico? Alcuni cacciatori possono esserlo, risponde Eric Fromm (*Anatomia della distruttività umana*, Milano, Mondadori, 1981) ma al pari di chiunque altro. Gli strumenti dei quali ci serviamo per «inchiodare» il cacciatore alle sue responsabilità permettono infatti di ritrovare pulsioni analoghe nell'universo dei suoi detrattori. Tendenze necrofile, fantasmi di dominazione, dirottamenti della sofferenza animale a fini narcisistici o spettacolari sono reperibili anche nel mondo «non-violento» degli amici degli animali, tra i quali peraltro, secondo il padre della psicoanalisi, abbondano i «convertiti» «[...] la maggior parte degli apostoli della pietà, dei filantropi e degli zoofili», scrive infatti Sigmund Freud, «proviene da piccoli sadici e tormentatori di animali» (S. Freud, «Considerazioni attuali sulla guerra e la morte», in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 1971, p. 42).

Se attualmente «tirare sull'amico degli animali» mi pare più nobile che «tirare sul cacciatore», è che l'opinione pubblica sembra ormai aver integrato (in superficie, certo, e forse con scarse conseguenze sul piano concreto), il messaggio irenista, centrato sul mito dell'arca di Noé, rilanciato da Disney ripreso da Sepulveda e dall'innumerevole schiera d'illustratori, scenaristi, moralizzatori, che ci aiutano a risolvere sul piano immaginario le nostre contraddizioni in materia di alimentazione carnea e di sfrutta-

¹ Questo articolo riprende, modificandone alcune parti, l'articolo – “De l'emblème au portemanteau. Fastes et déboires du trophée de chasse”, in B. LIZET – G. RAVIS-GIORDANI (éds.), *Des bêtes et des hommes*, Paris, éd. du CTHS, 1996.

mento (diretto o indiretto) delle risorse animali.² Altri, in queste pagine, metteranno in luce i cambiamenti reali (giuridici, ontologici ecc.) di cui l'animale sta attualmente beneficiando grazie ai contributi della scienza (che ne attesta la sensibilità e l'intelligenza) e all'impegno dei suoi difensori.

Ma l'urgenza dei problemi relativi ai diritti degli animali non deve distoglierci dalla studio antropologico degli usi simbolici e psicologici cui l'animale, in quanto «significante», «oggetto transizionale», «figura proiettiva» «pretesto e prestanome» è oggi sottoposto.³ In Francia, a parte qualche rara eccezione, l'etologia e la filosofia morale stanno rimpiazzando l'etnologia.⁴ Il discorso sulla condizione animale è gestito prevalentemente da militanti che monopolizzano lo spazio mediatico escludendo dal dibattito gli autori che, considerando l'etologo, il filosofo, il «protettore degli animali» degli attori sociali come tutti gli altri, si permettono di indagare sulle loro motivazioni, sul loro universo simbolico, sul loro vissuto, sul loro comportamento, in altre parole, sulla loro «etologia».⁵

L'articolo che segue risente ancora dei miei studi senesi,⁶ e in particolare dell'insegnamento di Pietro Clemente che, all'epoca, insisteva molto sulla dialettica gramsciana: classe egemonica/classi subalterne. Come vedremo, nell'universo mentale delle plebi rurali (formula un po' antiquata e vagamente classista, ma che rende bene l'idea), il trofeo occupa un spazio altro rispetto a quello attribuitogli dalle élites urbane e campagnole. La sua assenza, o le modalità della sua eventuale presenza, ci parlano di un altro modo, oggi perdente, di concepire l'animalità e, più generalmente, il rapporto con la natura selvaggia.

Penso che il ritorno dei trofei e delle pellicce, imitazione «plebea» di pratiche ostentatorie legate all'universo aristocratico, possa essere interpretato come un nuovo

² Anna Mannucci mi ricorda con una certa frequenza che non devo confondere animalisti, amici degli animali ed ecologisti. Ha ragione. I primi, per esempio, odiano essere confusi con i secondi (e in particolare con Brigitte Bardot e, peggio ancora, con il suo fidanzato, safarista e amico personale di Jean-Marie Le Pen). I terzi possono essere favorevoli ad una caccia ecologicamente corretta. Se mi permetto di generalizzare è che il discorso corrente sull'amore per gli animali (la doxa), pur abbeverandosi a queste diverse mammelle ideologico-motivazionali, ha ormai raggiunto una certa autonomia (quella, appunto, del senso comune, di cui già Durkheim ci insegnava a diffidare).

³ Sviluppo questa problematica nel libro *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*, Paris, Métailié, 2006.

⁴ Basti pensare al ruolo marginale concesso alla prospettiva etnologica (alle ragioni di chi continua a considerare gli animali come dei partners, certo, ma anche come degli strumenti e degli alimenti) nella recente (settembre 2007 - gennaio 2008) esposizione «Bêtes et hommes» a La Villette di Parigi (il gigantesco mattatoio cittadino trasformato in spazio espositivo – il bel rosso sangue delle strutture metalliche ne ricorda la funzione originaria) – e riaperto recentemente, ironia della sorte e nuova manifestazione di «commedia dell'innocenza», con un allestimento dedicato appunto agli animali. Va però subito precisato che anche all'interno del mondo degli etnologi, afflitti, oggi, dalla sindrome della «cittadella assediata» e da una certa difficoltà di rinnovamento dei quadri metodologici e concettuali, assistiamo a tentativi di censura di colleghi e rivali in nome dell'ortodossia disciplinare. Riflettere a lungo sulla sofferenza animale (predazione, mattatoi, carnivoreità) può avere effetti catartici e indurci alla bontà. Verso la fine dell'Ottocento si temeva invece che una contiguità prolungata con scene di mattanze e altre macellazioni potesse riattivare, «per simpatia» come diceva Frazer, le componenti «viscerali» della nostra personalità.

⁵ Propongo di «etologizzare» e «etnologizzare» l'etologo (ma anche l'antropologo, naturalmente), nell'articolo «on line» «Taxinomies sentimentales classer, déclasser, reclasser», <http://hal.archives-ouvertes.fr/dog/00/27/75/72/PDF/Taxinomies-sentimentales>.

⁶ È a Pier Giorgio Solinas che devo la mia prima lettura di Girard, oggi parzialmente «riabilitato» dall'etnologia francese, ma sottoposto per anni ad un autentico ostracismo.

episodio della lotta per la legittimità sociale: l'esposizione di cadaveri animali a fini ornamentali diventa legittima se l'espositore è dalla parte dei «buoni» (ama la natura, detesta i cacciatori ecc). Questa lotta passa oggi attraverso la gestione del discorso sul benessere animale, un discorso marcatamente evolucionista che tende a ridurre le differenti forme di sfruttamento e di messa a distanza dell'animale nelle società tradizionali ad altrettante forme di barbarie.⁷

Riabilitato e umanizzato (ma in quanto protesi e riflesso del suo proprietario o del suo protettore) l'animale contemporaneo è una specie di trofeo vivente. Ripulito, curato, lustrato, disinfettato e spesso privato delle sue capacità riproduttive (ma a fin di bene, s'intende), l'animale «new-look» è là per ricordarci l'inumanità dei cacciatori, dei macellai, dei vivisezionisti (per non parlare dei toreri) e, per contrasto, l'umanità del suo padrone.

Vestigia molto moderne

Qualche anno fa, mentre visitavo una mostra di trofei in compagnia di un cacciatore trentino, un partecipante entusiasta ci ha segnalato un trofeo di cervo che a sentire lui era «grande e bello come un albero di natale». Il mio accompagnatore ha freddamente replicato: «Eccone un altro che non ha ancora capito che il trofeo è soprattutto un documento scientifico». E ha subito aggiunto: «Un riproduttore del genere andava senz'altro risparmiato».

Questo episodio illustra in poche parole lo spirito «scientifico» che caratterizza le esposizioni odierne. L'orgoglio del conquistatore di medaglie d'oro non è più d'attualità: ogni esemplare merita di essere conservato come testimonianza delle condizioni biologiche del branco da cui proviene. Si custodiscono dunque con altrettanto interesse i trofei pluridecorati, le corna senza ramificazioni del capriolo assassino (chiamato così perché, lottando o giocando, pianta le due punte, prive di fermo, direttamente nel corpo dei propri rivali), la mandibola di una femmina o di un cucciolo trovati morti, la «cuffia» deforme di un soggetto afflitto da disfunzioni ormonali. Il cacciatore non caccia più: cura una popolazione di ungulati, svolge un compito altamente ecologico.

Che delusione per l'etnografo in cerca di vestigia folkloriche. Credeva di aver messo le mani su una succosa sopravvivenza, gravida di risonanze paleontologiche, ed eccolo confrontato a degli oggetti non meno neutri ed asettici (nelle intenzioni degli organizzatori), delle calotte craniche collezionate dai criminologi della scuola lombrosiana. Ma non tutto è perduto. Basta infatti uscire da questi gabinetti scientifici improvvisati e frequentare le abitazioni,

⁷ Nota vagamente ironica. Propongo un tema per il prossimo numero di *Lares*: «Amore per gli animali e darwinismo sociale». E come sottotitolo: «La lotta della parte evoluta della popolazione per l'emancipazione morale delle classi laboriose». Nel mio articolo tenterò di dimostrare che i dolicocefali biondi amano e rispettano gli animali mentre i brachicefali, notoriamente più rozzi e materialisti, pensano solo a mangiarli.

i bar e altri locali pubblici, per rendersi conto che malgrado la nuova definizione, il trofeo continua ad assolvere funzioni simboliche e psicologiche di tutto rispetto. Possiamo interrogare questo oggetto dal punto di vista etnografico, chiedendogli di rivelarci le sue variazioni in rapporto al contesto culturale e sociale. Possiamo invece interrogarlo in una prospettiva antropologica ed esplorare le continuità, le ricorrenze, gli orientamenti generali. Comincerò dalla dimensione etnografica, precisando che i dati cui faccio riferimento sono stati raccolti in tre zone diverse delle Alpi italiane.⁸

Il trofeo come oggetto etnografico

La prima sorpresa, visitando le case dei cacciatori alpini – parlo dei più anziani, visto che gli altri, guadagnati alla causa della caccia/gestione presentano un profilo molto diverso – è la rarità dei trofei di camoscio. Tanto nelle Prealpi venete che nel Trentino o nelle Alpi valdesi del Piemonte, una stessa tendenza sembra in effetti delinearsi: se nelle case dei notabili la presenza di questi resti inanimati è relativamente frequente,⁹ nelle abitazioni più modeste, anche quelle dei cacciatori più rinomati, i trofei sono spesso assenti (e non mi riferisco soltanto alle teste impagliate, la cui imbalsamazione è costosa, ma anche ai semplici crani). Al loro posto troviamo piuttosto delle riproduzioni: statuine di camosci in legno scolpito (acquistate in qualche negozio di souvenirs), trofei miniaturizzati (in peluche, plastica o materiali di altro genere), cartoline a soggetto animale, oleografie di argomento venatorio. Qual è la ragione di questa apparente anomalia? Le spiegazioni locali non mancano. C'è chi insiste sul fatto che per i valligiani il camoscio era principalmente una risorsa alimentare. Conservarne le spoglie, da questo punto di vista, non avrebbe avuto più senso che conservare quelle di una capra. Nelle Alpi venete, quando ho posto la domanda, mi è stato chiesto ironicamente che interesse ci fosse ad attaccare al muro dei «pezzi di carogna». In Piemonte, sullo stesso registro, mi hanno descritto un metodo infallibile per identificare l'origine sociale dei bracconieri: se hanno lasciato sul posto il corpo del camoscio (se cioè non si sono tenuti che la testa) si tratta di cittadini. Se si sono sbarazzati della testa e della carcassa per portare via soltanto la carne, allora abbiamo a che fare con dei valligiani. Un'altra ragione evocata spesso per giustificare questo tendenziale disinteresse per il trofeo riguarda la logica di prelievo: «Quando cacciavamo in battuta», mi diceva un informatore trentino, «l'animale apparteneva a tutti i membri della squadra. Nessuno, in linea di principio, avrebbe potuto reclamarne il trofeo,

⁸ Si tratta delle Alpi venete (con particolare riferimento alle Prealpi bellunesi), delle Alpi piemontesi (Val Chisone e val Germanasca), e delle Alpi trentine.

⁹ Ma anche tra i guardiacaccia e gli accompagnatori più o meno professionali, per ragioni di emulazione, oltre che commerciali, che non ho la possibilità di dettagliare in questa sede.

e ancor meno degli altri l'autore del tiro, dato che i veri protagonisti di questo tipo di caccia erano cani e battitori». Oggi, con la proibizione della caccia in battuta per gli ungulati (camoscio, cervo, capriolo...) e la diffusione della carabina con cannocchiale (che permette di sorprendere la vittima da lontano, in campo aperto, senza più alcun bisogno di snidarla e di spingerla verso i cacciatori appostati), il rapporto con l'animale si è individualizzato: il cacciatore può così parlare del «suo» camoscio in tutta legittimità.¹⁰

Per il momento la mia ricerca non permette di confermare le interpretazioni autoctone (molto convincenti nel loro «materialismo»). Numerosi indizi lasciano tuttavia intravedere, a fianco delle spiegazioni pratiche, la pertinenza di una lettura centrata su ragioni più astratte. Perché i valligiani delle Alpi italiane avrebbero (avuto) la tendenza a non conservare i trofei nelle proprie abitazioni? Sul piano psicologico saremmo tentati di rispondere: perché non ne hanno bisogno. La conservazione delle spoglie dell'animale ucciso – ne riparerò più avanti – nasconde in termini più o meno espliciti un tentativo di riparazione, un discorso postumo sull'opportunità della messa a morte. Nella misura in cui la caccia contadina non rinnega, ed anzi rivendica apertamente la motivazione alimentare (che non è certamente l'unica), questa esigenza di sublimazione, di riconciliazione immaginaria diventa meno pressante. In questo senso, potremmo affermare che il cittadino, nel suo divorzio dall'ideologia rurale, è in certo modo costretto a valorizzare il trofeo per dare un senso all'abbattimento. Il contadino, per proteggersi psicologicamente, dispone di altri mezzi: gli stessi, forse, che gli permettono di accedere senza rimorsi alle carni del suo bestiame.¹¹

¹⁰ Inutile precisare che anche l'aumento dei camosci verificatosi nel corso degli ultimi decenni gioca un ruolo notevole: si colleziona, si compara, si sviluppa una sensibilità gestionale a partire dal momento in cui c'è qualcosa da gestire. Ricordiamo inoltre che in passato la maggior parte dei contadini 'economizzava' sulla licenza di caccia: esibire un trofeo nella propria casa, in questo caso, sarebbe stato autolesionistico. Ma vanno anche prese in considerazione alcune ragioni relative al rapporto tra legislazione venatoria e statuto della selvaggina. Nei paesi sottoposti al diritto germanico, in cui l'accesso alla selvaggina è subordinato al possesso della terra, il trofeo è un prodotto del fondo (allo stesso titolo dei frutti e degli ortaggi che vengono esposti ai concorsi agricoli). In virtù di questo fatto, potremmo dire che ha già un proprietario, una destinazione. Nei paesi in cui vige il diritto romano la selvaggina è in vece *res nullius*, il che sottintende un punto di vista diverso sul valore delle bestie selvatiche: la selvaggina non è un bene in sé, lo diventa (se qualcuno la rivendica), in seguito alla sua *occupatio*. Sui rapporti tra diritto di caccia romano e germanico, per una versione sintetica decisamente istruttiva, si vedano in particolare la voce 'Caccia' del *Digesto* e A. Di Berenger (1859-1863).

¹¹ L'uccisione degli animali domestici (buoi, pecore, capre ecc. che in numerose regioni europee hanno condiviso per lungo tempo lo stesso tetto con il loro padrone), costituisce un evento critico che, per essere superato, richiede una protezione psicologica adeguata (un sistema di atteggiamenti, di ruoli, di discorsi istituzionalizzati destinati a legittimare la separazione ineluttabile. Sul tema v. J.-L. DURAND, 1986 o Y. VERDIER, 1979). In ambito rurale, l'argomento utilitarista che rende moralmente abbattibili questi «vicini» del contadino sembra altrettanto efficace, e a maggior ragione, nel caso della selvaggina. Nel corso delle mie inchieste nelle Alpi italiane mi sono spesso imbattuto

Le bestie selvatiche? Che restino fuori

Ma questa resistenza ad ospitare tra le mura domestiche i resti mummificati di un erbivoro selvatico suggerisce anche altre riflessioni. Quando ci accostiamo al mondo tradizionale è opportuno non perdere di vista il sostrato religioso che impregna le mentalità e informa l'esperienza quotidiana (constatazione ovvia, questa, che gli studi di antropologia della caccia tendono un po' a trascurare). Ora, sul piano dell'ortodossia religiosa, è lecito supporre che il fatto di accogliere in casa queste specie di «reliquie pagane», questi antagonisti del crocifisso e dell'olivo benedetto, possa suscitare qualche perplessità.¹² Virtù cristiana e passione per la caccia, si sa, non sono molto compatibili. Questo è il messaggio dei cacciatori toscani che salutano l'abbattimento del cinghiale al grido di «Vivamaria» (F. Nobile, 1979), denunciando così, in una sorta di antifrasi, i pericoli spirituali associati all'esperienza venatoria. È quanto ci insegna il folklore alpino, con le sue storie di camosci demoniaci che si impossessano del cacciatore che diserta l'orizzonte domestico (A. Nardo Cibeles, M. Savi Lopez). È la lezione che ci impartiscono i cervi di sant'Eustachio e di sant'Uberto, con la croce redentrica che sovrasta le corna.

Anche sul piano strettamente simbolico la presenza di bestie imbalsamate all'interno della casa può porre qualche problema: per degli uomini che passano le loro giornate nei campi, costantemente alle prese con la natura incalzante, introdurre delle porzioni di selvaggina rinsecchita è come aprire le porte a un emissario del mondo naturale confondendo così i limiti tra domestico e selvatico.¹³ Se il camoscio vuole entrare lo faccia pure. Ma a pezzettini, sotto forma di attaccapanni, di manico di coltello, di bottone o di pennacchio.¹⁴ Lo si accetta, ma dopo averlo debitamente trasformato.

negli estremi di una filosofia della messa a morte incentrata sul principio del "*mors tua vita mea*". «È naturale, è la legge del più forte», osserva qualcuno: «Il pesce grande mangia il pesce più piccolo». Oppure «Perché dovremmo impietosirci per delle bestie selvatiche quando dobbiamo misurarci ogni giorno – il che è ben più penoso – con la soppressione dei nostri animali domestici?» (DALLA BERNARDINA, 1988, 1991).

¹² Molto eloquenti, a questo proposito, le riflessioni di Hannelore Zug Tucci sull'ostilità cristiana verso la caccia e cfr. H. ZUG TUCCI, *La caccia da bene comune a privilegio*, in «Annali della Storia d'Italia», vol. 6, Torino, Einaudi, 1983.

¹³ Questa esigenza di messa in ordine simbolica, come ci insegnano gli storici, non è un'esclusiva delle società esotiche. «D'altra parte», scrive ad esempio Keith Thomas a proposito dei contadini dell'Inghilterra preindustriale, «Sembra proprio che la ragione per cui numerosi eventi naturali erano considerati come di cattivo auspicio, fosse che sembravano sconvolgere le categorie di 'selvatico' e di 'domestico' attorno alle quali gravitava una parte tanto cospicua del pensiero popolare. Era sempre inquietante vedere delle creature selvatiche sconfinare sul dominio degli uomini [...]» (1985, p. 99) mia trad. dalla versione francese.

¹⁴ Il *Bart*, come lo chiamano in Germania, ricavato da un ciuffo di peli dorsali.

A vittima collettiva reliquiario collettivo

La tendenza del contadino a conservare questi frammenti di bestia selvatica lontano dal focolare domestico sembra suffragata da almeno un paio di fatti. Il primo, evidente, è che la destinazione ‘naturale’ dei trofei è stata per lungo tempo il luogo pubblico, che si tratti di bar, di osterie, di rifugi (come a conferma del principio che una preda collettiva, anche sul piano visivo, va consumata collettivamente). L’altro fatto, più recente, è che i cacciatori di origine paesana che si fanno costruire una casa, tendono a riservarsi una stanza (vicina al garage, chiamata cantina o taverna) in cui ricevere gli amici. È in questa specie di camera di decompressione, situata tra l’interno e l’esterno, tra pubblico e privato, che accatastano i loro trofei.¹⁵

Tutto sembra chiaro, dunque: più aumenta la prossimità con il mondo naturale, più una presa di distanza si rivela necessaria. I notabili, sufficientemente lontani dal lavoro dei campi per non temere incresciose identificazioni, si circondano di carcasse animali (i nobili, del resto, lo hanno sempre fatto);¹⁶ i contadini, professionalmente troppo vicini all’universo animale, sono costretti a rinunciarvi. In casa loro, della bestia, di questo doppio in carne ed ossa di cui è stata occultata ogni traccia corporea, non rimane in definitiva che l’insegna.¹⁷

¹⁵ A questo proposito, per restare sul piano simbolico, non va dimenticato che se l’interno della casa è convenzionalmente il regno della donna, è del tutto comprensibile che queste insegne maschili siano confinate in uno spazio liminale.

¹⁶ Sui rapporti tra regalità, diritto di caccia e selvaticità si veda, tra gli altri, R. MARIENSTRAS, 1981.

¹⁷ Che dire allora, mi è stato fatto notare, delle teste di cinghiale che si ritrovano nelle case provenzali? Se la mia ipotesi è fondata (se è vero che i contadini della campagne mediterranee, prima degli sconvolgimenti degli ultimi decenni, non avevano l’abitudine di tenere i trofei a casa propria), queste teste impagliate dovrebbero costituire un fatto relativamente recente (un prestito aristocratico da un lato, un fenomeno di folklorizzazione, genere “santons de Provence”, dall’altro). Più ‘arcaica’ sembra invece l’usanza che ho personalmente osservato in alcuni villaggi provenzali (Ansouis e Jouques tra gli altri), di inchiodare a un portone le zampe dei cinghiali abbattuti dalla squadra locale – il che, sia detto per inciso, sembra rispettare il principio del rapporto tra trofeo e spazio pubblico che ho appena segnalato. Se ci spostiamo in Corsica, dove la penetrazione dell’ideologia venatoria ufficiale non segue gli stessi ritmi che in Provenza, l’assenza di trofei balza agli occhi. Nella region del Nebbio, in cui ho condotto una ricerca alcuni anni fa, non ho visto qualche testa impagliata che nei ristoranti. «A Lumiu in Balagna», mi diceva Jean-Luc Alberti, un ricercatore corso che svolge la propria indagine in questa zona, «il trofeo di caccia non esiste. Uno soltanto, una testa di cinghiale, troneggia sul muro centrale del bar, sede dell’Associazione dei cacciatori locale, ma da meno di cinque anni». Un’altra ricercatrice corsa, Félicienne Ricciardi, mi ha confermato di non aver mai visto trofei di caccia in un’altra parte dell’Isola: la valle del Taravo. È lecito supporre – ma non si tratta per il momento che di una pista da esplorare – che questa situazione sia stata piuttosto corrente tra i contadini mediterranei nel loro complesso (credo del resto che anche tra i ‘nordici’ sarebbe il caso di esaminare il fenomeno un po’ più attentamente).

I drammi dell'aia

Il principio che ho appena enunciato sembra abbastanza plausibile, per non dire logico e prevedibile. Purtroppo, devo rendere conto di un certo numero di fatti che tendono ad invalidarlo.

Nella casa del paesano alpino, in effetti, anche lì dove i crani dei grandi ungulati mancano del tutto, è facile imbattersi in un altro genere di esemplari naturalizzati. Gli animali, dunque, non sono completamente assenti da questo orizzonte (ma a partire da quando le cose stanno così?). Il repertorio di questo insieme zoologico è facile da circoscrivere. È composto da uccelli colorati, in particolare la ghiandaia, il picchio rosso, il picchio verde, l'upupa, talvolta anche fringuelli e cardellini. A fianco dello scoiattolo, associato a pigne e nocciole, troviamo i «nocivi» da pelliccia: martora, faina, donnola e volpe. Anche i piccoli rapaci, sia diurni che notturni, sono ben rappresentati. Relativamente comuni sono i soggetti albinati, delle specie più eterogenee, ma anche gli animali insoliti, rari, catturati per caso nella regione (palmipedi, trampolieri, talvolta anche uccelli esotici). Se il fagiano di monte (*tetrao tetrix*) e il gallo cedrone (*tetrao urogallus*) sono a volte presenti (ma mi piacerebbe poter datare l'origine di questa usanza), il resto della selvaggina compare ben poco.

Come giustificare queste preferenze che, in ragione della loro coerenza e del loro ricorrere, posseggono i tratti di una scelta collettiva? In attesa di approfondire le motivazioni indigene limitiamoci a interrogare questo materiale dall'esterno. Quali sono i criteri oggettivi, immediatamente visibili, che presiedono alla decisione di naturalizzare delle specie scartandone altre?

Il dato più evidente è che si impagliano gli animali che non vengono mangiati.¹⁸ Si tratta di animali relativamente piccoli la cui somiglianza con l'uomo è piuttosto remota (somiglianza che è invece ben più pronunciata tra i grandi erbivori, come hanno messo in risalto gli specialisti del sacrificio animale (Burkert 1981, pp. 33-34, per esempio). Nella scelta del picchio o della ghiandaia vediamo all'opera motivazioni estetiche, le stesse, forse, che spingono la gente di campagna a decorare l'interno delle case con piume di pavone, ventagli sgargianti, conchiglie di madreperla e vetri di murano. Lo stesso può dirsi per gli albinati, salvati dall'oblio in ragione della loro rarità e del loro carattere tendenzialmente mostruoso (si conserva quel che è eccentrico, quel che meraviglia tanto per la sua piccolezza che per la sua rarità, per la sua grazia che per

¹⁸ Qualche frammento di intervista con Mauro Dal Pont, un cacciatore della provincia di Belluno, potrà aiutarci nella comprensione di questo fenomeno. «Quando si parla di trofei, bisogna dire subito che... cosa si conserva dell'animale? Le corna. E perché? Perché come diceva un mio amico, con le corna non si fa brodo, perché se si potessero mangiare, non ci sarebbero collezioni di corna [...]. E non costano niente. L'uccello, invece, se lo faccio impagliare ho qualche problema per mangiarlo. Dunque gli uccelli... si vedono dei rapaci. Perché? Perché il rapace non si mangia. [...]. Per il fagiano di monte, per esempio, quelli che mettevano le piume sul cappello, che mettevano la coda ecc. Conservavano soltanto la coda. Perché in ogni caso con la piuma...».

la sua bruttezza, in base a criteri per certi versi affini alla sensibilità barocca). Per i nocivi le cose si complicano. Da un lato possiamo avanzare l'ipotesi che la loro conservazione sia legata anche in questo caso a valutazioni di ordine estetico. L'imbalsamazione ricicla e recupera, captando il fascino proverbiale della civetta, lo sguardo ipnotico del gufo, la potenza minacciosa degli artigli e del becco del falco. Ecco come ricavare vantaggi estetici a partire da carcasse altrimenti inutilizzabili. Ecco come ottenere del bello a partire dall'inutile. Questo stesso criterio può giustificare la naturalizzazione degli animali da pelliccia, che si tratti della donnola, con le sue forme minute, della martora, dal corpo contorto e allungato come quello di un serpente, o della volpe, la cui presenza nelle abitazioni è tuttavia più rara. Potremmo anche supporre che questi animali beneficino di uno statuto particolare in virtù della loro pelliccia molto pregiata. Da questo punto di vista, la loro presenza nelle case sarebbe legittimata dal loro valore commerciale: non si ospitano dei mammiferi qualsiasi, ci si limita ad esporre i più ricercati, quelli concupiti dai mercanti e destinati ai pellicciai della città (non dimentichiamo che una pelle di martora, fino a non molti anni fa, valeva quanto un mese di salario). Anziché ridurre la distanza dal mondo animale, paradossalmente, circondarsi di questo genere di soprammobili permetterebbe in qualche modo di aumentarle (di situarsi dalla parte di chi non ha bisogno di vendere, di chi possiede dei beni pregiati).

E tuttavia, se procediamo nell'analisi e ci interroghiamo sulla posa in cui queste bestie vengono immortalate, vediamo delinearsi altre motivazioni. L'arte del tassidermista enfatizza la loro ferocia. La posizione privilegiata è quella del predatore in azione. Negli allestimenti più espliciti la volpe stringe tra le mascelle un leprotto appena sottratto alla comunità dei cacciatori. Lo scoiattolo addenta una noce; la faina una gallina, il tasso una pannocchia di granturco. Si direbbe che tutti questi «nocivi», in fin dei conti, siano stati ritratti nell'azione stessa che ha reso legittima la loro eliminazione. In questo senso ogni nocivo impagliato riassume la storia di una minaccia allo spazio domestico, di un confronto da pari a pari (i confronti venatori sono sempre egualitari, come cerco di dimostare altrove¹⁹), e di una vittoria meritata. Fissando per sempre il colpevole a fianco delle prove del delitto, l'imbalsamazione perennizza questo insieme.

Il diritto di comparare

Come in un film giallo, anche qui le condizioni di trattamento del cadavere ci informano sullo statuto sociale e sull'origine degli assassini. Non c'è dunque ragione per ridurre questa differenza di atteggiamenti a un conflitto tra

¹⁹ Cfr. S. DALLA BERNARDINA, *L'utopie de la nature. Chasseurs, écologistes, touristes*, Paris, Imago, 1996.

«veri cacciatori» (quelli che onorano il corpo della vittima) e ‘macellai’. Ogni attore ha delle motivazioni culturali che vanno chiarite.²⁰ Perché conservare con cura la carcassa di un antagonista del bestiame? – si domanda il contadino. Meglio inchiodare i suoi resti alle porte dei fienili nel ruolo di spauracchi. Meglio ricavarne dei «cippi» simbolici per tenere i selvatici (e la selvaticità) alla debita distanza (visto che è essenzialmente la dimensione domestica, non abbiamo paura dei truismi, che sta al centro delle preoccupazioni rurali). Come non conservare le tracce dell’incontro fortuito con un così nobile antagonista, questa ipostasi della natura incontaminata – si domandano i collezionisti di trofei – tantopiù che la carne di questa creatura ammirevole non ci interessa affatto? Da questo punto di vista, assenza o presenza del trofeo sembrano testimoniare di due etiche divergenti: quella del cittadino, che alla stregua dei nobili (di cui mutua la logica) ‘adora’ le bestie selvatiche; quella del contadino che caccia queste stesse bestie nel doppio senso della parola (da un lato preleva, dall’altro respinge, scaccia). Abbiamo visto come a questa differenza di atteggiamento corrisponda un divario estetico non meno marcato: da un lato una poetica del sublime che enfatizza i momenti ‘eroici’ del ‘dramma venatorio’, dall’altro una poetica campagnola, ‘minimalista’, che si limita a riportare i piccoli drammi del cortile.

Lì dove avremmo immaginato un cacciatore ‘generico’ alle prese con le spoglie della sua vittima, in definitiva, lo sguardo etnografico rivela una pluralità di soggetti storici animati da motivazioni diverse. L’estetica dei trofei, la loro distribuzione nello spazio sociale e geografico, ci insegnano che le cose cambiano a seconda che l’attore sia notevole o bracciante, cittadino o rurale. Tutto questo è molto istruttivo. Ma ci basta? L’operazione opposta, che consiste nell’interrogare la fenomenologia del trofeo a partire dalle numerose continuità sarebbe dunque illegittima? In altre parole: comparare per differenziare è necessariamente più ‘scientifico’ che comparare per cogliere delle somiglianze? Potrei rispondere con una provocazione, chiedendo cosa resta dell’antropologia quando, privata del diritto alla comparazione, ci propina

²⁰ Non dimentichiamo che la filosofia della caccia come ‘raccolto’ – un leitmotiv (apologetico) immancabile nei manuali contemporanei, ripreso talvolta con un entusiasmo un po’ acritico dagli etnologi che si occupano di questo argomento – non ha il monopolio della razionalità. Nei miei studi “L’invention du chasseur écologiste...” (1989) (v. in particolare il paragrafo “Ramasseurs de chamois”: 131), “Hédonistes et ascètes...” (1988) e “La disparition du gibier comme métaphore de l’apocalypse” (1988) (per la versione italiana v. *Il miraggio animale* nell’edizione del 1988), ho cercato di dimostrare che l’atteggiamento da ‘macellaio’ attribuito al cacciatore mediterraneo corrisponde a una scelta culturale del tutto coerente. In queste ricerche, a fianco del principio relativamente ben noto della caccia come ‘raccolto’ segnalavo l’esistenza di una logica più vicina alla caccia come ‘raccolta’, insistendo sulle ragioni ideologiche e funzionali che giustificano questa opzione, (nessun investimento, né progettazioni di sorta, dunque, ma semplice accaparramento occasionale). Ho ripreso questo tema in “Pour une ethnologie des frontières en milieu alpin” (1944). Quel che importa sottolineare qui, è la coesistenza di due logiche divergenti, e non di una logica da un lato e di una “illogica” (di un’incontinenza pulsionale del genere “alle origini del processo civilizzatore”) dall’altro. Di qui la constatazione seguente: perché ci si dovrebbe circondare di carcasse naturalizzate lì dove gli animali selvatici sono considerati un ‘disvalore’?

lo stesso discorso della storiografia evenemenziale.²¹ Cercherò piuttosto di mostrare come il ricorso a un approccio fenomenologico che ponga (momentaneamente) tra parentesi la specificità dei contesti storici, permetta di rinvenire delle somiglianze significative proprio dove i soggetti culturali pretendono di fondare la loro diversità.

Eufemizzare la violenza non significa eliminarla

È il cacciatore stesso, a dire il vero, che ci invita a compararlo al suo antenato preistorico. Nella sua duplice strategia per giustificare una passione di giorno in giorno più criticata, se da un lato si presenta come un tecnico dell'ambiente (v. Fabiani, 1988), dall'altro non esita a dipingersi nel ruolo di un 'druido' che, nella ieraticità dei suoi gesti, rinnova il legame con un passato in cui i cacciatori 'rispettavano le loro prede'. Nei due casi, il risultato è lo stesso: che la caccia sia 'scienza' oppure 'religione' (la metafora militare, oggi, non è più di gran moda), il cacciatore ne esce *moralmente assolto*. In un contesto saturato dal discorso scientifico o religioso la violenza dell'atto predatorio si riduce a un dato *non pertinente*. Che sia uno specimen da laboratorio oppure una reliquia, il trofeo ci informa sulla fondatezza dell'azione che lo ha 'prodotto'.

Potremmo obiettare al cacciatore che la continuità di questi 'culti' è ben lungi dall'essere garantita. Persino in paesi come l'Austria, che tenderemmo a considerare la culla, insieme ad altri paesi nordici, di questo insieme rituale, la conservazione metodica dei trofei è un fenomeno relativamente recente e preso in prestito al mondo aristocratico: «L'usanza di una collezione regolare di trofei da parte del loro titolare», possiamo leggere in un manuale austriaco «non comincia che intorno alla metà del secolo scorso – fenomeno cui ha contribuito, alla stregua di altre usanze, l'istinto imitativo che spingeva l'uomo modesto dell'epoca, il neo-cacciatore borghese, a fare come i grandi che decoravano i muri dei loro castelli con i trofei di caccia (p. 100). [...] Il giudizio di valore che esprimiamo oggi sul trofeo trae la propria origine da varie cause. È certo che nella loro forma e maniera attuali i trofei sono recenti. Se ne trovano pochi nel Medioevo perché fino all'età barocca non si abbattevano molto volentieri che i *Bastbirsche* facili da catturare (*Alla faccia della caccia-raccolta dei paesi nordici, sia detto per inciso*). Di conseguenza, nella maggior parte dei casi, non si conservavano i trofei che quando erano manifestamente possenti o mostruosi. La raccolta di trofei, stando alla letteratura europea dell'epoca, sembra non essersi diffusa che dopo il 1700. Ma anche lì, soltanto in maniera sporadica» (Engelbert Hager, Karl Kislinger, *Jägerbrauch*, 1981, pp. 99-100) (nostra trad.).

²¹ Mi sembra del resto che la specificità della disciplina risieda ben più nel suo tesoro di esempi esotici da confrontare con i nostri che nel metodo induttivo o nella conclamata "Osservazione partecipante".

Ecco un classico esempio di invenzione della tradizione, potremmo concludere. Ma seguiamo il nostro druido moderno nel suo desiderio di essere paragonato a un cacciatore primitivo e vediamo dove il suo abbinamento ci porta. L'obbiettivo di questo paragone, beninteso, è di attribuire al praticante attuale quella stessa *pietas*, quella stessa riconoscenza affettuosa che il cacciatore primitivo riservava ai propri «partners» animali. Chi però esamini la letteratura consacrata al cacciatore-raccoglitore con attenzione, si renderà facilmente conto che le condotte di quest'ultimo sono meno univoche, e soprattutto meno «empatiche» di quanto comunemente si creda. L'insieme rituale che Karl Meuli ha battezzato “commedia dell'innocenza” è comunemente interpretato come una riparazione simbolica che fa seguito ad una soppressione reale, dolorosa ma inevitabile. Ora, considerando questo rituale nei dettagli, appare invece evidente che a fianco delle pratiche espiatorie il cacciatore trova anche il tempo per esercitare sul corpo della vittima tutta una serie di gesti ben poco umanitari. È il caso degli Ostiaki, riportato da Frazer, i quali «[...] riempiono di paglia la pelle dell'animale, e dopo aver celebrato la loro vittoria con canti di scherno, sputano sulla pelle e prendendola a calci la mettono dritta sulle gambe posteriori “e per parecchio tempo le prodigano tutta la venerazione dovuta a un nume tutelare”» (1922) 1976, p. 804.

Distruzione da un lato, riparazione dall'altro. Questa stessa ambiguità è segnalata da Walter Burkert a proposito dei “rituali di castrazione”: «Un altro ritmo di annientamento e di riparazione può derivare dalla accentuazione sessuale di lotta e uccisione. Nella lotta umana intraspecifica la furia distruttrice, acuita da gelosia sessuale, punta alla virilità dell'avversario: la persona uccisa viene nel contempo castrata. In guerra questo fatto si è continuamente presentato fino ai giorni nostri; un elemento primitivo dell'istinto di lotta sembra qui esplodere. Esso può trasmettersi senz'altro alla 'lotta' del cacciatore con l'animale preda [una nota, qui ricorda che nel sacrificio dell'elefante, tra i Pigmei, l'ablazione e il sotterramento del membro riveste un ruolo molto importante]. Gli organi sessuali maschili dei mammiferi sono senz'altro perspicui nel loro significato: stimolano l'aggressività. Nel tagliare e nel distribuire la preda, a essi viene riservato un trattamento particolare. Certo è che i riti di castrazione giocano un ruolo importante nel sacrificio. Essi rimangono comunque nella sfera dell'‘indicibile’, dell'*arretton*, al punto che solo in casi eccezionali e per pura combinazione ne abbiamo notizia. Da una crudele battuta di Marziale apprendiamo che il capro sacrificato a Dioniso, al momento del colpo mortale inferto con la lama, viene castrato da un secondo aiutante; la pseudomotivazione fornita, cioè che la carne perderebbe in tal modo il puzzo di becco, e diventerebbe commestibile, dimostra che si procedeva in questo modo per ogni sacrificio di capro sia per Dioniso che per Afrodite» (1981, pp. 63-64).²²

²² Questo sfruttamento ambivalente dei resti del vinto è ancora più manifesto quando concerne

Questi atteggiamenti, nella loro ambiguità, si prestano a numerose letture. È possibile scorgervi motivazioni magico-religiose, tecniche, funzionali.²³ Ma a fianco di tutto ciò, se ripensiamo questo fenomeno alla luce dei numerosi studi consacrati al rapporto tra violenza e istituzioni (Foucault, Girard, Dunning e Elias e molti altri), abbiamo il diritto di interpretare questa manipolazione irriverente del corpo della vittima come un *momento socialmente deputato* all'estrinsecazione delle pulsioni aggressive. Da un lato, insomma, ci si discolpa, dall'altro si rincara la dose. Ci si scusa con il defunto, lo si «idolatra», ma ad essere celebrata sul corpo dell'Altro, secondo Frazer, è innanzitutto una vittoria. Si castra la vittima, ma a ragion veduta. Le ragioni cambiano, la tendenza a castrare, invece, permane.²⁴

Il trofeo come restituzione

Meglio ripeterlo: non sto suggerendo l'esistenza di una continuità storica a dir poco congetturale tra le abitudini del cacciatore di Çatal Hüyük e quelle del cacciatore contemporaneo (la letteratura etnologica, del resto, lascia chiaramente intendere che avremmo qualche problema nel situare l'epicentro di questo interesse per le reliquie animali in un'area del globo piuttosto che in un'altra²⁵). Mi limito a spingere fino alle estreme conseguenze il paragone anacronistico che il cacciatore contemporaneo ci invita ad effettuare. Esistono somiglianze significative, nel modo di trattare le spoglie della selvaggina, tra i

una vittima umana (inutile insistere, qui, sull'equivalenza fantasmatica tra caccia e guerra ampiamente analizzata da Burkert e altri). Vinigi Grottanelli, nei suoi *Principi di Etnologia*, offre un vasto panorama di impieghi postumi del nemico vigenti in numerose società pre-moderne. «Crani e teste mumificate» egli scrive, «sono i trofei bellici e magici più diffusi e noti. Gli Indios della Colombia solevano in passato conservare l'intera pelle dei nemici abbattuti, mentre vari popoli cuscitici dell'Africa nord-orientale, Galla, Afar e Somali settentrionali, fanno o facevano lo stesso con gli organi genitali, recisi dal morto (o talvolta dall'avversario morente o solo ferito), e quindi affumicati e conservati come prova di bravura guerriera. Gli Sciti, stando a Erodoto, solevano scuoiare le mani destre dei nemici uccisi, facendosene coperchi per le loro farette. I Kyiga, tribù bantu a sud del Ruvenzori, usavano mozzare un dito a ogni nemico ucciso come segno dell'impresa compiuta; e usanza analoga avevano gli Cheyenne del Montana. I Guarani conservano le ossa lunghe dei nemici per farsene pipe, e i loro denti per comporre collane» (1980, pp. 296, 297).

²³ Potremmo anche vedere nella violenza che essi prevedono – una violenza programmata, dunque 'cerimoniale' – un discorso collettivo sulla fondatezza dell'abbattimento (si inferirebbe sulla vittima per mostrare la sua 'cosità', per provare che essa è effettivamente 'operabile'). È l'idea che ho cercato di sviluppare in "Una persona diversa dalle altre", v. *infra*.

²⁴ La caccia come ultimo ambito in cui è ancora possibile castrare qualcuno, non fosse che per interposto animale. Per una lettura decisamente diversa ma, penso, non incompatibile, della castrazione della preda nell'Occidente moderno, rinvio al bell'articolo di CLAUDINE FABRE-VASSAS, *Le partage du férum. Un rite de chasse au sanglier*, in «Etudes Rurales, La chasse et la cueillette aujourd'hui» (Ch. Bromberger et G. Lenclud éd.), n. 87-88 juin-déc. 1982.

²⁵ Niente di strettamente 'indo-europeo', in altre parole. Gli esempi africani, quanto all'interesse dei cacciatori autoctoni per i crani dei grossi mammiferi, proliferano.

protagonisti della «commedia dell'innocenza» e i praticanti attuali? La stampa specializzata lo conferma: anche il cacciatore contemporaneo rispetta il morto, partecipa al lutto, si pente e «ripara». Se «i giovani, con il loro razionalismo materialistico [...] getteranno appena uno sguardo distratto sulla preda», leggiamo in un vecchio numero della rivista *Diana* (Il Passator Cortese, “Dopo lo sparo”, n. 1 genn., 1964, pp. 17-18), «quelli del mondo classico, tradizionale, romantico della caccia faranno invece ben altro; saranno atti cari a Guido Gozzano, piccoli atti di amore verso la preda e la natura: faranno la toilette al selvatico raccolto. Si ricompongono le penne con una lieve carezza, mentre l'occhio vaga con compiacimento sulla livrea del volatile; lo sperone del fagiano, le copritrici alari ed il ferro di cavallo della starna, la prima remigante della beccaccia, il ricciolo del germano saranno l'oggetto di attenti, meticolosi studi, per stabilire l'età, il sesso o quanto altro del selvatico». Una volta a casa, dopo una traslazione prudente e discreta («vincerà la vanità o il desiderio di ben conservarlo?»), il selvatico, conservato nella cacciatora «sarà tolto con religione (*sic*), ricomposto e disciolto dalla rigidità cadaverica, nuovamente carezzato e deposto sul tavolo in cucina».²⁶

Sobrio e intimo, questo atteggiamento compassionevole prende toni più epici quando il cacciatore contemporaneo, in una sorta di contrazione storica, agisce in tandem con gli antenati. È il caso del 'safariista', circondato dal personale indigeno, che assiste commosso alle esequie della sua preda «Mentre l'elefante agonizzava», scrive il cacciatore Andrea Tomiolo (rivelando una certa predilezione per il sincretismo culturale), «Belli [il *professional hunter*, come viene definito all'inizio del racconto] e i due tracciatori hanno intonato un'antica nenia somala per accompagnare l'anima di *M'rodi* nel valhalla dei giganti della boscaglia. È stato un canto commovente, reso ancora più tragico dal rantolo della bestia nel grande silenzio della boscaglia. Presi da questa situazione incantata, anche noi siamo rimasti in muta contemplazione dell'animale morente» (“A caccia di elefanti nell'Oltre Giuba”, in *Diana*, 15 marzo 1962, p. 25).

La cerimonia funebre, come insegna la letteratura antropologica (Da A. Van Gennep a L.-V. Thomas), permette di “far passare il morto”. Qui l'operazione riesce talmente bene che qualche istante più tardi il cordoglio dei cacciatori si è già trasformato in tripudio: «Al termine di detta operazione e dopo il risultato della pesatura» continua Tomiolo riprendendo un cliché inevitabile in questo genere di letteratura, «una grande felicità ci ha pervaso. Infatti, come speravamo, è stato un meraviglioso trofeo: sessantadue chili di avorio» (*ibid.*). Il trofeo, mediante un gioco metonimico, prende il posto del cadavere: la nobiltà imputrescibile dell'avorio riscatta e cancella la carcassa mutilata. Sotto il segno della bellezza, in un mondo ridotto alla semplice di-

²⁶ «Allora finalmente sarai creduto» gli fa eco un altro articolo sulle pagine della stessa rivista (1964, n. 4, p. 11) «quando affermi che ci tieni unicamente alla sua bellezza e non al suo salmì».

menzione estetica, uomo e natura si riconciliano: «Mentre i Somali caricavano sulla “Land Rover” le *belle zanne*, abbiamo rivolto un ultimo sguardo all’orizzonte di questa *meravigliosa* boscaglia» (*ibid.*, sono io che sottolineo).

Il trofeo è un processo

Considerato sotto questa luce, in definitiva, il trofeo sembra costituire un espediente (parallelo alla contemplazione e alla riparazione postuma), che permette ai superstiti di “far morire il defunto”, come direbbe Ernesto De Martino (1975). Piuttosto che come oggetto simbolico, dovremmo dunque considerarlo come il punto di arrivo di un processo: non si conquista un trofeo, si ‘trofeizza’ una vittima. Questo impiego dei resti del morto, che passa attraverso la loro neutralizzazione preliminare, ricorda in qualche modo i trattamenti ‘oblativi’ del cadavere compendati da Louis-Vincent Thomas nella formula: «Dietro tutti questi comportamenti si delinea un’esigenza universale: padroneggiare la putrefazione in cammino allo scopo di *stabilizzare l’essere del defunto in un resto immutabile e puro*. A questo stadio, la morte è superata, recuperata sotto una forma positiva che sigla la riconciliazione della comunità con il defunto. Mummia, ceneri, ossa sono in effetti dei sostituti indistruttibili, simboli d’immortalità che negano l’annientamento della morte» (1985, pp. 187-188).

Il rapporto con il trofeo come riconciliazione, come negazione della morte: è appunto l’impressione che evocano quelle foto di fine battuta in cui caprioli e cinghiali sono rimessi in piedi – con una pietra sotto la pancia o in qualche altra maniera²⁷ – per sembrare ‘vivi’ al centro del gruppo dei cacciatori (l’effetto, in questo caso, è un po’ quello di assistere a una rimpatriata, alla sfilata degli attori di un dramma teatrale che vengono a salutare, finalmente riconciliati, alla fine della rappresentazione). Una sensazione di questo stesso tipo ce la comunica il giornalista Paolo de Domenico di ritorno dall’Esposizione della caccia di Monaco nel 1963: «Quando all’ufficio stampa della mostra mi consegnarono il “Trophäenschau”, un opuscolo zeppo di numeri e di nomi, dissi candidamente che la cosa non m’interessava affatto. “È molto importante” – mi fece invece notare il collega germanico che me lo porgeva. “Questo opuscolo contiene i nomi dei cacciatori i cui trofei di caccia sono esposti alla mostra. È l’avvenimento più grande per loro”. [...] Notai dopo, in quella ‘galleria’, uomini di ogni età, acconciati con uniformi verdastre, con tipici cappelli piumati colmi di grosse medaglie e distintivi, starsene impalati, come mummificati, davanti a quei teschi e a quelle corna. Erano i proprietari dei trofei. A

²⁷ Ho persino la foto di un cacciatore del basso trentino che ha storpiato le gambe posteriori di un capriolo per riprenderlo in una posizione ‘presentabile’.

tratti, quegli uomini si scuotevano dal loro stato di muta contemplazione, accarezzavano le corna delle loro innocenti vittime, pareva parlassero con quelle bestie» («La mostra della caccia e della foresta di Monaco», in *Diana*, 15 ott. 1963, pp. 37-38).

Il rituale tra riparazione e soperchieria

Potremmo finire su questa constatazione riconciliatrice: il cacciatore contemporaneo, a dispetto del lungo cammino che lo separa dall'uomo primitivo, condivide con quest'ultimo un analogo sentimento di *debito* nei confronti dell'ambiente. Il trofeo, ad un tempo reliquia, perennizzazione di un incontro e valorizzazione postuma, starebbe appunto lì per provarlo. E lo stesso potrebbe dirsi dei rituali (molto spettacolari a nord, più sommari e spesso assenti a sud) (Dalla Bernardina 1988), destinati ad accompagnare l'ultimo viaggio del vinto e ad onorarne le spoglie. D'accordo. Fattostà che nelle società tradizionali, come abbiamo appena visto, questo sentimento di debito nei confronti della preda non è privo di una certa aggressività (Frazer, Burkert, Girard e molti altri lo hanno mostrato chiaramente). Ebbene, perché di questo *pattern* a due facce il cacciatore avrebbe dovuto conservare soltanto il versante misericordioso? Accettare questa versione equivarrebbe a rimuovere un'ampia messe di dati che balzano agli occhi, dati che ci obbligano a riconoscere l'esistenza, a fianco del rimorso, di motivazioni più vicine all'universo di de Sade che a quello di san Francesco. Il trofeo, come suggerivo, è più il resto visibile di un processo che un emblema. La 'trofeizzazione' di un animale è verosimilmente una forma di messa in valore, di sublimazione. Ma è anche una presa di possesso, un atto di sottomissione, una manipolazione irriverente, una mortificazione,²⁸ una reificazione. Trasformare la pelle di una zebra in un abat-jour, le zampe di un camoscio in attaccapanni, le sue corna nell'impugnatura di un cavatappi risponde forse a ragioni pratiche ed estetiche. Ma come non vedervi anche un discorso metaforico sull'assoggettamento dell'animale, questo 'partner' domato, annientato e appunto ridotto allo stato di semplice oggetto?²⁹ La castrazione delle vittime può certo essere interpretata come un gesto tecnico che assicura la commestibilità delle carni (Burkert, nel caso del sacrificio greco, parla esplicitamente di *pretesto*). Possiamo anche pensarla come un gesto 'magico': identificazione con il maschio, appropriazione mimetica delle sue virtù riproduttive.³⁰ Ma può anche essere letta come un gesto aggressivo (ma

²⁸ Doppia vittoria, da questo punto di vista, per il cacciatore tedesco che offre al cervo abbattuto il suo "ultimo boccone".

²⁹ La trasformazione dei resti della vittima umana in soprammobili, purtroppo, è anche una realtà della nostra storia recente.

³⁰ Sull'azione del cacciatore come destituzione cruenta (e sostituzione fantasmatica) del capo

culturale, poiché si svolge in quadro convenzionale, e dunque passibile di analisi antropologica), che consacra e suggella la sconfitta dell'animale (di questo Altro fantasmatico che la letteratura venatoria, nel corso dei secoli, ha spesso presentato sotto forma di nemico) (Dalla Bernardina, 1987, pp. 19-50).

Ci si potrebbe chiedere da dove provenga il materiale che fonda la mia ipotesi, visto che gli attori interrogati sull'argomento non evocano mai ragioni di questo genere. Certo, non dalle loro testimonianze: il discorso 'locale' non contempla che tradizioni, simboli, rituali, passione, astuzia e virilità (specie tra i tecnici venatori che hanno potuto leggere il numero di *Etudes Rurales* dedicato alla caccia e alla raccolta: un lavoro pionieristico che ha notevolmente condizionato le inchieste successive). Ma se ammettiamo che il senso di un discorso collettivo non si riduce ai soli messaggi manifesti (del tipo: "Il cacciatore ama la natura" "la sua più grande soddisfazione è di veder lavorare il cane" e via dicendo), avremmo tutto il diritto di cercare altrove, nei lapsus e negli atti mancati che costellano la pratica, le motivazioni che stentano ad emergere da sole.

Il trofeo come testimonianza di un asservimento

In effetti, gettando uno sguardo panoramico sugli esemplari in vendita nei negozi specializzati, è facile rendersi conto che non esistono soltanto trofei/documento scientifico o trofei/souvenir. Potrei fare l'elenco degli scendiletto in pelle di camoscio, dei tappeti di pelliccia (con o senza cranio) destinati al calpestio quotidiano, dei tavolini da tè con le gambe ricavate da corna di cervo o di koudu.³¹ Ma è in certe soluzioni scenografiche che il trofeo rivela il proprio profilo meno avvincente: quello della testimonianza di un asservimento.³² Ecco ad esempio dei tassi e delle volpi sull'attenti, come umili valletti, che

branco (branco avvertito come una sorta di harem), gli esempi non mancano «Appena puntai il binocolo nel vallone sottostante, vidi subito le capre nella stessa identica posizione di due ore prima. Nel centro, contornato da quattro femmine che gli facevano corona, stava coricata il re del branco. Non si poteva confondere. Le sue corna sopravanzavano di un buon terzo la misura di tutti gli altri maschi. Imbracciata finalmente la carabina lo inquadravi facilmente nella croce del cannocchiale. Controllai il respiro e premetti lo sneller. Avevo appena compiuto tale operazione che il vecchio Sultano si alzò lentamente, una vecchia femmina lo imitò e subito due altri maschi si rizzarono di colpo sulle gambe». F. PESENTI, *La Capra della Sierra*, in «Diana», 30 nov. 1971.

³¹ «Uno dei due ufficiali gli chiese il motivo della fermata. – L'orice. – Non vorrei caricare quei tre quintali di roba, spero. – Ma no, è per il mio tavolino: ha belle corna, non faranno ottanta centimetri?» A. GEREVINI, *Tragicomiche cacce africane*, in «Diana», n. 24, 1965, p. 41.

³² «Lo stupefacente zelo domesticatorio dell'uomo non si spiega dunque altrimenti», scrive Jean Pierre Digard nel suo *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, «che nella ricerca dell'addomesticamento in se stesso e nell'immagine che esso rinvia di un potere sulla vita e sugli esseri» (1990, p. 215). Potremmo dire che il processo di "messa a trofeo", in questa prospettiva, appare in fondo come la forma di addomesticamento più radicale.

porgono servizievoli un posacenero. Oppure dei conigli in livrea da cameriere; merli e tordi impagliati resi ridicoli da un cravattino a farfalla. Si sdrammatizza da un lato, si ridicolizza dall'altro. La lepre è travestita da cacciatore (in ossequio alle famose *adynata* del mondo alla rovescia) (Cocchiara, 1963), mentre la boria del cinghiale viene ridimensionata mettendogli in testa un bel panama alla Maurice Chevalier.³³

«Non è leale», direbbe il soggetto di queste riflessioni, «qui si confondono dei comportamenti marginali, che il vero cacciatore troverebbe aberranti, con le motivazioni scientifiche che ispirano la tassidermia moderna». Devo dedurre che nel corso delle mie ricerche ho incontrato soltanto dei falsi cacciatori? Passo in rassegna le foto che ho scattato durante i miei soggiorni nelle Alpi italiane e in Corsica. Rivedo Riccardo V. (di La Stanga, nelle Alpi venete), che si fa immortalare davanti al bar mentre stringe euforico i testicoli del 'suo' camoscio. Rivedo i cacciatori della Corsica Settentrionale che incitano i loro cani sul cadavere del cinghiale. Ed ecco un'altra sequenza in cui scherzano con gli organi genitali dello stesso animale: qualcuno accosta i testicoli alle proprie orecchie facendone degli orecchini, altri li fanno ballonzolare davanti ai propri (*I am a winner*, possiamo leggere sulla maglietta di un giovane che assiste al trionfo). Coincidenze? Relitti folklorici? Ecco le foto che O.V., un meccanico di Pedavena, vicino a Belluno, ha riportato da un safari cui ha potuto partecipare come invitato. Tre uomini raggianti, in ginocchio, nella posa dei calciatori. Sullo sfondo, la loro Land Rover gremita di crani. «Ma cos'è quella grossa palla che l'uomo nel centro della foto brandisce con aria soddisfatta?». «Quella? Ah niente. Uno scherzo: giusto lo scroto di un bufalo. Ma se l'è voluta, eh, quello lì». Ed ecco, per finire, la sala dei trofei di un dentista feltrino: una bellissima collezione di teste impagliate. «Guardi un po' queste. Provengono tutte dalla stessa riserva. Una bella evoluzione, non è vero?» Un Grizzly intero «Si avvicini e mi passi l'apparecchio, vi immortalato tutti e due», dei kudu «Gli stessi di Hemingway...». E per terra: un portaombrelli ricavato dalla zampa di un pachiderma. Su un tavolino, a fianco di una coda di elefante

³³ Su questo genere di motivazioni poco dignitose le testimonianze dirette scarseggiano (si tratta del resto delle stesse difficoltà incontrate da Burkert a proposito dei rituali di castrazione. V. *infra*). Ma basta cercare nel nostro passato recente – che potremmo definire pre-ecologista, come si parla di mentalità pre-moderna, pre-industriale e via dicendo – per incorrere in tutta una serie di indizi piuttosto eloquenti. I cacciatori degli inizi del nostro secolo, ad esempio, avevano l'abitudine di doppiare la naturalizzazione dei rapaci con degli epitaffi che la dicevano lunga sui sentimenti di abbassamento, di punizione, di deposizione, che accompagnavano questa pratica. Nel poema "Ad un Aquilotto imbalsamato" leggiamo ad esempio: [...] O grifagno signor che l'ampie penne / stendi in angusta sala di museo come già, di fra i nemi, all'apogeo / d'un volo sugli abissi, ampio e solenne [...] / tu non sei di tua forza che l'emblema / muto e intemuto innanzi a cui lo stuolo de' curiosi transita e non trema / o signor d'ogni rupe e d'ogni volo!. [...] Ahi! come tutto, anche il tuo vasto orgoglio / conobbe l'onta del fatale schermo: / era tua reggia un culmine superno, un breve arido tufo ora è il tuo soglio [...]. G. PINELLI, in «Diana», 15 sept. 1915 (vedi anche L. VENTURINI, *Per un'Aquila imbalsamata in un Museo*, in «Diana», nov. 1915).

trasformata in scacciamosche, una scatola cilindrica. «Che cos'è»? «Lo scroto di un bufalo. Il bufalo, sa, è una bestia che non dimentica».

Il trofeo come significante

Gesti tecnici? Prove della vitalità di un simbomismo millenario? Pretesti per delle vittorie fantasmatiche? Negare la lunga durata di questi fenomeni, dunque la ricchezza delle loro implicazioni culturali, sarebbe tanto assurdo quanto misconoscere la violenza che impregna l'esperienza venatoria. Inutile, dunque, cercare una spiegazione unitaria, che sia in un paradigma simblico centrato sull'opposizione domestico/selvatico o in un modello di taglio girardiano.³⁴ Meglio invece riflettere sulle proprietà 'linguistiche' del trofeo, ovvero sulle sue sorprendenti capacità di significare. Come l'oggetto transizionale di Melanie Klein e Ernest Gombrich (Fornari, 1976, Gombrich, 1967), il trofeo è in fondo un *giocattolo* di cui il cacciatore si serve per esprimere i contenuti più vari e contraddittori. Permette ad esempio di dire all'animale che lo si ama, che non è affatto morto, oppure, al contrario, di umiliarlo e di comunicargli la sua sconfitta in senso letterale: «Tu non sei che una cosa ed ecco cosa faccio dei tuoi ornamenti».

Dobbiamo credere agli attori?

Ma nella misura in cui il trofeo è in fondo una *modalità del discorso del cacciatore*, mi piacerebbe concludere richiamando l'attenzione sulle implicazioni pragmatiche di questo discorso. Il che, in qualche modo, equivale ad interrogarsi sullo statuto della testimonianza antropologica e, indirettamente, sulla natura dello sguardo chiamato ad interpretarla.

C'è chi, per scelta metodologica, prende le dichiarazioni degli attori alla lettera, come altrettante informazioni oggettive sulle motivazioni del gruppo esaminato. Nel corso degli anni questo approccio ha dato luogo a una serie di studi, spesso pregevoli, destinati a ricostituire il 'vissuto', l' 'identità' ed altri aspetti dell'orizzonte indigeno che solo la ricerca sul campo, nella sua concretezza, è in grado di rivelare (il 'campo', più qualche buona lettura preliminare associata a una certa apertura di spirito). Il grande merito di queste ricerche è di aver messo in luce (in modo non sempre consapevole) *la maniera in cui i cacciatori desiderano che la loro attività sia percepita e commentata*. Epurata di ogni elemento conflittuale, la caccia appare allora come un gioco, un idillio, una passione, un confronto leale e generoso. È in questa stessa logica che il trofeo si presenta come una sorta di pegno d'amore abbellito da tutta una serie di risonanze sportive, virili, morali e persino paleontologiche.

³⁴ Apprezzo entrambi quando non pretendono di monopolizzare il campo analitico.

Ma un'altra soluzione, per chi sia disposto ad ammettere che l'etnografia non è l'unico approccio legittimo, consiste nel porsi la domanda: *a cosa serve* presentarci la caccia come una passione, un gioco con l'animale, un *savoir faire*? O per essere più precisi: qual è l'operazione, che il dirottamento dell'attenzione sulla dimensione estetica, ludica o anche utilitaria permette di dissimulare? (perché ovviamente è di 'spostamento', nel senso psicanalitico del termine, che qui si tratta). Ebbene, il discorso del cacciatore, di cui il trofeo non è in fondo che una variante, finisce per *produire* la realtà di cui parla: crea il quadro all'interno del quale l'uccisione della preda (bella, morale e conveniente) diventa infine legittima. La retorica venatoria simula un incontro paritario aprendo uno spazio 'decoBERTiniano' in cui l'animale è coinvolto d'ufficio.

Ognuno è libero di credere alla pertinenza di questa versione, visto che a confermarla sono gli attori stessi. Ma che la competizione sia truccata, che la consegna dei trofei sia in fondo una burla, non è affatto una novità: «Una volta morta», assicura Prometeo alla tartaruga che sta per trasformare in una lira, «canterai deliziosamente» (Burkert, 1984; Vernant, 1974, pp. 177-194). Il guaio è che Prometeo, come tutti sanno, è il patrono degli imbroglioni.

Che pensare allora di questo incontro con gli animali defunti che le associazioni venatorie organizzano, nelle Alpi italiane, almeno una volta all'anno? Riunioni scientifiche? Funerali postmoderni? E perché non entrambe le cose? Mediante l'imbalsamazione il cacciatore 'aggiusta' la propria vittima nel doppio senso della parola: nel senso in cui si 'aggiusta' un paio di pantaloni o una sentenza; ma anche nel senso in cui si dice: «A te, ti aggiusto io». Da un lato il cacciatore ripara, sublima; dall'altro, confortato dalla buona azione, infierisce. Nel corso delle mostre primaverili, queste messe solenni durante le quali, contrito e riconoscente, lo vediamo «piangere il morto», sta manifestamente spiando. In circostanze meno formali, rieccolo approfittare del mondo animale per mimare, tranquillo, i suoi trionfi a buon mercato.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BURKET WALTER, *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, Boringhieri, 1992.
- *Sacrificio-sacrilegio: il trickster* fondatore, in «Studi storici», n. 4 oct.-déc. 1984, pp. 835-845.
- COCCHIARA GIUSEPPE, *Il Mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1981.
- DALLA BERNARDINA SERGIO, *La disparition du gibier comme métaphore de l'apocalypse: un exemple corse*, in *L'Île-Miroir*, Ajaccio, La Marge, 1989.
- *Hédonistes et ascètes. 'Latins' et 'Septentrionaux' à la chasse au chamois dans les Alpes italiennes*, in *Le Monde alpin et rhodanien*, 1^{er} et 2^{ème} trimestre, 1988, *La haute montagne vision et représentations*, pp. 165-185.
- *L'invention du chasseur écologiste: un exemple italien*, *Terrain* 13, oct. 1989.

- *La part des chasseurs ou les rebuts de la famille? Les emplois du gibier dans le Val Germanasca*, in *Gens du Val Germanasca*, Documents d'ethnologie régionale CARE, 1994, pp. 19-346.
- *Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut*, in «L'Homme», n. 120, 1991-XXXI (4), pp. 33-50.
- *Pour qui est le don? La "comédie de l'innocence" dans l'imaginaire cynégétique contemporain*, in «Ethnologie française», IV, 1995.
- *Pour une ethnologie des frontières en milieu alpin*, in «Géographie et Cultures», n. 9, 1994, pp. 57-76.
- *L'utopie de la nature. Chasseurs, Écologistes, Touristes*, Paris, Imago, 1996.
- *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*, Paris, Métailié, 2006.
- DE MARTINO ERNESTO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Boringhieri, 1975.
- DÉTIENNE MARCEL – VERNANT JEAN-PIERRE, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DI BERENGER A., *Dell'antica storia e giurisprudenza forestale italiana*, Treviso e Venezia, Longo, 1859-1863.
- DIGARD JEAN-PIERRE, *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.
- DURAND JEAN-LOUIS, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, Rome, École française de Rome, 1986.
- ECO UMBERTO, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, 1993.
- ELIAS NORBERT, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ELIAS N. – DUNNING E., *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- FABIANI JEAN-LOUIS, *Les prédateurs éclairés. Remarques sur la rhétorique et les pratiques de la gestion rationnelle de la chasse en France*, dans *La Chasse hier et demain*, Chalons-sur-Saône, Atelier CRC, 1988.
- FABRE-VASSAS CLAUDINE, *Le partage du fêrum. Un rite de chasse au sanglier*, in «Études Rurales, La chasse et la cueillette aujourd'hui» (Ch. Bromberger et G. Lenclud éd.), n. 87-88, juin-déc. 1982.
- FORNARI FRANCO (dir.), *Fantasmî, gioco e società*, Milano, Il Saggiatore, 1976.
- FOUCAULT MICHEL, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FRAZER JAMES GEORGE, *Le Rameau d'or*, éd. Abrégée, Paris, Paul Geuthner, 1923.
- GINZBURG CARLO, *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, Flammarion, 1989.
- GIRARD RENÉ, *La Violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972.
- GOMBRICH ERNST H., *A cavallo di un manico di scopa*, Torino, Einaudi, 1968.
- GROTTANELLI VINIGI, *Principi di etnologia*, Roma, Edizioni, dell'Ateneo, 1980.
- HAGER ENGELBERT – KISLINGER KARL, *Jägerbrauch*, Wien, Osterreichischer Jagd-und Fischerei-Verlag des N.-O. Landesjagdverbandes, 1981.
- MARIENSTRAS R., *Le proche et le lointain. Sur Shakespeare, le drame Elisabethain et l'idéologie anglaise aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles*, Paris, Minuit, 1981.
- NARDO CIBELE ANGELA, *Zoologia popolare veneta specialmente bellunese. Credenze, leggende e tradizioni varie*, Palermo, Lauriel, 1887.

- NOBILE FRANCO, *Vivamaria! Cani, cinghiali e sei cacciatori*, Firenze, Edit. Olimpia, 1979.
- THOMAS KEITH, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Paris, Gallimard, 1985.
- THOMAS LOUIS-VINCENT, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.
- VERDIER YVONNE, *Façon de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.
- ZUG TUCCI HANNELORE, *La caccia da bene comune a privilegio*, dans «Storia d'Italia. Annali», vol. VI, Torino, Einaudi, 1983.

“on line” “Taxinomies sentimentales classer, déclasser, reclasser”, <http://hal.archives-ouvertes.fr/dog/00/27/75/72/PDF/Taxinomies-sentimentales>.

RIASSUNTO – SUMMARY

Lì dove avremmo potuto immaginare un cacciatore ‘generico’ alle prese con le spoglie della sua vittima, lo sguardo etnografico rivela una pluralità di soggetti animati da motivazioni diverse. L’estetica dei trofei ci insegna che le cose cambiano a seconda che il cacciatore sia un possidente o un bracciante, un cittadino o un rurale. Tutto questo è molto istruttivo (e in linea con le aspettative dell’ortodossia antropologica). Ma ci basta? L’operazione opposta, che consiste nell’interrogare la fenomenologia del trofeo a partire dalle numerose somiglianze, è da considerarsi illegittima?

Where we could expect to find a ‘generic’ hunter busy with the remains of his victim, the ethnographic view reveals a plurality of subjects animated by different motivations. The aesthetic of trophies shows us things are different in case of the hunter being a landowner or a farm laborer, a townsperson or a country dweller. These thoughts are very instructive (and corresponding to expectations of anthropological orthodoxy). However, is it enough? Can the opposite approach – investigating the phenomenology of the trophies starting from a lot of similarities – be considered illegitimate?