

Homo oeconomicus.

Un'interpretazione antropologica

Paolo Boschini

Lezione nel corso LTE di Annuncio del Vangelo e problematiche morali

“Il superamento dell'homo oeconomicus” - 10.03.2015

1. L'economia come dimensione della cultura

La tesi con cui avvio questa lezione può sembrare abbastanza anomala e stravagante: mi sforzerò di dimostrare che si tratta invece di un ethos diffuso, presso popoli di culture molto differenti tra loro. Enuncio la mia tesi così: il tempo è il ritmo del vivere sociale quotidiano strutturato dalle pratiche della nutrizione e dalle altre pratiche di consumo che ruotano intorno al corpo. Il nostro corpo è il “sito ideale per l’iscrizione di discipline sociali”, perché è il luogo dell’imitazione, dell’abitudine e della ripetizione. Le strategie sociali messe in atto per accumulare e distribuire le risorse nutrizionali costituiscono il tempo e la periodizzazione temporale e hanno un ruolo decisivo nel condizionare il grado di libertà dei differenti attori sociali.¹ Ciò spiega perché “nelle società umane le attività che vengono messe in opera per procurarsi del cibo hanno la precedenza su tutte le altre attività relative alla sopravvivenza”.² Ecco perché il tempo viene percepito come dimensione originaria, inscindibilmente legata alla vita. L’organizzazione sociale del tempo per mangiare e per procurarsene è il sistema economico. L’idea moderna del tempo come organizzazione razionale del reperimento delle risorse necessarie alla vita ha radici culturali antiche e profonde. La teoria marxiana secondo cui l’economia è il fattore principale dell’agire sociale ha trovato negli studi antropologici del ‘900 un’inattesa e sorprendente conferma.³

¹ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, pp. 94-97.

² C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 93.

³ Ciò non significa che la teoria economica marxiana sia senz’altro scientificamente attendibile. Dico solo che essa contiene di più di ciò che Marx stesso pensasse. Dentro alla sua teoria del bisogno e del conflitto sociale c’è una teoria del tempo.

1.1. Organizzazione del tempo e strategie economiche nei popoli raccoglitori

La prima forma di reperimento del cibo e quindi la forma primordiale di temporalità e di economia sono i sistemi basati sulla raccolta. Noi non conosciamo quasi nulla delle abitudini dei popoli raccoglitori del passato. Sappiamo che questa abitudine alimentare era diffusa in tutti gli ecoambienti. Oggi possiamo soltanto ricavare alcuni esempi di popolazioni 'sopravvissute' in ecoambienti estremi, come la tundra polare, il deserto o la foresta tropicale.

Il primo esempio è rappresentato dai Ngatatjara, un popolo di aborigeni stanziato nel deserto di Gibson (Australia occidentale). Nel loro ambiente, la temperatura raggiunge anche i 48° c. e cadono meno di 200 mm di pioggia all'anno; i pochi pozzi d'acqua permanenti distano tra loro anche centinaia di km. La loro giornata tipo è scandita da queste sequenze temporali. All'alba, prima del sorgere del sole, i bambini vengono mandati a prendere l'acqua, con cui si fa la colazione consumando anche gli avanzi del giorno prima. Al fresco del mattino, gli adulti decidono il programma della giornata. Poche parole per decidere dove dirigersi alla ricerca del cibo e per concordare altre uscite utili alla vita del clan (abbigliamento, calzature, suppellettili per la cucina o per il lavoro). Le donne hanno un raggio d'azione più limitato e si muovono portando con sé i bambini e grandi recipienti di legno con l'acqua, mentre gli uomini armati di lance si spingono lontano a caccia di emù (una specie di struzzo) o di canguri. A mezzogiorno tutti si ritrovano al campo: le donne hanno raccolto grandi quantità di frutta e di altri vegetali commestibili, mentre gli uomini spesso non sono riusciti a catturare altro che selvaggina di piccola taglia (conigli, lucertole). "Il cibo raccolto dalle donne è più sicuro di quello procacciato dagli uomini".⁴ Questo fatto pone le donne in una singolare situazione di parità rispetto ai maschi. Verso sera si consuma l'unico pasto della giornata e il pomeriggio viene trascorso riposando, chiacchierando, costruendo e riparando gli attrezzi e gli utensili. Tradizionalmente nomadi, i clan dei Ngatatjara sono formati di pochi individui (mai più di cento) e curiosamente non si accampano mai in prossimità di pozzi e corsi d'acqua per evitare lo scontro

⁴ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 96.

con tribù rivali e per non disturbare con la loro presenza la selvaggina che vi si abbevera. Il loro senso del tempo è caratterizzato da un'autolimitazione dello spazio (i luoghi degli accampamenti) e del potere (rapporti con le altre tribù di cacciatori): meglio liberi e in pace nelle lande sconfinite del deserto, che impegnati in un conflitto permanente per disputarsi un fazzoletto di terra un po' più ospitale.

Il secondo esempio è rappresentato dai popoli Inuit, che vivono nelle regioni artiche nordamericane.⁵ Le loro terre sono ghiacciate da ottobre a maggio: essi vivono prevalentemente di caccia (mammiferi acquatici, caribù) e di pesca. A seconda della taglia della preda, essi si muovono individualmente o in gruppo, aspettando immobili per ore e talvolta per giorni che gli animali marini emergano da un buco del pack per respirare. Le donne macellano gli animali, li preparano per la conservazione o per il consumo immediato. Le donne conciano le pelli e con esse confezionano i capi di abbigliamento per tutta la tribù. Alle donne spetta di preparare anche gli strumenti per la pesca e ciò richiede loro molte ore di lavoro. La divisione del lavoro è basata sull'età e sul genere: i ruoli sono chiaramente codificati, anche se godono di una certa interscambiabilità. Il reperimento del cibo richiede molte ore alla settimana e lunghissime fasi di appostamento e di attesa. Alle attività, compreso il riposo, viene dedicato il tempo che rimane. Si deve quindi parlare di una temporalità residuale organizzata, nel senso che le strategie di sopravvivenza alimentare sono il pendolo che scandisce i ritmi di vita del villaggio e gli spostamenti da un luogo all'altro. Nel decidere 'chi fa che cosa' non prevale un mero criterio di funzionalità, ma una logica complessiva che punta alla stabilità del gruppo e al consolidamento delle sue strategie di sopravvivenza. La temporalità degli Inuit ha una forte componente di previsionalità e è basata sulla sincronizzazione tra i mutamenti climatici e i comportamenti sociali.

Possiamo allora concludere che la raccolta è una "tecnologia di sussistenza" a cui partecipano tutti gli adulti abili del gruppo e, in mansioni ausiliarie, anche i bambini.⁶ Si è calcolato che i popoli raccoglitori dedicano mediamente alla

⁵ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 97.

⁶ Cf. C.R. EMBER - M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 93.

settimana 20 ore per procacciarsi il cibo e circa un'altra decina di ore per costruire o riparare gli utensili di cui si servono per la raccolta, la caccia e la preparazione del cibo. Il resto del tempo è dedicato a attività di socializzazione. L'ambiente ha un'influenza limitata su queste strategie, specialmente se si pensa che per un tempo lunghissimo – stimato di circa 90.000 anni – gli insediamenti umani sono stati prevalentemente dediti alla raccolta (compresa la caccia e la pesca). Solo da 10.000 anni sono sorte forme di sfruttamento razionale della terra e solo da poco più di 100 anni è nata l'agricoltura intensiva che si serve dell'ausilio di macchine la cui forza è prodotta artificialmente.

1.2. Organizzazione del tempo e strategie economiche nei popoli coltivatori

Si ritiene che il passaggio da strategie di raccolta a strategie di coltivazione (anche parziale) della terra sia cominciato circa 10.000 anni fa, quando alcune popolazioni cominciarono a piantare e coltivare vegetali e a utilizzare per il lavoro animali addomesticati. Esse “acquisirono in tal modo il controllo su alcuni processi naturali, quali la riproduzione degli animali e la semina”.⁷ Prima di vedere qualche esempio, bisogna chiedersi perché è avvenuto questo passaggio: l'etno-archeologia non offre risposte sicure. Una delle ipotesi oggi più accreditate è quella di Binford e Flannery, secondo cui l'addomesticamento di piante e animale si sarebbe prodotto sotto la pressione di una forte crescita demografica. Molti altri fattori possono aver concorso a realizzare questo passaggio in più regioni della terra. Vi ritornerò più approfonditamente tra poco. Ora ciò che mi interessa farvi notare è che forme di coltivazione e di allevamento sono la risposta che certi popoli hanno dato alle mutazioni climatiche e a altri processi concomitanti che hanno reso la raccolta una pratica insufficiente a soddisfare il fabbisogno alimentare.⁸ Si tratta di pratiche di razionalizzazione del tempo, dello spazio e delle risorse umane, atte a supplire in modo più o meno programmato al deficit della natura.

⁷ Cf. C.R. EMBER – M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 99.

⁸ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 112-113.

Normalmente si distingue tra orticoltura, agricoltura e allevamento (o pastorizia). A seconda del tipo di strategia adottata cambia l'idea di tempo e il rapporto con lo spazio. Presso i popoli raccoglitori la proprietà della terra è collettiva e inalienabile. Laddove la terra produce frutti abbondanti e i popoli tendono a sedentarizzarsi, nasce la distinzione tra proprietà e uso della terra: la terra è di proprietà del villaggio, ma al singolo sono riconosciuti diritti di libertà relativi ai luoghi dove cacciare, pescare, coltivare. È il caso dei mundurucu che abitano le regioni della media Amazzonia, lungo il rio Madeira e il rio Tapajós. Ma si è anche notato che presso questi popoli i diritti sulla terra si sono individualizzati nel momento in cui essi cominciarono a prendere parte alle campagne per l'estrazione del caucciù: si è passati dall'usocapione all'ereditarietà secondo l'asse parentale. È ormai comunemente accettata tra gli antropologi la tesi di Dowling sull'origine della proprietà privata. Egli distingue tra proprietà di beni mobili (cioè commerciabili, alienabili) come il bestiame e i prodotti ricavati da esso e la proprietà di beni immobili, cioè della terra. La proprietà di beni mobili è nata nelle società che praticano la pastorizia. Essa ha un duplice significato: materiale (gli animali) e immateriale (la forza lavoro). La proprietà immobiliare invece si è sviluppata più facilmente nelle società che praticano forme di agricoltura intensiva. Ma in tutte le organizzazioni sociali dove questo tipo di proprietà è riconosciuto, si incontrano anche forme di limitazione di tale proprietà e di controllo del suo esercizio. Si pensi ad es. alle recenti disposizioni di legge in materia di ecologia o al ben più antico diritto di esproprio. Nessuno è mai padrone assoluto del proprio terreno: "la proprietà non è mai del tutto privata".⁹ Non solo il rapporto con il tempo, ma anche quello con lo spazio è mediato dall'organizzazione sociale. Tra la rappresentazione del mondo come provvido grembo materno, tipica dei raccoglitori, e l'idea della terra come proprietà privata o come patrimonio che deve essere sfruttato ci sono grandi differenze, che riguardano soprattutto l'organizzazione nei confronti dello spazio extracomunitario e dei suoi abitanti: se con loro si intrattengono rapporti di reciprocità in cui si scambia il surplus, queste società si avviano lentamente verso un'economia

⁹ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 115.

mercantile e sono tendenzialmente aperte verso l'esterno. Il mondo non coincide più con lo spazio abitato da quella comunità, ma acquista una dimensione di trascendenza pressoché sconfinata. Ma nello stesso tempo perde anche la sua familiarità e tende a essere associato a rappresentazioni di ostilità e di pericolo. Ragion per cui, in culture che praticano il commercio, 'stare al mondo' richiede un esercizio continuo dell'intelligenza e la capacità di adattare plasticamente le proprie tradizioni alle situazioni sempre nuove che vengono a crearsi. Ma facciamo qualche esempio concreto, per chiarire meglio il rapporto con il tempo e lo spazio.

L'orticoltura è la "coltivazione di piante di tutti i tipi attraverso l'uso di strumenti e metodi relativamente semplici" (attrezzi manuali), senza l'utilizzo di forza animale o meccanica e senza fare ricorso a procedure di fertilizzazione o di irrigazione della terra. Si lavora un determinato appezzamento per tempi brevi; dopo alcuni anni di abbandono gli stessi terreni vengono ripuliti con tecnica del "taglia e brucia". La rotazione nell'utilizzo della terra determina i tempi del lavoro e degli spostamenti da una zona all'altra, strutturando un'organizzazione sociale semi-nomade e una strategia economica a tempi lunghi: "gli uomini dipendono dai frutti di alberi che hanno una crescita molto lenta".¹⁰ Per questo, i popoli orticoltori hanno un sistema di approvvigionamento alimentare complesso, che integra raccolta, coltivazione, caccia e pesca. I tempi lunghi dell'attesa vengono riempiti da una grande intraprendenza organizzativa. La sicurezza previsionale viene integrata dal rischio della caccia e dalla fatica dello spostamento semi-nomade. Le attività, che sono frutto della libera iniziativa degli uomini e della loro autoorganizzazione razionale, hanno un ruolo decisivo nel far scorrere il tempo, che non viene più solo vissuto, ma anche utilizzato. Comincia a fare capolino il principio economico dell'impresa e del rischio.

Il primo esempio che voglio citare è quello degli indigeni Yanomami, che abitano nella regione della foresta amazzonica, in una regione praticamente irraggiungibile al confine tra Venezuela e Brasile.¹¹ Essi vivono in un'area

¹⁰ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 100.

¹¹ La letteratura sugli Yanomami è vastissima. Mi permetto di rinviare al recente studio di L. LAUDATO, *Yanomami pey këyo: o camino Yanomami*, Universa, Brasília, 1998. In lingua italiana è di facile accesso il sito web di G. GUIDO, *La vita degli Indios Yanomami*, <http://digilander.libero.it/promenor/>.

lussureggiante, ma la terra è povera di sostanze nutritive. Se non ci fosse la foresta a riparare la terra dalle piogge dilavanti e dal calore torrido dei raggi del sole, questi popoli non sarebbero sopravvissuti: anche perché nella regione gli animali commestibili scarseggiano. Il villaggio Yanomami è formato da una grande tettoia circolare, aperta sul cortile interno e chiusa da un 'muro' di legno e di foglie di palma verso l'esterno. Ogni famiglia occupa un settore della tettoia e tutte le attività della giornata sono praticamente svolte entro lo spazio collettivo. Lo spazio del villaggio, come i terreni di coltivazione, sono ottenuti attraverso un'attività di pulizia del bosco, che oggi viene normalmente effettuata con la tecnica dell'incendio controllato. Fino a non molte generazioni fa, tutti i loro utensili erano fatti di pietra e non conoscevano l'uso del fuoco. Queste attività preliminari all'insediamento e alla coltivazione richiedevano molto tempo: per questo gli Yanomami non hanno mai smesso di praticare anche la raccolta, la caccia e la pesca. L'attività produttiva - sia di coltivazione sia di raccolta e di caccia - è praticata per soddisfare le esigenze alimentari del nucleo familiare o del villaggio e si svolge tenendo conto dell'età, del sesso e della condizione sociale degli individui. Normalmente i lavori più duri, legati al disboscamento e alla preparazione del terreno, sono di competenza degli uomini, mentre alle donne spetta la semina, la coltivazione e la raccolta. Dopo pochi anni, la foresta ricresce, rendendo sempre più difficile l'orticoltura. Per questo essi si spostano in una zona vicina, non di rado trasferendo anche l'insediamento abitativo e ricominciando tutto da capo. Tra gli Yanomami non esistono logiche di accumulo: se gli approvvigionamenti sono andati bene e c'è cibo in abbondanza, questa diventa un'ottima occasione per dividerlo con amici e parenti e per rinsaldare così le relazioni sociali. La ricchezza non ha una funzione economica, ma socio-politica: non aumenta le possibilità di scelta individuali creando inevitabili diseguaglianze, ma consolida i legami aumentando la solidarietà. Il loro regime alimentare è molto pratico e bilanciato e non presenta certo i rischi di sovralimentazione del regime nord-occidentale. L'elemento-base è la banana, che accompagna la loro vita dallo svezzamento fino alla morte. Tagliare gli alberi di banana intorno al villaggio equivale a una dichiarazione di guerra. Non piantare più banane è il segnale che il

villaggio è in decadenza. Non offrire banane agli ospiti è il segno che essi sono indesiderati. Rifiutare l'offerta di una banana è uno sgarbo e una mancanza di rispetto così grave che potrebbe essere punita con la morte. Anche il tabacco è per gli Yanomami una pianta alimentare. Essi passano ore e ore biascicando foglie di tabacco e sorgono forti tensioni nel villaggio se qualcuno ruba del tabacco. La caccia è da tempo immemorabile l'arte in cui gli Yanomami eccellono. Per loro non è un gioco, ma un apprendistato permanente a vivere nell'ambiente in cui sono nati. È una scuola di coraggio, da cui dipende il rapporto con il mondo e l'onorabilità sociale. Se vanno a caccia da soli, non si allontanano molto dal villaggio e le loro battute di caccia durano al massimo mezza giornata: il bottino è costituito da animali di piccola taglia. Se invece si tratta di una battuta di caccia in grande stile, specialmente per approvvigionare di carne il villaggio o per celebrare una grande festa del loro calendario religioso, gli uomini si muovono in gruppo e si allontanano dal villaggio anche per alcuni giorni. Un rituale complesso e suggestivo accompagna i giorni della caccia collettiva. Gli anziani del villaggio fanno invocazioni propiziatorie agli spiriti, mentre inalano con abbondanza i fumi di sostanze allucinogene. A partire dalla notte che precede la partenza dei cacciatori, sono proibite le relazioni sessuali in tutto il villaggio. Durante tutta la battuta di caccia, i familiari rimasti al villaggio passano le notti cantando e invocando la protezione degli spiriti benevoli. Quando i cacciatori raggiungono il luogo dove si svolgerà la battuta, preparano una o più capanne per passarvi la notte e l'indomani iniziano la caccia di buon mattino, camminando attraverso la foresta in piccoli gruppi. Le tecniche di caccia sono molteplici: una di queste è basata sulla capacità di imitare il verso degli animali. Il ritorno al villaggio con la preda è preannunciato da fischi e grida. Quando invece sfortunatamente la caccia non ha sortito un bottino ricco, i cacciatori vengono presi di mira dagli sfottò dei vecchi e dagli insulti dei famigliari. Gli Yanomami vanno molto orgogliosi dei loro successi venatori. Nella loro cultura c'è una relazione stretta tra caccia e amore. I buoni cacciatori sono molto ammirati dalle donne. Ma se gli Yanomami si dedicano troppo alle relazioni amorose, essi perdono in fretta le virtù del buon cacciatore, perché un'attività sessuale intensa indebolisce le forze e inibisce la proverbiale

fortuna del cacciatore. Se il corteggiamento è troppo assiduo e asfissiante, non è raro che la ragazza inviti il suo pretendente a dedicarsi più alla caccia e meno a lei. Se un giovane ambisce a sposare una ragazza del villaggio deve regalare spesso ai genitori di lei la selvaggina che ha cacciato. Come tutti i popoli, anche gli Yanomami hanno tabù alimentari: in generale essi si rifiutano di mangiare i piccoli delle specie animali che sono soliti cacciare. Durante certi periodi di iniziazione (ad es., al tempo della prima mestruazione per le donne; oppure durante la formazione di nuovi sciamani), agli eletti è severamente proibito il consumo di carne e di pesce. Oltre al tabacco, essi sono golosissimi di canna da zucchero, che un tempo succhiavano per ore. Entrati in contatto con l'uomo bianco, essi hanno scoperto che la canna può essere distillata e da essa si può ricavare così una grappa molto alcolica (*cachaça*). Prima del contatto con i bianchi, gli Yanomami erano astemi. Adesso sono molto frequenti i casi di alcolismo e non pochi antropologi hanno lanciato un grido di allarme, perché la dipendenza dall'alcol sta lentamente distruggendo questa antica civiltà della foresta. La temporalità degli Yanomami è strettamente legata alla loro concezione dello spazio: la foresta è la loro madre, da cui dipende tutto il ciclo della vita personale e del clan. La terra (*urihi*) è il loro spazio vitale. Essi si concepiscono in simbiosi con la foresta, perché da essa traggono tutto ciò che serve per vivere e per prolungare la loro civiltà. Sin da bambini, essi apprendono a memoria i nomi di centinaia di piante e di animali e imparano a distinguere una specie dall'altra anche in lontananza. In quanto grembo della loro vita, la foresta è un santuario immenso e misterioso, popolato di spiriti. Ciò rende la religiosità yanomami ricca di emozioni e di sorprese. Fuori da questo grembo, che è il loro mondo, non c'è la vita, perché la realtà diventa improvvisamente inospitale e ostile. Di qui nasce un'etica molto rigorosa (con fondamenta mitologiche incrollabili) del rispetto: delle leggi della natura, delle leggi del clan. Il tempo scorre nella convinzione condivisa che tutto è comune e una trasgressione individuale indebolisce gravemente l'ordine cosmico e sociale della realtà. Anche il mito che racconta della scoperta del fuoco - un evento abbastanza recente per loro - vuole consolidare i legami sociali. C'era una volta Iwariwe, un eroico Yanomami molto avaro e cattivo. Egli possedeva il fuoco, ma

non condivideva con nessun altro abitante del villaggio neanche una brace del suo focolare. Egli lo accendeva con lo schiacciare delle mani. Nonostante le ripetute richieste, egli continuava imperterrito a cucinare e a scaldarsi al fuoco, sotto gli occhi invidiosi e supplicanti di tutti gli altri. Alla fine tutti la presero persa, tranne un ometto piccolo e furbo, chiamato Yorekiritami, che impavido continuò a ronzare intorno all'avarato Iwariwe. Finché un giorno, un'epidemia di influenza colpì il villaggio e anche Iwariwe si ammalò. Disperati per il freddo, tutti gli abitanti lo supplicarono di nuovo di dare loro un po' di fuoco, ma egli non li volle neanche ascoltare. Sul più bello gli venne da starnutire e dopo un sonoro "eccì" il fuoco uscì dalla sua bocca. Yorekiritami era rimasto nelle vicinanze e fu lestissimo a impadronirsi del fuoco, rubandolo al suo proprietario. E mentre, impazzito di felicità, lo distribuiva generosamente a tutti gli abitanti del villaggio, Iwariwe cadde in una profonda depressione e, rifiutandosi di continuare a essere uno Yanomami, si buttò nel fiume e si trasformò in un coccodrillo. Ma la maledizione divina si abbatté su Yorekiritami, che aveva infranto la regola del villaggio, rubando una cosa che non gli apparteneva. Una donna che aveva assistito alla scena profetizzò che per colpa sua tutti i suoi discendenti sarebbero stati bruciati dal fuoco (alludendo alla pratica di cremare i cadaveri) e poi trasformato in un uccellino nero e scomparve nella foresta.¹²

Il secondo esempio di popoli orticoltori è costituito dalle tribù che abitano nelle isole Samoa. La natura lussureggiante a quelle latitudini tropicali non fa mancare loro il cibo necessario e senza troppa fatica, se non nella fase finale della raccolta, di cui per altro si occupano i più giovani di ogni clan. Non dedicano neppure molto tempo alla pulizia dei terreni, perché un disboscamento eccessivo avrebbe effetti nocivi aumentando i processi di erosione causati dalle piogge abbondanti. I samoani lavorano poco, ma lavorano sempre, perché la temperatura quasi costante e le piogge frequenti e intense ma di breve durata non disturbano più di tanto le loro attività. La grande abbondanza di cibo 'a poco prezzo' incentiva la crescita demografica delle loro comunità e dà al loro stile di vita una calma e una regolarità che a noi occidentali sembra la felicità del 'dolce far niente' e che ai

¹² Cf. L. LAUDATO, *Yanomami pey këyo*, pp. 96-116.

navigatori del '700 e dell' '800 facevano pensare a un lembo di paradiso. In realtà, si tratta di un'economia senza l'affanno dell'accumulo e che quindi non considera il tempo come un fattore decisivo per la soddisfazione dei bisogni fondamentali e quindi per il raggiungimento del benessere.¹³

Tra i popoli dediti invece all'agricoltura intensiva, vorrei segnalare qui gli abitanti del delta del Mekong, nel Vietnam meridionale. La loro attività agricola principale è la coltivazione del riso. Ciò avviene grazie al concorso di una grande molteplicità di fattori, tra cui un complesso sistema di controllo delle acque irrigue e l'utilizzo di macchinari. Tutto il processo della coltivazione, dalla preparazione del terreno fino al raccolto, si svolge secondo precisi criteri di razionalità che hanno di mira la massima resa dei terreni. Se si paragonano agli orticoltori, le loro pratiche moltiplicano il raccolto, ma espongono più seriamente questi popoli al rischio di carestie, perché essi "fanno affidamento su un solo tipo di coltivazione":¹⁴ le tempeste meteorologiche o quelle del mercato possono mandare in fumo in un attimo un intero anno di lavoro. La società dei risicoltori vietnamiti si presenta come rigidamente organizzata; la sua economia si basa sulla specializzazione dei ruoli e su un orario di lavoro prefissato. Le donne lavorano in campagna solo nella stagione del raccolto: negli altri mesi dell'anno si dedicano alla famiglia, eppure lavorano in media due ore in più degli uomini (undici contro nove). A differenza delle popolazioni di cui abbiamo parlato finora, i risicoltori vietnamiti sono caratterizzati anche da una forte disparità economica. Anche se buona parte del raccolto è destinato al consumo interno, prima dell'unificazione del Vietnam sotto il regime comunista di Hanoi, la crescente commercializzazione dell'agricoltura si manifesta associata a fenomeni di innovazione tecnologica del lavoro e di progressiva individualizzazione e frammentazione della società.

Vorrei citare a questo riguardo un caso analogo, per illustrare l'affinità culturale tra la razionalizzazione agricola e quella tecnologica. Siamo a Bijapur, nello stato di Karnataka (India meridionale). Qui i contadini dediti alla coltivazione del riso avevano tradizionalmente un'idea non produttivistica, ma sacrale

¹³ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 101-102.

¹⁴ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 105.

dell'abbondanza di raccolto: per loro era la divinità della terra che concede un raccolto abbondante. Arriva la tecnologia occidentale. Si scavano pozzi. L'acqua viene estratta e tramite pompe incanalata abbondante nelle coltivazioni. Il concetto di "abbondanza donata" (*Hulighe*) viene presto rimpiazzato da quello di produttività calcolata in termini quantitativi (per questa nuova situazione si conia un neologismo: *utpati*, dall'inglese *output*). Questo nuovo modo di produzione, orientato alla resa economica, ha cambiato le relazioni tra gli esseri umani e tra costoro e la terra. Prima si facevano riti propiziatori, il cui destinatario era la terra; adesso si agghindano di fiori i pozzi e le pompe di irrigazione. Prima, la terra univa i contadini di Bijapur nello stesso destino. Adesso è in corso un processo di rapida individualizzazione: la produzione non è più connessa a relazioni sociali di reciprocità, ma a lavorare "ognuno per sé" secondo una logica meramente quantitativa.¹⁵ Con la razionalizzazione dell'agricoltura, il tempo diventa un fattore quantitativo e la terra si trasforma in risorsa collettiva, che però può essere resa sempre più produttiva grazie ai due fattori fondamentali dell'impresa economica: le capacità individuali e la fortuna. La quantificazione del tempo produce anche la sua frammentazione, perché si introduce l'idea del lavoro salariato.

L'ultimo esempio si riferisce a un altro contesto di razionalizzazione del bisogno di risorse nutrizionali: l'allevamento. Molte società orticole e agricole allevano animali, per il nutrimento o per il lavoro nei campi. Ma solo le società cosiddette 'pastorali' dipendono per la propria sopravvivenza dall'allevamento di mandrie al pascolo.¹⁶ In generale, gli animali non vengono mangiati dagli allevatori, ma scambiati con altri prodotti necessari al sostentamento del gruppo. Possiamo distinguere due stili differenti di allevamento. In quello intensivo, "il branco viene tenuto costantemente sotto osservazione per tutto l'anno in un'area recintata". Questo contatto ravvicinato tra uomo e animali rende possibile identificare le femmine migliori per la riproduzione e addomesticare gli esemplari maschi più robusti per il lavoro. In questo caso la razionalizzazione del tempo è più

¹⁵ Cf. U. FABIETTI ET AL., *Dal tribale al globale*, pp. 98-99.

¹⁶ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 106.

marcata e conseguentemente sono più stringenti anche le finalità economiche dell'allevamento. Nell'allevamento estensivo, invece, gli animali vivono liberi in un'area molto vasta: in questo caso, è possibile avere branchi numerosi con un impegno lavorativo relativamente modesto. Come dire: massimo risultato con il minimo sforzo, anche se lo sfruttamento degli animali per ricavare latte, lana o pellame è decisamente più difficoltoso.¹⁷ In entrambi i casi, il tempo è scandito più che dai bisogni nutrizionali dell'uomo, dai cicli climatici stagionali, dalla crescita dei piccoli, dalle relazioni spesso conflittuali con gli altri popoli (nomadi o sedentari) che occupano il medesimo territorio. Se nei popoli dediti alla raccolta e/o alla coltivazione, prevale una concezione ciclica semplificata del tempo, presso i pastori questa ciclicità non scompare, anzi; ma diventa più complessa, perché si dilata o si comprime a seconda di fattori esterni rispetto al processo bisogno-soddisfazione.

Vorrei proporre l'esempio dei basseri, una tribù nomade stanziata nelle regioni dell'Iran meridionale, in una regione secca e arida, con scarse precipitazioni annuali. Allevano in prevalenza ovini e equini. Si spostano entro un territorio molto ampio, di oltre 40.000 kmq, attuando una rotazione dei pascoli a seconda delle stagioni. La transumanza si svolge secondo un itinerario tradizionale: lo chiamano "il-rah", ovvero la via della tribù. Tutto il percorso è rigidamente programmato: i percorsi, le soste, i tempi di spostamento. Esso gode di un grande riconoscimento sociale, perché i contadini e le altre tribù nomadi riconoscono ai basseri il diritto di passaggio, di sosta e di accesso ai pascoli e alle sorgenti d'acqua. Il tempo è scandito dall'intreccio tra le variazioni climatiche (che condizionano l'utilizzo dei pascoli) e le abitudini degli altri popoli nomadi o sedentari che vivono nello stesso territorio. Il tempo non è scandito solo dal ciclo stagionale della natura, ma anche dalle scelte e dalle abitudini degli altri gruppi sociali. I ruoli sociali interni sono chiaramente distribuiti: i bambini si occupano del pascolo degli animali di taglia più piccola; le donne attendono alla filatura e alla tessitura; gli uomini adulti sono le guide delle greggi e si preoccupano della commercializzazione dei prodotti. Quale è il rapporto tra ambiente, abitudini

¹⁷ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 108.

alimentari e sistema economico e sociale? Oggi gli antropologi non pensano più – deterministicamente – a un’influenza diretta dell’ambiente fisico sulle modalità di sussistenza e di organizzazione. Si è però notato che mano a mano che ci allontana dall’equatore, per la propria alimentazione gli uomini dipendono sempre meno dalla raccolta e sempre più dagli animali, fino a un primato quasi assoluto della pesca quando ci si avvicina alle latitudini polari.

“Circa l’80% di tutte le società che praticano l’orticoltura o l’agricoltura più semplice vive ai tropici, mentre il 75% di tutte le società che praticano l’agricoltura intensiva non vive in ambienti tropicali”.¹⁸

Ma se si tiene conto che “nel corso del tempo strategie assai diverse sono state praticate negli stessi ambienti”, si deve concludere che “a determinare il tipo di approvvigionamento praticato in una data area sono stati molto di più i fattori tecnologici, sociali e politici che non quelli ambientali”.¹⁹ Il tempo è creato dai differenti modi di rapportarsi con la terra, con le risorse nutritive del proprio ambiente di vita e con le tecniche che bisogna mettere in opera per sopravvivere in esso.

Siamo così giunti a una conclusione simile a quella a cui perviene – ma per un’altra strada, quella dell’analisi dei miti – l’antropologo francese C. Lévi-Strauss. Ne *Il pensiero selvaggio* (1962) egli ha sostenuto che non si può contrapporre la civiltà occidentale a quelle delle società ‘selvagge’, come se questi fossero popoli “senza storia”.²⁰ In *Razza e storia* (1952), Lévi-Strauss afferma che ogni società vive nella storia e muta, ma che i modi in cui le varie società organizzano la loro temporalità sono diversi. Le società primitive hanno subito trasformazioni, ma resistono a tali modificazioni. Per loro il tempo scorre lentamente. In questo senso, esse sono società fredde, ossia con un basso grado di temperatura storica e la loro storia è fondamentalmente stazionaria. Esse si distinguono dunque dalle società calde, come quella occidentale, perennemente in divenire e caratterizzate da una storia cumulativa: i conflitti permanenti che le attraversano sono il prezzo

¹⁸ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 110.

¹⁹ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 110-111.

²⁰ Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Net, Milano, 2003.

della loro instabilità.²¹

1.3. Il problema della ricchezza: lavoro, tecnologia, gestione delle risorse

C'è un diffuso consenso tra gli antropologi nel collocare la nascita dell'agricoltura nell'epoca che va dall' 8000 al 6000 a.C. Si trattò con tutta probabilità di una serie di eventi, che fiorirono più o meno 'contemporaneamente' (qui le virgolette sono d'obbligo, perché furono cambiamenti di fatto molto lontani tra loro nel tempo e nello spazio) nella cosiddetta Mezzaluna fertile, in Cina, nel Sud-est asiatico, sulle Ande peruviane e in Messico. Un tema classico della ricerca etnostorica è: perché molti popoli e in molte regioni della terra passarono da un regime di raccolta a uno di coltivazione? Molti antropologi sono dell'opinione che fu soprattutto l'aumento della pressione demografica a spingere gli uomini di allora a costruire nuovi insediamenti, spingendosi fuori dalle aree tropicali.²² La domesticazione delle piante fu così il tentativo di riprodurre artificialmente le condizioni di approvvigionamento delle generazioni precedenti che risiedevano ancora nelle foreste. Altri invece, sulla scorta di molti ritrovamenti archeologici, preferiscono ipotizzare che furono soprattutto le mutazioni climatiche del pianeta a favorire l'apparizione di specie di cereali annuali. In tal caso, si sarebbe passati alla coltivazione quando la raccolta risultò insufficiente a soddisfare il fabbisogno alimentare. Probabilmente ciò si verificò anche a seguito di una sedentarizzazione di molti popoli. Altre teorie ipotizzano che si passò alla coltivazione per alleviare le carenze alimentari - specialmente di grassi e carboidrati - nelle stagioni secche. Molti popoli antichi avrebbero così conservato per millenni un regime misto di approvvigionamento alimentare: coltivatori nelle stagioni secche e raccoglitori in quelle più umide e calde.²³

Certamente non è facile dare spiegazioni convincenti al fatto che molti popoli passarono a una strategia alimentare che richiedeva molto più dispendio di forze e spesso aveva esiti molto più incerti rispetto alla semplice raccolta. Esther

²¹ Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2002.

²² Cf. L.R. BINFORD, *Preistoria dell'uomo. La nuova archeologia*, Rusconi, Milano, 1990. M.N. COHEN *The food crisis in prehistory. Overpopulation and the origins of agriculture*, Yale University, New Haven, 1977.

²³ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 113.

Boserup ha cercato di spiegare perché si è passati alla coltivazione richiamando il fabbisogno di espansione territoriale. I primi coltivatori sarebbero cresciuti di numero più rapidamente dei raccoglitori che abitavano nella stesa regione. Quando viene coltivata, la terra rende di più e consente la sopravvivenza a un numero decisamente maggiore di persone. Negli inevitabili conflitti tra raccoglitori e agricoltori per il possesso e lo sfruttamento dei medesimi terreni, gli agricoltori avrebbero avuto la meglio, se non altro perché più numerosi. E avrebbero costretti i raccoglitori a ritirarsi in aree meno fertili e più impervie.²⁴

1.3.1. Il lavoro

Queste differenze nell'approvvigionamento delle risorse alimentari si riflettono ovviamente sulle tipologie di lavoro. Diciamo subito che non si può parlare del lavoro, se non all'interno di un discorso più ampio che riguarda i sistemi di produzione. Chiamiamo produzione quelle strategie volte alla trasformazione delle risorse in cibo, in attrezzature tecnologiche e in altri beni atti a garantire non solo la sopravvivenza ma anche la qualità della vita. Sommarariamente possiamo distinguere tre grandi gruppi di sistemi produttivi. I sistemi domestici, in cui il lavoro è finalizzato alla sopravvivenza del gruppo parentale. I sistemi industriali, in cui il lavoro è finalizzato alla sussistenza e all'espansione di una struttura sociale molto ampia e complessa. I sistemi tributari, in cui il lavoro è destinato a produrre parte per il sostentamento del gruppo familiare e parte per l'arricchimento dell'élite politica dominante.²⁵ In tutte le culture della terra, le persone lavorano semplicemente perché lo devono fare: la pressione sociale e le inderogabili esigenze della sopravvivenza personale e familiare sono obbligazioni che di solito non ammettono deroghe. Il problema che gli antropologi si sono posti spesso non è: perché la gente lavora? Ma perché ci sono società in cui gli individui lavorano relativamente poco (i raccoglitori lavorano in media 3-4 ore al giorno) e altre società in cui si lavora ben più del dovuto. Molte ricerche condotte tra i popoli raccoglitori hanno dimostrato che con

²⁴ Cf. E. BOSERUP, *The conditions of agricultural growth. The economics of agrarian change under population pressure*, Earthscan, London, 1993.

²⁵ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 123.

poco lavoro giornaliero in più essi potrebbero accumulare molte risorse e diventare più ricchi. Perché non lo fanno? Sullo sfondo di queste osservazioni c'è ovviamente un'altra questione filosofica dibattuta in Europa e Nord America tra '700 e '800: se l'avidità e la tendenza al guadagno siano tendenze naturali e perciò difficili da arginare dell'animo umano. Gli antropologi che si sono occupati di questo tema, lo hanno fatto spesso per dimostrare che questa tendenza è naturale - per modo di dire - solo per l'uomo che vive nelle società complesse, che dispongono di una tecnologia molto avanzata e che sono contrassegnate da una ampia stratificazione politica e economica.²⁶ Di fatto, la mancanza di produzione di surplus sembra dipendere spesso dall'isolamento in cui si trovano le popolazioni di raccoglitori. Non avendo possibilità di scambiare o di commerciare i prodotti, essi raccolgono solo il fabbisogno necessario alla sopravvivenza del gruppo. Attenzione però a non assumere come regola generale che i gruppi in cui si lavora molto più del necessario lo facciano unicamente per produrre un surplus da commerciare con altri. Normalmente, il motivo per cui si lavora più del necessario è che nella propria famiglia o gruppo sociale non tutti lavorano: ci sono consumatori - i bambini piccoli, gli anziani, le donne gravide o che hanno partorito da poco - che spesso non sono in grado di erogare prestazioni lavorative. Chi lavora, deve lavorare non solo per sé ma anche per loro. Una riduzione del carico di lavoro pro-capite può avvenire solo se chi diminuisce il numero dei consumatori: dietro al lavoro infantile praticato in molte società, c'è questa logica, che potremmo esprimere con uno slogan sindacale degli anni '80: "lavorare meno, lavorare tutti".

Inoltre, ci sono società, come quelle osservate da Malinowski nelle isole Trobriands, in cui il surplus non è finalizzato all'arricchimento economico, ma al prestigio sociale. Qui il riconoscimento sociale va a chi è generoso e distribuisce agli altri parte delle ricchezze accumulate con il proprio lavoro. Ritorniamo più approfonditamente su questo tema quando parleremo delle strategie per la gestione delle risorse economiche. Ma posso già anticipare che l'enfasi sul donare

²⁶ Cf. M. HARRIS, *Cows, pigs, wars & and witches. The riddles of culture*, Vintage, New York, 1974, pp. 127-128.

è decisamente più sviluppata nelle società organizzate secondo un'economia di sussistenza, che nelle società rette da un sistema imprenditoriale e commerciale complesso. Ciò perché in queste società il rispetto e l'ammirazione sono valori più importanti dell'accumulo di ricchezza. Ovvero: il modo per ostentare la ricchezza non è fare una vita da "nababbi", ma ricordarsi dei "tapini".

L'organizzazione del lavoro è strettamente legata al sistema di approvvigionamento delle risorse alimentari. Tra i raccoglitori e gli orticoltori vige una grande flessibilità. Intendiamoci sulla parola "flessibilità", che nel linguaggio economico corrente è un modo forbito per dire "precarietà del lavoro". Presso i popoli raccoglitori flessibilità del lavoro significa invece che generalmente i lavori sono svolti su base volontaria e con stile cooperativo. I gruppi di lavoro si formano e si sciolgono secondo una logica di praticità e di utilità. Spesso si organizzano intorno a un o a una leader, che può essere un abile cacciatore o la *first-lady* del villaggio. Ci sono però molte società (antiche e moderne) in cui il lavoro è - formalmente o no - obbligatorio. Ad es., nella nostra società si deve lavorare per poter pagare le tasse e gli altri servizi collettivi che essa eroga (istruzione, salute, trasporti, sicurezza, ecc.). Nell'antica società degli Inca peruviani il lavoro era reso obbligatorio da un complesso sistema di *corvée*. La burocrazia imperiale assegnava a ogni famiglia contadina tre appezzamenti di terreno: uno per il sostentamento della famiglia; uno per lo stato; uno per l'assegnatario. Così che la pressione fiscale si aggirava sul 65-70% della produzione delle risorse (nelle nostre società la pressione fiscale oscilla mediamente tra il 40 e il 50%). Non molto diversa da questa forma di *corvée* è la mezzadria (che era in uso nelle nostre campagne fino agli anni '60): il contadino e la sua famiglia era obbligata a lavorare perché il contratto prevedeva che metà del raccolto andasse al proprietario della terra.

I vincoli parentali sono normalmente la struttura più elementare di organizzazione del lavoro. Come avveniva ancora 50-60 anni fa nelle nostre campagne, è tutta la famiglia che va a lavorare insieme e nello svolgimento delle mansioni lavorative vengono riprodotti i rapporti gerarchici all'interno del clan. Anche se la specializzazione in senso stretto è tipica delle società che dispongono

di una tecnologia complessa, “tutte le società hanno un qualche tipo di divisione del lavoro”. I criteri più elementari per la organizzazione del lavoro sono la differenza di genere e quella di età. Ai bambini vengono affidate spesso mansioni ausiliarie, legate alla custodia: dei fratellini più piccoli, del bestiame minuto.²⁷ Non di rado le differenze di genere giocano un ruolo importante nell’assegnazione di questi compiti. Nella periferia di Manaus, ad es., alle bambine vengono normalmente affidate la cura dei fratellini e i lavori domestici e i genitori sono molto intransigenti sullo svolgimento di queste mansioni. Mentre sono più tolleranti nei confronti dei figli maschi, che dovrebbero svolgere funzioni più legate all’approvvigionamento del cibo.

2.3.2. La tecnologia

Il possesso di una tecnologia più o meno complessa è uno dei principali fattori di divisione del lavoro. Ma lo sviluppo tecnologico è a sua volta strettamente collegato al sistema alimentare e economico di ciascun popolo. Dato per scontato che tutti i popoli possiedono una tecnologia più o meno rudimentale, i raccoglitori e i pastori hanno solitamente una strumentazione molto limitata: hanno gli utensili che riescono a trasportare agevolmente, a meno che – come nel caso degli Inuit nord canadesi – non abbiano luoghi dove ricoverare i loro strumenti. Normalmente, tra i raccoglitori gli strumenti sono di proprietà di chi li fabbrica. Tutti gli individui adulti sono in grado di fabbricare e di maneggiare gli utensili fondamentali per l’approvvigionamento e la trasformazione del cibo. Il gap tecnologico è quindi ridotto al minimo, anche perché presso molti popoli – ad es. i boscimani !Kung (un popolo che vive nelle steppe desertiche del Kalahari, nell’Africa australe) – vige la regola di condividere con gli altri non solo il cibo ma anche gli strumenti per procurarselo. Vi cito qui a mo’ di esempio le abitudini degli abitanti dell’isola di Truk, un atollo delle isole Caroline (Micronesia), che durante la seconda guerra mondiale fu teatro di aspri combattimenti tra giapponesi e americani. Il proprietario di una canoa ha il diritto di utilizzarla per primo. Se un

²⁷ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 127. Su lavoro e differenza di genere, cf. E. BOSERUP, *Il lavoro delle donne. La divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1982.

parente stretto ha bisogno della canoa e in quel momento nessun altro la sta utilizzando, egli ha diritto a usarla senza nemmeno chiedere il permesso. Invece, se ne ha bisogno un parente alla lontana o un vicino di casa, egli deve chiedere il permesso, ma il proprietario non può negarglielo, altrimenti sarebbe additato al pubblico disprezzo e, quando toccasse a lui aver bisogno di qualcosa, tutti gli abitanti del villaggio glielo negherebbero. Chissà se una strategia del genere funzionerebbe anche con le nostre automobili... Certamente, nelle società degli agricoltori la condivisione dei mezzi di produzione è molto più difficile, perché il concetto di proprietà è sentito in modo molto più forte. A ciò si aggiunga anche il fatto che le strumentazioni tecnologiche sono più complesse e costose, per cui esse possono essere messe in comune solo tra coloro che hanno contribuito alla loro fabbricazione o al loro acquisto e le sanno utilizzare correttamente.²⁸

2.3.3. L'utilizzo e la distribuzione delle risorse

Tutte le società hanno regole tradizionali che determinano con chiarezza l'accesso alle risorse e il modo di servirsene.²⁹ Normalmente la terra è considerata una proprietà collettiva del gruppo, che non può alienarla ad altri. Questo ha comportato e comporta frequentemente l'insorgere di conflitti e di problemi di giurisdizione. I conflitti sono tra gruppi vicini e, se non si risolvono con un trattato di pace, innescano faide infinite, che terminano con lo sterminio o con l'abbandono della terra da parte di uno dei due contendenti. I problemi di giurisdizione riguardano invece i rapporti tra questi popoli e gli stati di diritto. Nella concezione politica occidentale, che si sta imponendo in tutto il pianeta, la giurisdizione implica la sovranità. È lo stato di diritto che ha sovranità sui territori posti entro i confini nazionali. Si tratta di una giurisdizione convenzionale, pattuita con i cittadini dello stato (o almeno con la maggioranza di essi) e riconosciuta tramite trattati internazionali dagli stati vicini. Lo stato ha diritto di regolamentare l'uso del terreno e delle risorse tramite leggi; soprattutto, lo stato ha il diritto - anche sottraendole mediante esproprio ai suoi legittimi proprietari - di destinare

²⁸ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 121-122.

²⁹ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 114.

aree del territorio nazionale a attività economiche o opere pubbliche, la cui realizzazione riveste per lo stato stesso un'importanza preminente per la collettività, di gran lunga superiore agli interessi particolari dei proprietari e degli abitanti di quell'area. I problemi sorgono quando lo stato espropria territori abitati da tempo immemorabile da popolazioni native, per realizzare grandi opere pubbliche (dighe idroelettriche, vie di comunicazione stradale o ferroviaria, pozzi o condotte per l'approvvigionamento energetico, ecc.), oppure le aliena a privati nel tentativo di chiudere i buchi del debito pubblico (ad es., qualche anno fa il governo brasiliano ha venduto alla Coca-Cola Company un fiume dell'Amazzonia per un bel gruzzolo di dollari). I nativi contestano allo stato la legittimità di questi interventi, richiamandosi al principio naturale, non scritto del cosiddetto *ius soli*: la terra è di chi la abita da sempre. I casi di queste resistenze all'invasione dello stato sono migliaia. Qui ci basta ricordare che nemmeno nelle democrazie più collaudate e apparentemente più rispettose dei diritti individuali come quelle statunitense, inglese e scandinave, la proprietà della terra è completamente privata: nessun cittadino americano può fare del proprio pezzo di terra ciò che vuole.

Tra gli antropologi è opinione comune che le regole per l'utilizzo delle risorse naturali dipendano almeno in parte dalle differenti strategie per l'approvvigionamento del cibo. Normalmente, i raccoglitori non considerano la terra come un bene in sé, ma solo per quanto essa è in grado di produrre.³⁰ La tradizione giuridica di questi popoli regola l'uso della terra. Ad es., presso i Mundurukù, che abitano nella regione sud-ovest dello stato del Parà (Brasile), il villaggio è il legittimo proprietario della terra e ogni abitante può cacciare, pescare, coltivare dove vuole, a patto che l'area prescelta non sia già destinata a altri scopi collettivi o utilizzata da altri membri della comunità. Quando alla fine del XIX sec. con l'arrivo dei bianchi i Mundurukù furono assoldati nella campagna dell'estrazione della gomma, la proprietà divenne un diritto più individuale: ogni capofamiglia era proprietario degli alberi posti lungo un determinato sentiero. Ma pur con queste importanti variazioni, gli interessi del villaggio restavano

³⁰ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 115-116.

preminenti: tanto che la proprietà degli alberi della gomma non si poteva alienare a estranei al clan familiare. Così si evita la concentrazione dei beni immobili in poche mani, con il conseguente impoverimento e proletarizzazione della maggior parte della popolazione residente nel villaggio.

Non molto diversamente stanno le cose tra gli allevatori. L'accesso ai pascoli è libero per tutti i membri della comunità, mentre gli animali sono di proprietà di ogni singolo clan familiare. Fredrik Barth ha spiegato l'esistenza di questa regola e la sua ampia diffusione così: se gli animali fossero di proprietà collettiva, nei periodi di carenza alimentare ben difficilmente le famiglie resterebbero alla tentazione di mangiarseli, procurando così un rapido impoverimento del capitale del gruppo. Per Barth, l'insorgere del concetto di proprietà privata tra gli allevatori sarebbe un fenomeno adattivo: un rimedio, dettato dal buon senso, per evitare guai peggiori.³¹ John Dowling pensa invece che la proprietà tra gli allevatori sia da ricondurre alle strategie commerciali di cui gli allevatori nomadi o semi-nomadi si sono sempre serviti per integrare il loro regime alimentare, scambiando gli animali, il pellame e i prodotti derivati dalla lavorazione del latte con i prodotti della terra detenuti da orticoltori e contadini.

La proprietà privata della terra - così come noi la conosciamo nei regimi economici moderni - è legata all'insorgere dell'agricoltura intensiva. L'esistenza e lo sviluppo di questo regime economico richiede un'organizzazione politica complessa, capace di gestire (e di ammortizzare) le grandi differenze economiche e politiche tra i membri delle società in cui la terra è considerata il bene individuale primario. Le strategie politiche per mitigare gli effetti disgreganti della proprietà privata sulla collettività sono molto diversificate. Si va dall'imposizione tributaria proporzionale all'estensione e alla produttività della terra, per scoraggiare il latifondo. Oppure, si offrono agevolazioni ai proprietari che si associano con altri proprietari vicini e si costituiscono in cooperative di produzione, di gestione o di commercializzazione. Oppure, si procede a una massiccia collettivizzazione della terra, come avvenne in Russia dopo la

³¹ Cf. F. BARTH, *Nomads of South Persia. The Basseri tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo-London, Oslo University Press - George Allen & Unwin, 1961.

Rivoluzione d'Ottobre del 1917.³²

Sintetizzando queste considerazioni, possiamo dire che la questione più importante per gli antropologi non è quella della proprietà della terra, ma dell'uso e della distribuzione delle risorse. Normalmente si distinguono tre modalità fondamentali di uso delle risorse: la reciprocità, le redistribuzione, il mercato.

“La reciprocità consiste in scambi che non prevedono l'uso del denaro e spazia dal dono disinteressato, allo scambio alla pari, alla truffa”.³³ A sua volta, la reciprocità si distingue in: reciprocità generalizzata, bilanciata, negativa. Diciamo subito che cos'è la reciprocità negativa: affari disonesti, furti, truffe, azioni violente per sottrarre beni e risorse a altri. Solitamente la reciprocità negativa viene praticata nei confronti di nemici e stranieri.³⁴ La reciprocità generalizzata è “quando vengono dati beni o servizi senza che ci si aspetti nulla in cambio”.³⁵ È il caso delle relazioni economiche familiari, che sono rette normalmente da una sostanziale gratuità delle prestazioni e dello scambio di beni. Normalmente relazioni di gratuità sono possibili quando le persone hanno tra loro rapporti di parentela stretta e/o di grande confidenza e fiducia reciproca. Gratuità però non significa totale assenza di interessi, né altruismo e generosità smisurata. Donare e condividere costituiscono per chi lo fa un beneficio sotto molti punti di vista. Egli aumenta il proprio prestigio sociale (ricordate il mito del fuoco presso gli Yanomami?). Chi ha e non dà è considerato un uomo senza cuore e si espone non solo all'invidia, ma anche all'isolamento e a conflitti. “La buona reputazione si accresce non quando si accumula ricchezza, ma quando la si distribuisce”.³⁶ Chi dà crea intorno a sé una rete di obblighi e di amicizie di cui potrà avvalersi con vantaggio al momento opportuno. Inoltre, attraverso la condivisione egli garantisce a sé e al proprio gruppo un miglior regime alimentare. Presso molte popolazioni che vivono nel deserto del Kalahari (Africa australe) la condivisione del cibo e dell'acqua consente di superare abbastanza agevolmente le stagioni critiche, in cui la carenza di cibo può essere pericolosa per la sopravvivenza del

³² Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 118.

³³ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 131.

³⁴ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 137.

³⁵ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 131.

³⁶ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 138.

gruppo. Normalmente essi condividono la selvaggina e non i vegetali, perché si tratta di un bene più imprevedibile e di più difficile acquisizione. Più in generale, si è notato che la condivisione allargata ai membri della comunità è una strategia più frequente nei periodi di penuria relativa di risorse alimentari, mentre durante le carestie vere e proprie essa viene limitata ai membri del clan familiare. Queste considerazioni riaprono l'eterna discussione filosofica se l'animo umano sia più incline all'egoismo oppure al dono. Non avremo mai la risposta a questa domanda e credo che neppure ricerche scientifiche sulla psiche umana potranno mai chiarire una volta per tutte questo dilemma.³⁷

La reciprocità bilanciata è invece quella forma di relazione economica in cui "ci si aspetta esplicitamente un contraccambio in tempi brevi".³⁸ Nel XVII sec. gli Irochesi nordamericani scambiavano con i bianchi pellame in cambio di utensili di ferro, ma per loro - come per molti altri popoli - questi scambi non erano e non sono essenziali per la loro economia. Per gli Efe - una popolazione nomade di raccoglitori che vive nell'Ituri (Africa centrale) - gli scambi sono essenziali per mantenere una dieta alimentare bilanciata e con un apporto calorico adeguato: essi scambiano la selvaggina e i vegetali della foresta con i cereali, le arachidi e la manioca prodotta da Lese, un popolo di agricoltori che vive nella stessa regione. La reciprocità bilanciata non consiste soltanto nello scambio di prodotti, ma spesso assume la forma dello scambio di prestazioni lavorative (ad es. i Mundurukù brasiliani).³⁹ Solitamente, la reciprocità bilanciata viene praticata tra uguali che non sono imparentati tra loro: spesso con gruppi vicini con cui ci sono buoni rapporti politici.

I confini tra reciprocità generalizzata e reciprocità bilanciata sono ovviamente molto indefiniti: ci sono rapporti di scambio in cui il cibo che si riceve in cambio di una prestazione lavorativa è molto di più di quello dovuto, oppure, la prestazione lavorativa si conclude con un banchetto, attraverso cui l'imprenditore - possiamo

³⁷ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 131-133. essi citano la recente ricerca di Angier, che dimostrerebbe che la cooperazione e il dono attivano le stesse aree del cervello umano in cui si produce la sensazione del piacere. Ma non è la versione scientificamente riveduta e corretta del mito settecentesco del buon selvaggio?

³⁸ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 133.

³⁹ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 134-137.

chiamarlo così - nello stesso tempo ringrazia i prestatori d'opera e si impegna formalmente a restituire loro al più presto la prestazione lavorativa. La reciprocità viene praticata con l'obiettivo di rendere equo l'accesso alle risorse tra i membri uno stesso clan (generalizzata) o di clan vicini (bilanciata). Un caso molto studiato di questa strategia di equità sono i banchetti. Ad es., nelle società melanesiane vige l'usanza di imbandire sontuosi banchetti, a cui invitare i membri dei villaggi vicini. In apparenza si tratta di un'abitudine economicamente rovinosa. Di fatto è invece una strategia per consolidare le relazioni di amicizia e collaborazione, che consente di calmierare e smaltire la sovrapproduzione di maiale. Presso questi popoli i maiale rappresenta la riserva di cibo a cui fare ricorso nei periodi di penuria alimentare. Quindi non si mangia maiale tutti i giorni e per questo il numero dei suini tende a aumentare costantemente. Se poi si considera che l'allevamento del maiale avviene allo stato semi-brado, quando i capi diventano molto numerosi rappresentano un serio pericolo per le coltivazioni. Quindi, non c'è niente di meglio che farli arrosto, chiamando tutti i villaggi vicini, i quali così vengono costretti a restituire il favore a tempo debito, magari quando la scarsità di risorse alimentari si farà di nuovo sentire.⁴⁰

La seconda forma di relazione economica è la redistribuzione. Essa è "l'accumulazione di beni (o di lavoro) realizzata da un individuo in un luogo specifico, al fine di una successiva distribuzione".⁴¹ Perché questa strategia venga attuata al di fuori della cerchia familiare, occorre che ci sia un apparato politico complesso e sufficientemente organizzato per procedere prima alla raccolta del cibo e successivamente alla sua redistribuzione. Si tratta infatti di una strategia che può essere attuata solo con un grande dispendio di energie. Tra i Bunyoro dell'Uganda occidentale, il re è proprietario delle terre e raccoglie tramite i suoi funzionari buona parte delle ricchezze prodotte dal paese. Con un sistema di tipo feudale, egli assegna ai suoi funzionari aree dei propri terreni, con l'incarico di distribuire parte dei prodotti al popolo. In cambio i funzionari si impegnano a

⁴⁰ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 137-139. Questo è solo uno tra i tanti esempi che si possono fare al riguardo. Questa pratica è molto diffusa, in tutte le regioni del pianeta.

⁴¹ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 139.

consegnare al re grandi quantità di cibo e prestazioni lavorative. Gli appellativi del re in uso presso il popolo esaltano la sua benevolenza (“colui che risolveva nelle necessità”; “colui a cui si ricorre quando hai bisogno di aiuto”; ecc.), ma di fatto la redistribuzione dei beni raggiunge solo in minima parte il popolo, perché va a arricchire le tasche del re e dei suoi funzionari. Di fatto il criterio di questa redistribuzione è di tipo clientelare: vengono favoriti i gruppi che offrono più appoggio politico al re o che appartengono alle sue parentele. Il fatto che questa strategia tenda a favorire i ricchi e i potenti, incrementando le risorse e il prestigio di cui già dispongono, non esclude che altrove (ad es. tra i Buin della Melanesia) questa strategia sortisca effetti egualitari.⁴² Marvin Harris ha ipotizzato che presso molti popoli questa strategia prenda il posto della reciprocità bilanciata, quando la comunità è cresciuta notevolmente di numero: ciò renderebbe molto più difficile un corretto svolgimento degli scambi e aumenterebbe le situazioni di reciprocità negativa (appropriazione indebita, truffa, ecc.). A quel punto il ricorso a un'autorità *super partes* sarebbe stato d'obbligo, per prevenire non solo gli abusi, ma l'inevitabile degenerazione del sistema economico basato sugli scambi.⁴³

L'ultima strategia di relazione economica è il mercato. Chiamiamo regime di mercato quelle “transazioni in cui i ‘prezzi’ sono soggetti a domanda e offerta”.⁴⁴ Perché ci sia mercato non occorre che le transazioni avvengano in denaro; occorre che i prezzi siano fissati in base alla legge della domanda e dell'offerta. Gli antropologi hanno molto riflettuto sull'origine del denaro, anche perché hanno osservato che ci sono società in cui, pur essendoci il denaro, esso non è un mezzo universale di scambio. Le ipotesi sull'origine del denaro si possono ricondurre a tre gruppi fondamentali. Primo: il denaro nasce dalla presenza regolare di un surplus di produzione che i produttori desiderano scambiare con altri secondo parametri il più possibile oggettivi. In questa prospettiva il denaro serve a evitare truffe e conflitti perché si usa nelle relazioni commerciali con individui e gruppi poco conosciuti. Secondo: il denaro nasce quando gli scambi diventano extra-societari.

⁴² Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 139-140.

⁴³ Cf. M. HARRIS, *Cows, pigs, wars & witches*, p. 120.

⁴⁴ C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, p. 140.

Non si scambia più con i componenti della propria comunità, ma con altri, nei confronti dei quali non ci sono remore a guadagnare e a arricchirsi. Il denaro è la funzione che consente relazioni sempre più allargate, fino a costituire una vera e propria rete commerciale. Terzo: il denaro nasce quando le società aumentano di numero e diventano più complesse. La crescita demografica richiede parametri oggettivi, che siano validi indipendentemente dalle relazioni di amicizia, di indifferenza o di conflitto che ci possono essere tra i differenti membri di una collettività. Anche se talvolta ci sono meccanismi sociali che tentano di attenuare le ineguaglianze, nelle società in cui vige un regime economico mercantile “vi sono tendenzialmente notevoli differenze di ricchezza tra gli individui”.⁴⁵

Prima di affrontare la parte relativa all'organizzazione del tempo e strategie economiche nei popoli consumatori, vorrei fare due approfondimenti: il primo relativo all'etica del dono; il secondo si riferisce invece al valore simbolico e culturale del denaro.

1.3.4. Il Saggio sul dono di Marcel Mauss

Marcel Mauss (1872-1950) fu nipote e allievo di Émile Durkheim. Non mi occupo qui della sua vastissima produzione sociologica e antropologica, ma soltanto di un breve scritto - il *Saggio sul dono* - pubblicato nel 1923-24, poco dopo gli Argonauti del Pacifico occidentale di Malinowski. Mauss, che fu l'ultimo antropologo a non aver svolto ricerche dirette sul campo, basò le sue teorie sull'analisi del *kula* - quella complessa pratica cerimoniale in uso nelle isole Trobriand, descritta da Malinowski - ⁴⁶ e del *potlatch* - un'altra pratica di dono diffusa fino all'inizio del '900 fra gli indiani Kwakiutl della costa nord-occidentale

⁴⁵ Cf. C.R. EMBER-M. EMBER, *Antropologia culturale*, pp. 141-143.

⁴⁶ Tra le isole partecipanti al *kula* circolavano due tipi di oggetti: collane di conchiglie rosse e braccialetti di conchiglie bianche. Le prime circolavano solo in senso orario, i secondi solo in senso antiorario. Ne seguiva che gli oggetti appartenenti ad una categoria potevano essere scambiati solo con oggetti dell'altra categoria. Gli oggetti circolavano in continuazione, restando nelle mani del loro possessore solo per un periodo limitato di tempo. Gli oggetti venivano barattati nel corso di visite che gli abitanti delle isole si scambiavano periodicamente. Sia i preparativi per la partenza che le trattative e gli scambi avvenivano secondo rituali precisi. Il dono era un atto dovuto, così come dovuto era quello di accettarlo. Ogni dono portava con sé anche l'obbligo di restituirlo in un tempo successivo prestabilito, in una proporzione almeno eguale a quella del dono ricevuto.

degli Stati Uniti e descritta da Boas.⁴⁷ Nel *Saggio sul dono*, Mauss sviluppò una teoria che servì a spiegare quali regole non scritte stavano alla base dell'obbligo di dare, di ricevere e di ricambiare: queste pratiche si fondano sulla presenza supposta di una forza magica - il *mana* - che inerisce intimamente all'oggetto donato. Il *mana* è una qualità della cosa donata, che la assimila al donatore e che permane nell'oggetto anche quando questo è passato in mani diverse da quelle di chi lo ha ricevuto. È qualcosa di simile a ciò che noi chiamiamo il "valore affettivo" di un oggetto; con la differenza che il nostro valore affettivo si perde nel momento in cui l'oggetto esce dalla cerchia della famiglia o dell'amicizia, mentre il *mana* è una qualità permanente. Esso è una forza che ha un carattere benefico solo a condizione di venire nuovamente trasferita, direttamente o indirettamente, attraverso passaggi intermedi, al donatore originario. Se processo di restituzione viene interrotto, quella stessa forza magica non esercita più una funzione benefica, ma si trasforma in una potente carica distruttiva nei confronti dell'inadempiente che l'ha trattenuta presso di sé assieme al dono.

La pratica del dono ha secondo Mauss un triplice significato: sociale, in quanto istituisce legami pacifici tra gruppi differenti; economico, poiché durante le visite gli scambi di tipo *kula* sono accompagnati da un commercio di tipo profano, mediante il quale vengono scambiati oggetti in possesso di un valore d'uso; religioso, in quanto esprime la dipendenza dei legami sociali da forze misteriose, che non è in potere degli uomini controllare ma soltanto assecondare. A differenza del *kula*, definito da Mauss una "prestazione totale" per la sua capacità di convogliare in un'unica operazione i fattori costituenti la realtà di un gruppo umano nella sua organizzazione sociale, il *potlatch* ha un valore aggiunto, per il suo carattere agonistico: si tratta di una vera e propria gara tra esponenti di varie

⁴⁷ Il *potlatch* consisteva nell'organizzazione di feste in occasione delle quali la famiglia organizzatrice donava agli invitati beni di varia natura. Chi riceveva era tenuto ad accettare e a contraccambiare, in un secondo momento, con doni in quantità maggiore. Così si ottenevano due risultati, in apparenza contraddittori: a) la circolazione del prestigio, che era attribuito a chi riusciva a donare di più agli altri; b) la compensazione delle disuguaglianze, attraverso la circolazione dei beni, e la riaffermazione della uguaglianza strutturale tra i differenti segmenti della società segmentarla: la differenza sociale veniva così rappresentata e percepita come momentanea e non strutturale, eliminando alla radice possibili conflitti di classe o dispute relative alla proprietà privata.

tribù, in competizione tra loro per offrire ai rappresentanti degli altri gruppi cibi pregiati e oggetti di valore, ostentando una generosità senza limiti, allo scopo di affermare il proprio prestigio sociale e stabilire una graduatoria nella distribuzione del potere politico e sociale.⁴⁸

Vorrei ora soffermarmi sulle considerazioni, che Mauss svolge nella *Conclusione del Saggio sul dono*, perché come lui dice espressamente queste osservazioni “possono essere estese alle nostre società”.

“Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto, per fortuna, è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisto e di vendita. Le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali. Non c'è solo una morale mercantile. (...) Il dono non ricambiato rende tuttora inferiore colui che lo ha accettato”.⁴⁹

Tant'è che l'artigiano o l'allevatore segue ancora da lontano il prodotto che gli ha venduto ad altri: anche se egli non ne è più il proprietario, quel tavolo o quell'animale è pur sempre il suo. Ancora più chiaro è l'esempio relativo alla proprietà artistica di un'opera o la proprietà scientifica di una teoria: quello che noi chiamiamo *copyright* e che altro non è se non la firma di colui che l'ha ideata e prodotta. Ma nelle società complesse moderne la logica del dono si estende ben oltre i casi singoli. Anche la nascita dello stato sociale con le sue strategie a difesa dei lavoratori (cassa mutua, pensione, congedo per maternità, ecc.) e gli ammortizzatori sociali a tutela dei disoccupati e dei precari (cassa integrazione, patronati, ecc.) sono il segno che l'etica sociale individualista volge al termine e che si sta ritornando a “una morale dei gruppi”. La società vuole ritrovare così il suo motivo costitutivo, che è la solidarietà.⁵⁰

“La sicurezza sociale, la sollecitudine mutualistica, cooperativa (...) delle 'Friendly Societies' valgono di più della semplice sicurezza personale che il nobile garantiva al suo fittavolo, di più della vita meschina offerta dal salario giornaliero del datore di lavoro e anche di più del risparmio

⁴⁸ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 13-87.

⁴⁹ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 117.

⁵⁰ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, pp. 118-121.

capitalistico, fondato su un credito mutevole”.⁵¹

Mauss non ha dubbi: questo processo è una “rivoluzione positiva”, perché è il segnale di una mutata attenzione nei confronti “dell’individuo, della sua vita, della sua salute, della sua educazione, della sua famiglia e dell’avvenire di quest’ultima”.⁵² Non si tratterà però di una nuova forma di mecenatismo: l’assistenzialismo fine a se stesso impoverisce chi lo compie e chi lo riceve, perché non responsabilizza gli individui.

“Così, da un capo all’altro dell’evoluzione umana, non ci sono due tipi di saggezza. Si adotti, dunque, come principio della nostra vita, ciò che è stato e sarà sempre un principio: uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo; non c’è il rischio di sbagliare”.⁵³

Le relazioni produttive tra operi e imprenditori sono intrise di questo surplus: attraverso le loro rivendicazioni sindacali, gli operai chiedono non solo un miglioramento salariale, ma che venga loro riconosciuto il dono di sé che essi fanno quotidianamente all’azienda con il proprio lavoro. Nelle relazioni lavorative c’è un processo di fidelizzazione che deve essere ricompensato, altrimenti si favorisce la pigrizia e si disincentiva il rendimento.⁵⁴ Mauss propone così di recuperare anche per le società capitaliste il significato più antico e perciò più originario, più naturale e più universale di economia, che è basato sul significato religioso del donare: esso crea vincoli sentiti come inviolabili tra gli individui e i clan. Si tratta di una religiosità dell’aldiqua, che riverbera il suo spirito sulla vita economica, la quale ha una “effervescenza” ben diversa dalla prosaicità dei sistemi economici costruiti sul principio di scambio.⁵⁵ La logica del dono non ha nulla del distacco cristiano dalle ricchezze: i popoli neolitici che la praticano, la vivono con una buona dose di “egotismo”. Lo prova il fatto che le donazioni vengono compiute con uno stile eccessivo, sontuoso: sono “puro sperpero”;

⁵¹ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 122.

⁵² Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, pp. 121-122.

⁵³ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 124.

⁵⁴ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 133. Tutti noi conosciamo dipendenti di aziende più o meno famose che sono orgogliosi di far parte del corpo delle maestranze di quella ditta. Spesso questa fidelizzazione si trasmette alle generazioni successive: ad es., ci sono famiglie modenesi hanno relazioni lavorative con la “Ferrari” da tre generazioni.

⁵⁵ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 126.

hanno la forma della “prodigalità infantile”. Il motivo di “queste distruzioni folli di ricchezze” non è il disinteresse, ma il ribadire la “gerarchia tra capi e vassalli”: “donare equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto”.⁵⁶ Non si tratta di mettere indietro le lancette dell’orologio della storia. Mauss non pensa a un impossibile rinnegamento del capitalismo, ma a un recupero del significato etico delle relazioni economiche. In fondo – ripete spesso – anche nei paesi a capitalismo avanzato la ricchezza è “un mezzo per ottenere prestigio” e “per imporre agli altri la propria volontà”. L’economia non è mai puro calcolo razionale delle entrate e delle uscite, né semplice valutazione matematica della domanda e dell’offerta. Essa si nutre anche di molte pratiche irrazionali: si spendono follie per soddisfare il proprio bisogno di lusso, oppure per non essere da meno degli altri.⁵⁷ Non dobbiamo lasciarci trarre in inganno. Tutte queste strategie fondate sul prestigio hanno una grande importanza politica. Il dono muta l’animo di chi lo riceve, lo distoglie dal pregiudizio nei confronti dell’altro, che il più delle volte è considerato uno straniero o addirittura un nemico. Le feste sontuose degli indiani nord-americani o il cerimoniale *kula* dei trobriandesi sono il più sicuro antidoto alla guerra. Esse sottendono strategie economiche capaci di creare interessi, di soddisfarli reciprocamente e di difenderli senza usare le armi. È possibile “contrapporsi senza massacrarsi, ‘darsi’ senza sacrificarsi l’uno all’altro”. La formula del progresso civile è in fondo molto semplice: “donare, ricevere, ricambiare”.⁵⁸

“È così che ancora oggi le nazioni diventano forti e ricche, felici e buone. I popoli, le classi, le famiglie, potranno arricchirsi, ma saranno felici sol quando potranno sedersi, come dei cavalieri [della Tavola rotonda], intorno alla ricchezza comune. È inutile cercare molto lontano quale sia il bene e la felicità. Essi risiedono nell’imposizione della pace, nel ritmo ordinato del lavoro, (...) nella ricchezza accumulata e poi ridistribuita, nel rispetto e nella generosità reciproca”.⁵⁹

⁵⁶ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 129.

⁵⁷ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, pp. 130-132.

⁵⁸ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, p. 139.

⁵⁹ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, pp. 139-140.

2.4. Organizzazione del tempo e strategie economiche nei popoli consumatori

La tesi di Lévi-Strauss, che abbiamo menzionato in precedenza, ci propone di leggere la temporalità delle società avanzate all'insegna della frammentazione: il tempo è vissuto come un mucchio confuso di attimi, di piccoli e imprevedibili spazi individuali. Questa visione si contrappone polemicamente all'idea che nella civiltà occidentale il tempo sia percepito e pensato come uno sviluppo lineare e inarrestabile, che procede dal meno al più, dal basso verso l'alto: in una parola, la storia come progresso. Nella filosofia occidentale contemporanea questa idea della frammentazione del tempo si è venuta affermando durante tutto il '900. Cito qui tre tesi: il tempo come decisione e attimo di M. Heidegger;⁶⁰ il tempo come frattura teologica della continuità ciclica naturale di K. Löwith;⁶¹ la fine della storia, intesa come fine dei grandi metaracconti ideologici (progresso, civiltà, ecc.) di J.-F. Lyotard.⁶² Dobbiamo chiederci se effettivamente si possa pensare all'epoca post-moderna come caratterizzata dalla fine del tempo e della storia. Si è totalmente dissolta la percezione del tempo come *continuum*? C'è almeno un'esperienza significativa dell'umanità occidentale post-moderna in cui il tempo viene ancora percepito come durata e come ciclicità?

Secondo A. Appadurai questa esperienza della periodicità e del fluire del tempo si è conservata nel consumo. C'è una relazione molto stretta tra la società dei consumi e la nostra odierna concezione del tempo. Come già avevano sostenuto Kierkegaard e Freud, la cultura delle merci del capitalismo consumista è caratterizzata dalla ripetizione e dall'abitudine. Pensiamo ad esempio alla frenesia consumista che immancabilmente ogni anno assale noi occidentali poche settimane prima delle feste natalizie. Le liste dei regali sono sempre più lunghe, anche a motivo dell'accentuata influenza delle mode. I babbo natale di turno si trovano quindi nella necessità di cominciare con sempre maggiore anticipo la campagna degli acquisti, per trovare sul mercato una vasta gamma di prodotti e a

⁶⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, spec. pp. 388-446

⁶¹ Cf. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Comunità, Milano, 1971, pp. 21-40; 209-231

⁶² Cf. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 30-45.

prezzi relativamente accessibili. Ma oltre a essere previdenti, i babbo natale di oggi devono anche essere preveggenti, perché a loro è richiesto di indovinare parecchie settimane prima quali saranno gli oggetti-regalo che andranno maggiormente in voga nel prossimo natale e che quindi rappresenteranno un regalo particolarmente gradito. Come evento commerciale, il Natale dura praticamente tutto l'anno, con periodi più o meno frenetici di attività cosciente. Il tempo della società dei consumi è quindi un evento dilatato fino al punto di perdere a quasi la propria caratteristica periodicità. Dice Appadurai: "Il consumo crea il tempo e non si limita a rifletterlo".⁶³ Ciò che oggi crea il tempo è la ripetizione abitudinaria e per lo più inconsapevole del comportamento altrui e non la consapevolezza che induce a imitare atteggiamenti e costumi ritenuti eticamente validi. Finite le rivoluzioni politiche e sociali che hanno caratterizzato le generazioni tra la seconda metà del '700 e la prima metà del '900, oggi è in corso un altro processo di radicale trasformazione culturale delle nostre società: la "rivoluzione dei consumi". Il suo punto di forza è il passaggio da codici di comportamento sociale basati sul sistema binario 'vietato-permesso' (imitazione) a codici sociali basati sul sistema unitario della moda (ripetizione).⁶⁴ Nel primo caso, il tempo scorre tra una decisione e l'altra, nell'esercizio più o meno autonomo della libertà. Nel caso della società dei consumi, la moda rappresenta un fondamentale "elemento dei ritmi temporali delle società industriali e post-industriali".⁶⁵ In altre parole, nelle società occidentali odierne il tempo è caratterizzato dall'inclusione o dall'esclusione rispetto alla moda: non è una scelta, ma un trovarsi dentro o fuori, facendo di tutto per stare dentro. La moda non è solo la nostra modalità di vivere il tempo come ripetizione. La moda dà una patina alle cose, modificando radicalmente il nostro modo di vivere le tre ek-stasi del tempo: passato, presente, futuro. Il passato non è vissuto come memoria, ma come una sottile patina di struggimento e di nostalgia che è incorporata negli oggetti di consumo. La pubblicità si serve a abbondantemente di questo linguaggio (ad es.: "quando i mulini erano bianchi") per associare il prodotto al

⁶³ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, pp. 93-98. "Le periodicità di consumo organizzate

⁶⁴ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, p. 101.

⁶⁵ A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, p. 104.

recupero di un mondo e di uno stile di vita ormai perduto. Il paradosso e la finzione sono evidenti: la società capitalista si incarica di recuperare quel mondo e quel tempo che essa stessa ha totalmente distrutto. Non è solo una tecnica di marketing, ma è un tentativo di legittimare il presente attraverso un recupero soltanto emotivo e strumentale del passato. Il 'trucco' sta nell'inculcare un sentimento di nostalgia, senza che i consumatori - destinatari del messaggio - abbiamo effettivamente perso qualcosa. Il senso del passato è così affidato a una "nostalgia immaginata", cioè a una "nostalgia per cose mai accadute". La memoria è sostituita da immagini fittizie, in cui la finzione sostituisce sistematicamente la realtà. Il passato acquista così i colori del sogno. Il presente viene rappresentato con la tecnica opposta, cioè come realtà non (più) esistente, "come se fosse già scivolato via". È la logica dell'attimo fuggente, che si riassume in messaggi pubblicitari il cui significato suona più o meno così: "comprate oggi, (...) perché la vostra epoca fra poco sarà fuori moda". Con i suoi messaggi futuristici o addirittura apocalittici, la logica del consumo costringe a usare la fantasia per sottrarsi alla fine imminente del presente, che essa annuncia. Il presente con i suoi prodotti deve finire, per fare spazio a nuove tendenze, a nuovi bisogni e ovviamente a nuovi consumi.⁶⁶ Un discorso a parte merita la "mercificazione del futuro". Per consumare, dobbiamo imparare a trattenere il denaro, che - a causa della sua liquidità - ci scivola da tutte le parti: i consumatori spendono prima ancora di avere risparmiato. Il desiderio di nuovi e sempre più costosi oggetti di consumo spinge a indebitarsi, impegnando per anni il proprio stipendio. Si crea così un'importante schizofrenia: in quanto immaginato e pieno di oggetti desiderati, il futuro è il tempo della libertà pressoché assoluta; in quanto pregiudicato dal debito, il futuro è una prigione da cui non si è certi di uscire. Il debito, la ratealizzazione infatti sono una scommessa che non sempre i consumatori vincono. Negli U.S.A. e nella UE ogni anno si ingrossa l'esercito di coloro che hanno perso tutto e che adesso devono stare ai margini del gioco e possono solo guardare gli altri che si consumano in questa "roulette del debito".⁶⁷

⁶⁶ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, pp. 104-107.

⁶⁷ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, pp. 110-111.

Uscendo dal mercato del consumo, si esce anche dal tempo: si entra nella durata interminabile della sopravvivenza. Ma si esce pure dallo spazio, perché gli sconfitti – più ancora dei nuovi arrivati – hanno perso anche ogni diritto di cittadinanza: sono spesso trattati come occupanti abusivi del suolo pubblico o disturbatori della quiete pubblica.⁶⁸ Vorrei citare a questo proposito alcune affermazioni di Z. Bauman:

“Non tutti passano l’esame: nella società consumista i bocciati sono fuori posto. (...) Quando l’unità di misura della purezza diventa la capacità di partecipare al gioco consumistico, quelli che non prendono parte al gioco sono un problema; sono l’impurità di cui occorre sbarazzarsi. Dal punto di vista del gioco al quale la maggioranza partecipa con entusiasmo, essi sono consumisti difettosi, incompleti e impuri. Non reagiscono agli stimoli del mercato allo stesso modo dei consumisti autentici e veraci. Quel modo infatti presuppone il possesso dei beni che essi non hanno. Quindi non hanno raggiunto la libertà in un mondo dove la libertà si misura dal ventaglio delle scelte consumistiche. (...) Da qualunque parti li si guardi, sono inutili. Fuori posto. Da eliminare”.⁶⁹

In questo gioco cangiante di materializzazione dell’irreale e di smaterializzazione del reale la società dei consumi non solo crea il tempo, ma anche i suoi simboli: una brioche fa sentire la fragranza di una volta; un paio di jeans anticipa il futuro. Gli oggetti si sostituiscono ai sentimenti temporali della memoria e della speranza, surrogandoli in una nostalgia senza vissuto e in una fuga fantascientifica in avanti. Questa costruzione del tempo è “implosiva”, perché svaluta l’esperienza vissuta (individuale e collettiva) fino a sostituirla di sana pianta.⁷⁰

Sottratto alla coscienza, il tempo è consegnato all’economia. Dopo Marx, altri filosofi (ad es. M. Foucault e E.P. Thompson) contemporanei hanno riflettuto sull’idea moderna di produzione industriale e sulla sua idea di “tempo come unità salariabile”. Essi sottolineano la novità che caratterizza il tempo industriale delle

⁶⁸ Cf. V. GATTEI, *Dal basso verso l’alto: cultura e informazione tra i “senza-fissa-dimora” di Bologna*, Diss., Università di Modena e Reggio Emilia, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004.

⁶⁹ Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, pp. 15-16.

⁷⁰ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, pp. 108-109.

società avanzata: prima dell'avvento della società dei consumi, il tempo libero dalle attività produttive era una ricompensa ulteriore per le prestazioni lavorative; lo svago era un'altra moneta per retribuire i lavoratori. Ora invece il tempo libero dal lavoro è tempo per il consumo, cioè tempo lavorativo anch'esso, perché crea le condizioni necessarie alla continuazione e all'incremento della produzione. Prima il tempo libero serviva a ricreare le energie dei lavoratori; ora è necessario a ricreare le energie imprenditoriali della produzione. "Il consumo è diventato la forza trainante della società industriale", perché è diventato "un'importante forma di lavoro". L'orologio del tempo industriale non si ferma mai e non lascia nessuna possibilità di sottrarsi ai suoi ritmi incalzanti: anche la vacanza e lo svago domenicale mantengono la frenesia dell'attività produttiva.⁷¹

La globalizzazione (questa parola non mi piace, ma la uso per farmi capire) dei processi produttivi industriali ha comportato una "standardizzazione mondiale dei calendari" e una progressiva uniformizzazione nell'organizzazione sociale del tempo. La principale conseguenza di questo "svuotamento del tempo" è stata lo "svuotamento dello spazio". Con questa affermazione, A. Giddens intende dire che nel mondo industrializzato contemporaneo lo spazio si è sempre più separato dal luogo: molte relazioni sono 'a distanza', cioè tra persone assenti, che sono in comunicazione tra loro senza interagire faccia a faccia nello stesso luogo.⁷²

L'antropologo francese M. Augé ha ulteriormente riflettuto sulla modificazione del senso di temporalità e di spazialità, che l'avvento dei mezzi di comunicazione di massa ha prodotto nelle società post-industriali e consumiste del mondo nord-occidentale. Le nostre società vivono nella "surmodernità", cioè in una situazione di "eccesso" di informazioni e dunque di stimoli emotivi. Così ci rappresentiamo il mondo frammentato fino all'inverosimile, perché: 1) gli eventi si affastellano, 2) la storia in tempo reale comporta un allargamento dello spazio, 3) l'individuo diventa ipertrofico. La deterritorializzazione della cultura rende sempre più frammentari i nostri orizzonti conoscitivi: gli eventi che si presentano davanti

⁷¹ Cf. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, pp. 109-113: "Il tempo 'libero' (...) diviene per definizione il tempo del consumo. (...) Il consumo diventa, almeno in una certa misura, un marcatore temporale dello svago, del tempo estraneo al lavoro" (*Ibid.*, p. 110).

⁷² Cf. A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio. Sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 29-31.

ai nostri occhi sono sempre più numerosi, diversificati e sempre più sganciati dal loro naturale contesto sociale e geografico; ognuno di noi per padroneggiarli deve aumentare a dismisura la propria capacità di acquisizione e di rielaborazione.⁷³ Facciamo un esempio ancora attuale: il terrorismo internazionale dopo l'11 settembre 2001. Una grande quantità di immagini da ogni prospettiva dell'attacco kamikaze alle Twin Towers; la ripetizione della medesima tecnica narrativa nei servizi dei telegiornali che da Gerusalemme, da Nassirya, da Madrid o da Parigi ci raccontano nuove imprese di estremisti politico-religiosi diventati kamikaze. Tutto il mondo, anche il mercato rionale sotto casa o la stazione del metrò dove si passa tutti i giorni per andare al lavoro, diventano la scena di un nuovo possibile attentato: realtà storica e immaginario mediatico si accavallano e si intrecciano, senza potersi mai disgiungere l'uno dall'altro. Questa alluvione mondiale di immagini e di suoni, prima ancora che di parole e di pensieri, confonde continuamente il mio piccolo palcoscenico quotidiano con la grande scena del mondo: il mio spazio si dilata, fino al punto di non esistere più. Risultato: mi trovo da solo con le mie paure, più o meno indotte dalla comunicazione mediatica, a dover fare i conti con messaggi senza contesti (il terrorismo è dappertutto) e con territori senza significati (la sensazione che mia storia personale, come quella di tutta l'umanità, non si decida qui dove vivo oggi, ma che sia già stata decisa a Ground Zero o tra le montagne afgano-pakistane, o in qualche sperduto villaggio del Kurdistan). Deterritorializzazione della cultura significa che le tradizioni sono di colpo diventate irrilevanti per la costruzione dell'identità personale e dei gruppi locali: l'io individuale e di gruppo deve fare tutto da solo, inventandosi ogni giorno: in una terra senza riferimenti, diventa inevitabile come una condanna il diventare legge a se stessi.

⁷³ M. AUGÉ, *NonLuoghi*, Eleuthera, Milano, 1993.