



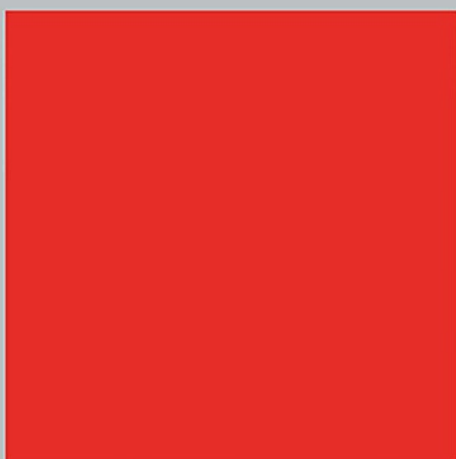
Marcel Mauss
Saggio sul dono

Forma e motivo dello scambio
nelle società arcaiche

Introduzione di Marco Aime



Piccola Biblioteca Einaudi



Marcel Mauss
Saggio sul dono
Forma e motivo dello scambio
nelle società arcaiche

Introduzione di Marco Aime



Piccola Biblioteca Einaudi

Ladri di Biblioteche



MARCEL MAUSS

SAGGIO SUL DONO

Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche
Introduzione di Marco Aime

Einaudi

Da Mauss al MAUSS

di Marco Aime

Il dono sta al mercato come la festa sta alla vita quotidiana, il lusso all'utile, il sacro al profano, la prostituta alla sposa.

GUY NICOLAS

Un immaginario colonizzato.

I doni, da noi, si fanno e si ricevono, generalmente a Natale o in occasioni stabilite, come compleanni o eventi particolari. Insomma non è considerato «normale» fare regali senza un motivo che lo giustifichi. Il dono è un'eccezione alla regola, dove la regola è invece tenere le proprie cose per sé e ottenerne altre tramite l'acquisto o lo scambio esplicito.

L'antropologia, in particolare quella classica, ci ha offerto invece molti esempi di società presso le quali il dono costituisce uno degli elementi fondanti delle società stesse. Lo studio delle culture «altre» è stato spesso caratterizzato da quelli che potremmo chiamare «marchi d'area». L'Africa, per esempio, è il continente della parentela. È sufficiente scorrere le monografie classiche di Edward E. Evans-Pritchard, Darryl Forde, Meyer Fortes, John Middleton e di molti altri antropologi britannici africanisti per notare come lo studio delle strutture parentali e delle loro dinamiche occupi un ruolo fondamentale¹. La parentela è stata per gli africanisti una sorta di ossessione, ma anche una forza caudina sotto la quale era inevitabile

dover transitare. Oggi che in antropologia l'oggettività non è più considerata possibile, è difficile dire quanto sia stata la parentela a determinare l'orientamento degli studi africanisti oppure quanto siano stati proprio questi studi a rendere la parentela così importante. Il gioco degli specchi si fa complesso.

Il «marchio» del dono viene invece assegnato all'Oceania. Nello scrivere il suo *Saggio sul dono*, Marcel Mauss venne fortemente influenzato dagli studi oceanistici e in particolare da quelli di Bronislaw Malinowski sullo scambio *kula*². Se si eccettuano le citazioni relative alla pratica del *potlatch* presso gli indiani Kwakiutl della costa nord-occidentale del Canada, la maggior parte degli esempi sui quali si fonda la sua teoria sono tratti da studi condotti nelle isole del Pacifico.

«Nel sistema melanesiano per essere un uomo prestigioso bisogna “avere”, certo, come dappertutto. *Il prestigio sta nel donare, donare molto e donare dappertutto*. Il contrario del mondo capitalista!» sostiene in un suo discorso il leader kanak Jean Marie Tjibaou³, mettendo in evidenza un tratto importante della cultura del suo popolo, condiviso da molte altre culture del Pacifico. Donare è importante, ma perché? Per instaurare relazioni. Lo aveva già rilevato Maurice Leenhardt, secondo il quale i Kanak si riconoscono solo grazie alle relazioni che intrattengono con gli altri⁴.

In una raffinata analisi dell'opera di Leenhardt, Michel Naepels pone in evidenza come dagli studi sulla lingua kanak emerga una sorta di «io» timido, debole che segnala l'importanza della partecipazione e induce a un sentimento di identificazione con il mondo, la collettività⁵. Ciò che colpisce è la prevalenza della relazione sull'individuo, un primato della società che Leenhardt sintetizza con l'espressione «uno è una frazione di due»⁶. Sotto questo profilo il dono acquisisce una posizione di rilievo in molte società dell'Oceania, come è confermato da molte monografie etnografiche.

Anche in questo caso non è facile dire in che misura le isole del Pacifico siano entità che appartengono al nostro immaginario esotico

piú spinto o quanto tale immaginario sia stato costruito anche attraverso la diffusione di studi di carattere etnografico. È però vero che l'antropologia, soprattutto quella classica, mettendo l'accento sulle differenze ha spesso indotto a creare delle dicotomie che contrapponendo «noi» a «loro», attribuivano a ciascuna di queste categorie caratteristiche estranee all'altra⁷. Così il confronto è stato reso più facile: esistono ancora società che hanno preservato la loro armonia tradizionale, presso le quali lo scambio di doni rappresenta la quotidianità. Queste popolazioni ci vengono spesso dipinte come fortemente solidali. Tutto il contrario che da noi, dove, dopo Adam Smith, l'economia e alcune correnti della filosofia concordano nell'affermare che, affinché la società funzioni bene ciascuno deve perseguire il proprio interesse egoistico. Tanto è vero che nella società moderna si tende talvolta a considerare il dono come un'ipocrisia⁸.

L'opposizione tra un'idea di società basata sulla solidarietà e quella di un mondo dove ognuno, per natura, persegue solo i propri interessi non solo ha diviso il pensiero degli studiosi, ma ha anche dato vita a una sorta di dicotomia geografica. Se c'è qualcuno che «dona» per creare le basi di una convivenza non siamo certo noi occidentali, razionali e utilitaristi. Infatti, l'utilitarismo dominante nel pensiero occidentale e nelle scienze sociali, come ha dimostrato Alain Caillé⁹, ha relegato il dono in un dominio etnografico, congelandolo in ambiti esotici e impedendo quindi una sua ricontestualizzazione nel mondo occidentale e la sua riattualizzazione in epoca moderna¹⁰.

Grazie alla forte tendenza alla dicotomizzazione che ha segnato la ragione etnologica del passato, si è pertanto venuta a formare una netta distinzione tra noi utilitaristi, ossessionati dal guadagno, e gli altri meno attenti al profitto individuale, più disposti a donare in quanto caratterizzati da un'economia incastonata nella società, *embedded* per dirla con le parole di Karl Polanyi. Se da noi gli affari economici risultano spesso essere pensati come fatti esterni alla moralità, presso molte popolazioni «primitive» l'economia è

strettamente connessa ai legami parentali, alla religione, alle gerarchie sociali ¹¹.

Si tratta di una distinzione che talvolta, soprattutto nel pensare comune, assume tratti evoluzionisti. Gli «altri» non sono solo gli esotici, ma anche comunità del nostro passato. Così, non senza una certa dose di nostalgia, siamo spesso propensi a pensare a un mondo perduto dove la gente era più generosa, non come ora che siamo diventati tutti utilitaristi.

Ma è davvero così?

Prendiamo il caso del mitico Nord-est di casa nostra, osannato e celebrato quale esempio del boom della piccola industria, della cultura del lavoro, dell'ideologia capitalista convertita a livello familiare. In questa terra, che vanta i redditi medi più alti d'Italia, dice Paolo Rumiz, ci si attenderebbe di incontrare gente ossessionata dal lavoro e dal guadagno la quale passa il tempo a parlare di *schei*. In parte è senz'altro così, ma proprio qui, nella patria della famiglia trasformata in azienda, si riscontra la più elevata presenza di attività di volontariato ¹². In una società che sembra avere posto l'ideale del guadagno e dell'ottimizzazione dei profitti in cima alla propria scala dei valori, ritroviamo numerose testimonianze di un impegno che non ha nulla di remunerativo, se analizzato in chiave utilitaristica. Che cos'è l'azione di volontariato se non un dono offerto sotto forma di servizi? E che dire dei moltissimi «donatori» di sangue e di organi che consentono di salvare numerose vite, senza guadagno materiale alcuno?

Anche noi doniamo. Il problema è perciò un altro: non ce ne rendiamo conto. Il nostro immaginario è stato talmente condizionato dall'ideologia del mercato, che ci sembra impossibile uscire dagli schemi dominanti. Serge Latouche mette in luce come spesso questa *colonizzazione* dell'immaginario ci induce a pensare che ogni forma di scambio sia necessariamente finalizzata all'ottenimento di un utile: «Si presuppone implicitamente che ogni scambio sia un mercato e si attribuiscono più o meno a ogni mercato le virtù del grande mercato

della teoria economica». Così finiamo per definire noi occidentali come assillati dal mercato quando, come sostiene ancora Latouche, gli intellettuali che scrivono a favore del mercato totale il più delle volte non obbediscono a una motivazione mercantile¹³! Per contro, attribuiamo talvolta un'eccessiva carenza (se non una totale ignoranza) di logiche mercantili a società che utilizzano invece l'una o l'altra logica in momenti diversi del loro agire quotidiano.

Come afferma Remo Guidieri: «L'ideologia utilitaristica conserva, fingendo di ignorarle, contraddizioni che sembrano piuttosto favorire l'ossificazione di certi dogmi al punto che la corsa disperata alla pretesa razionalità sfocia nell'utopia e nell'atrofizzazione del pensiero»¹⁴. Il dono si nasconde nelle pieghe delle nostre azioni e non ci accorgiamo che molte di queste non sono affatto mosse da logiche utilitaristiche. Intendiamoci, «non utilitaristiche» non significa «gratuite». Il dono non è mai gratuito. Come mise già in evidenza Marcel Mauss, il dono non è una prestazione puramente gratuita, né una produzione o uno scambio puramente a fine di lucro, ma una specie di ibrido. Chi dona si attende un controdono. Qual è allora la differenza tra donare e contraccambiare e un normale scambio mercantile? Quando si pone il problema a coloro che donano, quando si chiede loro perché donano, emerge un aspetto sostanziale: la libertà. L'assenza di costrizione, vale a dire assenza di contratto, di coercizione¹⁵. Prendiamo un esempio estremo: i donatori di sangue. Uomini e donne che donano parte di se stessi senza materialmente ricevere nulla in cambio, tranne un appagamento personale che è uno dei moventi dell'atto del donare.

Il terzo paradigma.

Nelle scienze sociali si sono venuti a creare due paradigmi fondamentali. Il primo è quello che viene definito utilitarista o *individualismo metodologico* e che in qualche modo rivolge la sua analisi all'individuo, concependolo soprattutto come *homo*

oeconomicus, teso a perseguire il proprio interesse individuale. Tale concezione deriva dall'idea che il rapporto sociale può e deve essere compreso come la risultante dell'intrecciarsi dei calcoli effettuati dai singoli individui.

Il secondo è invece un paradigma collettivista, di cui Emile Durkheim, maestro (e zio) di Mauss, è stato uno dei maggiori fautori, che vede l'individuo assoggettato alle regole della sua cultura e della sua società. In questo caso è la cultura a fare sì che gli uomini si scambino doni affinché la società possa continuare a esistere. Su questa linea di pensiero si collocano anche lo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss e l'olismo teorizzato da Louis Dumont: sono i legami sociali che spingono gli uomini a donare.

Uno o tutti? Individuo o società? «Noi» o «loro»? Ecco le dicotomie create da questi paradigmi, nessuno dei quali però, avverte Caillé, spiega la genesi del legame sociale. Infatti, dipingendo gli esseri umani come individualisti e tesi solo a soddisfare i propri interessi, si attribuiscono loro caratteristiche predeterminate di egoismo, quasi «genetiche», preesistenti e immutabili. Nel caso dei collettivisti, antepoendo la società all'individuo e ritraendo quest'ultimo come assoggettato a una sorta di vincoli rituali, religiosi, sociali calati dall'alto, si arriva a concludere che cultura e società preesistono all'individuo¹⁶.

Ma non sono forse, cultura e società, prodotte dagli individui? È questa la domanda che si sono posti, tra gli altri, i fondatori del MAUSS (Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales), il cui acronimo non è certo casuale e tradisce la stima nutrita nei confronti del grande studioso francese. Uno dei punti su cui maggiormente si sono concentrati questi studiosi è stata la rilettura in chiave moderna della teoria di Mauss e la riattualizzazione del concetto di dono¹⁷. Caillé propone un *terzo paradigma* o paradigma del dono, ponendo la questione quasi in termini di scommessa: e se fosse proprio il dono l'elemento attraverso il quale gli uomini *creano* la loro società? Il dono diventa in questo caso promotore di relazioni.

Ciò che apre la strada al dono è la volontà degli uomini di creare rapporti sociali, perché l'uomo, non si accontenta di vivere nella società e di riprodurla come gli altri animali sociali, ma deve produrre la società per vivere¹⁸.

Questo paradigma non propone solo il dono come elemento fondante della società primaria, ma costringe a spostare in avanti il livello di lettura del «valore» di beni e servizi. Nell'economia classica, con un approccio condiviso anche da Marx, si sostiene che beni e servizi da un lato hanno un valore determinato dai bisogni che riescono a soddisfare (*valore d'uso*), dall'altro valgono in base alla quantità di denaro o di altri beni e servizi che si riescono ad acquistare (*valore di scambio*). Se accettiamo il *terzo paradigma*, dobbiamo allora aggiungere che esiste un altro tipo di valore, quello legato alla capacità che beni e servizi, se donati, hanno di creare e riprodurre relazioni sociali: un valore che potrebbe essere chiamato *valore di legame*, in quanto, con tale approccio, il legame diventa più importante del bene stesso¹⁹.

Ecco come, con un'eccellente definizione, Jacques T. Godbout sintetizza il carattere del dono: «Definiamo dono ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»²⁰.

In questa nuova prospettiva pesa molto un'intuizione di Mauss forse neppure troppo valutata dall'autore stesso. Mauss introduce nel collettivismo teorizzato da Durkheim lo spazio di libertà d'azione fornito dal dono. Il dono, infatti, implica una forte dose di libertà. È vero che c'è l'obbligo di restituire, ma modi e tempi non sono rigidi e in ogni caso si tratta di un obbligo morale, non sanzionabile per legge. Il valore del dono sta nell'assenza di garanzie da parte del donatore. Un'assenza che presuppone una grande fiducia negli altri. Il valore del controdono sta nella libertà: più l'altro è libero, più il fatto che ci donerà qualcosa avrà valore per noi quando ce lo darà²¹.

Ma perché ci si sente obbligati a restituire? Secondo Mauss negli oggetti donati esiste «un'anima» che li lega a colui che li dona. Tale

forza fa sí che ogni oggetto prima o poi tenda a ritornare al suo proprietario sia nella sua forma originaria sia sotto forma di altri doni equivalenti. Mauss in particolare faceva riferimento allo *hau*, un concetto che per i Maori esprime un'essenza vitale insita negli esseri umani, nella terra e nelle cose. Quando un oggetto, che incorpora lo *hau*, viene donato ad altri, lo spirito dell'oggetto cerca di ritrovare il suo luogo d'origine. Gli oggetti donati possederebbero pertanto una forza propria, un loro spirito, trasmesso all'oggetto dalla persona che li possiede. Questo perché sono una sorta di prolungamento degli individui e questi si identificano nelle cose che possiedono e che scambiano.

Questa interpretazione ha esposto Mauss alla critica di Lévi-Strauss, secondo il quale l'autore del *Saggio sul dono* era caduto nella trappola delle interpretazioni indigene fondate sulla magia. La spiegazione fornita da Mauss appariva a Lévi-Strauss connotata di un animismo che non poteva essere condiviso dagli antropologi²². Quello che Mauss, traendo esempi da concezioni religiose polinesiane come lo *hau* maori, definisce come spirito delle cose, non sarebbero concetti specifici e particolari delle popolazioni del Pacifico, ma forme di pensiero universali e permanenti le quali seguono itinerari tracciati una volta per tutte nella struttura innata dello spirito umano e nella storia particolare e irreversibile degli individui e dei gruppi. «Questi tipi di nozione (*mana*, *hau*) – dice Lévi-Strauss – intervengono per rappresentare un valore indeterminato di significato, di per se stesso vuoto di senso e pertanto suscettibile di ricevere qualunque senso la cui unica funzione è di colmare lo scarto tra il significante e il significato»²³.

Lévi-Strauss, che aveva da poco pubblicato la prima edizione di *Le strutture elementari della parentela*²⁴, propone come chiave di lettura quella dei «significanti fluttuanti». Le concezioni polinesiane care a Mauss sarebbero quindi simboli allo stato puro, i quali non dicono nulla di per se stessi, ma direbbero molto sugli uomini che li pensano. Lévi-Strauss ha sempre sostenuto il primato del simbolo, così come

l'origine simbolica della società che nasce proprio dallo scambio. Scambio che prima di tutto è simbolico, e quindi presente nella mente di tutti gli uomini, e poi diventa reale.

Di parere diverso è Maurice Godelier il quale, pur condividendo la critica di Lévi-Strauss a Mauss, non crede al primato del simbolo. Secondo Godelier, contrariamente a quanto afferma Lévi-Strauss, i meccanismi non sono mentali, ma sociologici. La forza che spinge le cose a circolare, come nel *kula ring*, studiato da Malinowski, non sta nelle cose stesse, ma nel proprietario.

La logica del dono vuole che per una cosa donata se ne riceva un'altra. Questo donare-ricevere innesca una spirale di riconoscenza, ma non annulla il debito tra i due partner. Allora, si chiede Godelier, perché restituire, se la restituzione non annulla il debito? Una risposta sembra venire dal paradosso del «donare conservando» (*keeping-while-giving*) formulato da Annette Weiner, anch'essa oceanista. La Weiner fonda questa sua teoria sulla differenza, reputata fondamentale, tra beni inalienabili, che non possono essere donati, e beni alienabili. Alcune cose, come la maggior parte delle merci, sono facili da donare, ma ci sono altre proprietà che sono impregnate dell'intrinseca identità dei loro possessori e che pertanto non sono facili da donare, in quanto sono depositi simbolici di genealogie ed eventi storici. La loro unica e soggettiva identità conferisce loro un valore assoluto, collocandoli a un livello superiore a quello degli oggetti di scambio. Ci sono proprietà che origini prestigiose, successioni, un'autorità legata agli dei, un diritto divino, gli antenati e uno status elevato rendono diverse da altri beni dello stesso tipo. Il paradosso sta nel fatto che tali proprietà vengono, di volta in volta, scambiate, perdute in guerra, distrutte dai rivali o vendute. Nonostante questo, il proprietario continua a mantenere un forte legame sul bene perduto (un nobile decaduto può vendere la sua carica, ma lui rimarrà sempre un nobile e l'acquirente un parvenu)²⁵.

In pratica, sostiene Annette Weiner, non è vero che tutto circola e in ogni caso il donatore originario non cesserà di avere diritti

sull'oggetto che ha donato. A essere alienato è quindi l'utilizzo, non la proprietà²⁶. A tale proposito, Remo Guidieri fa notare come, invece di dono, forse sarebbe meglio parlare di «prestito» per designare i fenomeni illustrati da Mauss. Il dono, il vero dono, sarebbe una perdita secca, non una prestazione concepita come un obbligo che innesci la terribile spirale dell'indebitamento²⁷.

Il paradosso della Weiner appare un po' troppo «paradossale», soprattutto se estrapolato dal suo contesto locale e in qualche modo sostituisce la magia evocata da Mauss con una sorta di potere di controllo a distanza che sa anch'esso un po' di magico. La proposta di Guidieri implica l'esistenza di un dono a perdere, che però non pare trovare riscontro nella realtà. Mentre il modello di Mauss, seppur con aggiustamenti e contestualizzazioni, continua a mantenere una sua efficacia dopo un'ottantina d'anni, alcuni tentativi di renderlo più raffinato finiscono per impoverirne la portata universalista. La forza di un modello sta anche in quel tanto di genericità che lo rende appunto un «modello», non una regola.

Ambiguità del dono.

Nel novembre del 2000 padre Alex Zanotelli, missionario comboniano da anni impegnato ad aiutare i poveri nella baraccopoli di Korogocho, alla periferia di Nairobi, rifiutò i 500 milioni del premio «Feltrinelli», assegnatogli dall'Accademia dei Lincei, suscitando scandalo e indignazione presso molti che pure stanno dalla parte dei deboli come lui. «I poveri non hanno bisogno di carità, ma di modifiche strutturali», sostenne. Con quella presa di posizione provocatoria, Zanotelli ha smascherato l'ambiguità che talvolta si cela dietro il dono o meglio, dietro a un certo tipo di dono.

Quando regaliamo qualcosa a qualcuno, compiamo un atto personalizzato. Regaleremo, probabilmente, qualcosa che ci fa piacere regalare, ma tenendo presenti i gusti e la personalità del destinatario.

Pertanto, in quel dono ci sarà qualcosa di noi e qualcosa di chi lo riceverà, perché in fondo gli oggetti sono ricettacoli di identità²⁸.

Accade però che nella nostra società si presentino occasioni di donare in modo spersonalizzato o generalizzato. Sappiamo che il nostro sistema economico è alla base di notevoli diseguaglianze, sia all'interno della nostra stessa società sia nei confronti di quei milioni di individui che abitano il cosiddetto Sud del mondo. Spesso, per «riparare», almeno in parte, le fratture causate dall'economia, si finisce per chiedere aiuto allo Stato o alle numerose associazioni di volontariato e di carità che caratterizzano la nostra società. Il dono della carità, istituzionalizzato tramite tali enti organizzati, non è più un dono al prossimo, cioè al vicino, a qualcuno che conosciamo, ma diventa un dono finalizzato a lenire tutte le sofferenze in generale. Al soggetto singolo del destinatario si sostituisce una categoria (poveri, affamati, affetti da determinate malattie, colpiti da catastrofi) più o meno vasta e quanto mai anonima. Questo tipo di dono diventa un atto che lega soggetti astratti: un donatore che ama l'umanità e un destinatario che incarna la miseria del mondo²⁹.

Prendiamo il caso della beneficenza televisiva e delle varie maratone che la sostengono. Nella sua spettacolarizzazione, rappresenta uno dei tratti distintivi recenti della nostra epoca. Si tratta di una tipica forma di dono generalizzato, che non prevede un contro dono in beni materiali. Se un beneficio per il donatore c'è, sarà semmai di tipo interiore. Si tratta di una sorta di riconversione. Il donatore non offre qualcosa di veramente suo, non sceglie un oggetto che rappresenti in qualche modo il rapporto tra lui e il destinatario. Il donatore offre del denaro, suo come appartenenza materiale ed economica, ma non «suo» in quanto segnato da un rapporto affettivo unico (se c'è affetto o attaccamento, è per il denaro in genere, non per «quel» denaro). D'altra parte, nemmeno conosce il destinatario, né si aspetta da lui che ricambi il dono ricevuto. Il «dono generalizzato» è una ruota che gira. Si dà non a qualcuno ma alla società e si sa che si riceverà³⁰.

Si fa quindi la carità per aiutare i poveri del mondo, gli affamati, gli ammalati, ma la carità, avverte Mauss, «ferisce chi la riceve», è umiliante. Umiliante, perché chi riceve non può restituire. Il circolo virtuoso identificato da Mauss si spezza. Al triangolo donare-ricevere-contraccambiare viene a mancare un lato, l'ultimo. Questo «buco» dà vita a gerarchie sociali ed economiche che si trasformano inevitabilmente in rapporti di forza e trasforma il ricevente in debitore impotente.

Se la carità, in quanto dono indifferenziato, non prevede un dono di ritorno, anche perché non è indirizzata a un particolare destinatario, è allora davvero disinteressata. Nulla è meno gratuito del dono, sostiene Mauss. Il problema sta ancora una volta nella colonizzazione del nostro immaginario da parte del pensiero utilitarista, che ci fa sembrare un «nulla» ciò che invece è importante. Non siamo solo e sempre «economicisti», tesi a massimizzare i nostri guadagni materiali. Come sostiene anche il Premio Nobel per l'economia Amartya Sen, pure nel capitalismo c'è una forte componente morale³¹ e lo stesso Adam Smith, divenuto ormai un abusato profeta del libero mercato, non ha solo scritto *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ma è stato anche autore di *Teoria dei sentimenti morali*.

La carità assolve un ruolo di medicamento dell'anima, gratifica chi la fa e gli mette il cuore in pace. L'indignazione di padre Zanolelli allora non appare più un gesto provocatorio dettato dall'irruenza tipica del personaggio, ma una chiara denuncia dell'ambiguità che talvolta si nasconde dietro la generosità di chi, magari anche in buona fede, dona. Salvo poi, come nel caso in questione, avallare leggi le quali, mettendo in ginocchio le economie di certi paesi, diventano una delle cause di quella povertà che poi si vuole lenire con il dono³².

Il dono, abbiamo visto, costruisce legami e pertanto getta le basi della società, ma la sua esasperazione può arrivare a mettere in moto un processo opposto. L'obbligo di restituire è uno degli atti fondamentali del dono e il dono concede una certa libertà rispetto

all'arco di tempo impiegato per restituire e all'entità del contro dono. È però vero che un ritardo eccessivo o un dono di molto inferiore a quello ricevuto suscitano disagio e generano un'asimmetria nel rapporto. Siamo soliti dire «basta il pensiero», ma, ammettiamolo, è una forma di sottile ipocrisia, perché in fondo ci aspettiamo non una parità matematica, ma almeno un pari impegno (economico o morale) da parte dei nostri partner. Da collante sociale il dono può allora trasformarsi in arma di distruzione. I due donatori diventano antagonisti e in certi casi potranno arrivare a utilizzare il dono per colpire, umiliare, distruggere il rivale.

È il caso dei *potlatch*, che tanto colpirono Marcel Mauss. Questi rituali di distruzione, dove i protagonisti facevano a gara a chi riusciva a offrire di più, accrescendo così il proprio prestigio a scapito dei contendenti, possono essere considerati una forma estrema di dono utilizzato non per creare legami, ma per spezzarne o incrinarne altri. Non a caso Georges Bataille chiama *dono di rivalità* l'atto ostentatorio che è al centro del *potlatch*. Per Bataille, il «valore di scambio del dono» deriva dal fatto che il beneficiario, se vuole cancellare l'umiliazione inflittagli dal donatore, deve accettare la sfida e assumersi l'obbligo di rispondere con un dono più importante, vale a dire restituire a *usura*³³.

Se il *potlatch* significa esagerazione, sovrabbondanza, spreco finalizzati ad acquisire più prestigio dell'altro, ritroviamo alcuni tratti simili in certi nostri banchetti nuziali, dove il cibo è quasi sempre in quantità superiore a quanto viene poi mangiato. Ma non è forse vero che da un pranzo di nozze più parco ed essenziale gli invitati uscirebbero brontolando, comparando quel pranzo con altri a cui hanno partecipato (magari con quello offerto da loro stessi) e muovendo critiche e accuse di tirchieria agli sposi? Anche qui il dono si fa antagonista e implica pertanto competizione.

C'è però una differenza tra l'ostentazione del *potlatch* e quella dei banchetti e delle abbuffate. Entrambi sono degli «sprechi», è vero. Ma nel primo caso si accumula per distruggere, nel secondo per

consumare. Nell'abbondanza conviviale e nelle bisbocce quel che si cerca è l'eccesso nel consumo. La distruzione, al contrario, sottrae le cose alla distribuzione e quindi anche al consumo. Nel *potlatch*, infatti, il potere è «il potere di perdere» dei beni, che sancisce l'onore. Tale potere è però l'opposto dell'obbligo di donare e di rendere ³⁴.

Debito ed equilibrio.

Quando qualcuno ci fa un regalo proviamo quasi sempre una duplice sensazione: da un lato l'emozione del ricevere qualcosa che spinge alla gratitudine verso il donatore; dall'altro un lieve senso di imbarazzo, dovuto al fatto che in quel momento, mentre stringiamo tra le mani quel dono, sentiamo di essere passati in una condizione di debitori nei confronti di chi ha voluto farci un regalo. Il pensiero, infatti, si rivolge subito al modo in cui cercheremo di «sdebitarci». Mia nipote Chiara, cinque anni, dopo aver ricevuto in regalo da una signora un portachiavi colorato, ha detto: «Quando arrivo a casa le faccio un disegno. Lei mi ha dato una cosa e io gliene do un'altra. Anche con mia cugina facciamo così». Si sentiva in debito.

Legami, alleanze e amicizie, che possono nascere da uno scambio di doni, se questo è inserito in un contesto relativamente paritario, nel quale la restituzione è possibile, sono fondati essenzialmente sul debito.

Debito è una parola che non amiamo, ci fa sentire in colpa se gli indebitati siamo noi, in ansia se a dover saldare un debito nei nostri confronti sono altri. In questo caso però non si tratta di applicare le stesse regole che caratterizzano gli scambi commerciali. La diversità tra uno scambio di doni e uno scambio mercantile sta nel fatto che quando si acquista con moneta o si scambia un bene, al termine della transazione i partner si ritrovano proprietari di quanto hanno acquistato o barattato. Mentre prima dello scambio uno doveva dipendere dall'altro per soddisfare i propri bisogni, a scambio avvenuto, entrambi risultano reciprocamente indipendenti e senza

obblighi³⁵. Inoltre, nel caso del dono, il ricevente non «paga» sul momento, come in una normale transazione commerciale. Chiunque di noi si sentirebbe offeso se, facendo un regalo, ci vedessimo contraccambiare su due piedi con un altro regalo. La restituzione, il contro dono, avviene nel tempo, magari in occasioni stabilite (festività, compleanni), ed è grazie a questa dimensione, prolungata nel tempo, che il debito si protrae e mantiene attivo il legame tra le due parti.

Lo scambio mercantile ideale si basa sull'equivalenza e sull'abolizione del debito. Al contrario il dono induce all'indebitamento e non regola l'equivalenza. La peculiarità del dono sta qui, nel vincolo che questo stabilisce tra il donatore e il ricevente, un vincolo che crea immediatamente un debito.

Il problema nasce anche da una certa inadeguatezza, peraltro già segnalata da Mauss, di termini solitamente utilizzati, come *dono* e *regalo*, pur ammettendo che è difficile trovarne di più adatti. Come si possono chiarire nozioni di una cultura diversa – si chiede Guidieri a tale proposito – se i termini della nostra lingua che dovrebbero renderla accessibile restano vaghi e persino contraddittori³⁶? Il fatto è che nella nostra percezione tendiamo ad associare il *debito* alla sfera economica (debito pubblico, debito estero), mentre facciamo rientrare il dono in quella affettiva. Forse è per questo che siamo un po' restii a chiamare con un freddo termine contabile quello che ci sembra essere invece un sentimento tra i più genuini, che riserviamo a parenti, amici e persone care. Infatti, come fa notare Godbout, nell'ambito familiare lo stato di debito è generalizzato ed è considerato normale, ma non viene percepito come tale³⁷. I genitori spesso donano ai figli molto più di quanto ricevano, ma non si sentono per questo creditori, né necessariamente i giovani si sentono in dovere di sdebitarsi.

Anche in una coppia o tra amici si contraggono continuamente debiti (scambi di favori, di oggetti, d'affetto). In genere si dona a chi si vuol bene perché ci fa piacere l'atto del donare. Donando si genera però debito e quindi si crea uno squilibrio. Ma se osserviamo i rapporti di coppia o di amicizia è proprio nella situazione contraria,

cioè in uno stato di equilibrio dare/avere che si determina la rottura di un rapporto. Il celebre gesto della restituzione dei regali al partner per sancire la fine di una storia ristabilisce infatti la parità e annulla il debito. Allo stesso modo, l'inizio di un rapporto è spesso segnato da un regalo o da uno scambio di regali, che altera la situazione di parità originale, creando asimmetria.

Questo fa pensare a una contraddizione: lo stato di debito provocato dal dono e dal successivo contro dono dovrebbe portare a un equilibrio, ma allo stesso tempo genera una sorta di conflitto permanente. L'antropologia ci ha però insegnato come l'equilibrio di un gruppo non nasca per forza da uno stato di inerzia, ma spesso da una serie di conflitti interni controllati ³⁸.

Si dona per soddisfare il proprio piacere di vedere felice un'altra persona, ma non si tratta affatto di un atto gratuito. Tale gesto rientra in quella che Hochschild chiama «economia della gratitudine»: uno stato di debito reciproco, nutrito da surplus, da sorprese e che fa sì che ciascuno possa dire dell'altro: «gli devo tanto» ³⁹. Tale sistema è tutt'altro che altruistico: appare tale solo se letto con una lente utilitaristica. Il «guadagno», il ritorno esiste, ma va cercato in un appagamento che non è oggettivamente quantificabile. Occorre infatti tenere conto delle diverse percezioni degli attori: ci sono casi in cui ognuno crede di avere ricevuto più di quanto ha donato. È questo a fare sì che un figlio riceva dai genitori più di quello che dà, senza per questo sentirsi in debito e allo stesso tempo i genitori siano felici di avere dato e appagati, magari, dal comportamento del loro figlio. In questo caso lo scambio di doni mostra ancora una volta la sua specificità e prende ulteriormente le distanze dallo scambio di mercato.

Il bene scambiato secondo una logica mercantile possiede un valore, assegnatogli dal mercato stesso, condiviso da venditore e acquirente. Ma esistono forme di scambio che sfuggono a questa logica. Gli antropologi ne hanno spesso trovate presso popolazioni caratterizzate da economie che Polanyi ha definito *embedded*. I

sistemi di sfere di scambio, per esempio, sono emblematici. In alcune società non tutto si può scambiare e soprattutto non è possibile farlo con qualsiasi altro bene. Esistono regole che impediscono lo scambio tra beni appartenenti a sfere diverse per le loro caratteristiche morali. Tra queste sfere si viene a formare una gerarchia di valori e solo raramente è possibile convertire un bene appartenente a una sfera in uno che rientra in un'altra. Gli uomini però non sono fatti per seguire regole troppo rigide, sebbene se le impongano. Accade così che alcuni beni, reputati di scarso valore presso una popolazione, possano essere scambiati con altri gruppi che, al contrario, valutano maggiormente quei beni. Questi, magari, daranno a loro volta cose per loro poco pregiate, ma stimate dagli altri. Entrambi saranno convinti di avere guadagnato da quello scambio ⁴⁰.

Ritorniamo alle nostre situazioni conviviali e scopriremo che anche nel nostro mondo utilitaristico, ci siamo ritagliati sfere di scambio dove i valori non sono stabiliti dal mercato, ma dalla nostra percezione. È questo l'ambito del dono. «Ci sono cose che non hanno prezzo» siamo soliti dire. La soddisfazione che ci deriva dall'aver donato qualcosa a una persona cara, pur appagandoci, è una di queste. È attraverso la costruzione di tali condizioni di soddisfazione reciproca che spesso si riescono a controllare i conflitti.

Nella letteratura sul dono gli autori, Mauss per primo, si sono concentrati di più sul «restituire», trascurando gli altri due termini: «donare» e «ricevere». Questo perché si tendeva alla ricerca dell'equilibrio, mentre invece è lo stato di «debito» a caratterizzare il fatto sociale totale legato al dono, e «il dono ha orrore dell'eguaglianza; ricerca l'ineguaglianza alterna» ⁴¹.

Modernità del dono.

«Eppur si dona» potremmo esclamare, nonostante le apparenze e le nostre convinzioni ci portino a pensare altrimenti. Nella maggior parte dei casi siamo indotti a credere che si tratti di un'eccezione alla

regola, dove la regola è scambiare con un guadagno da parte di entrambi i contraenti. Questo perché il dono, come viene concepito nella sua accezione contemporanea, è il prodotto di un'idealizzazione portata avanti da duemila anni di Cristianesimo, per cui si parla di dono solo quando questo è assolutamente gratuito, unilaterale, senza aspettativa di ricambio, in poche parole, disinteressato⁴².

Abbiamo visto che non è così, ma spesso le società si pensano diversamente da come sono e il riflesso di questo pensiero finisce per condizionarne l'azione. Come afferma Clifford Geertz, l'uomo rimane spesso impigliato nella rete di simboli da lui stesso creata⁴³.

A quanto pare, abbiamo delegato allo Stato, alla scienza e al mercato il compito di soddisfare i nostri bisogni, ma questi tre soggetti non riescono ad assolvere totalmente il loro compito. Saremmo davvero felici in una società efficientissima, ipertecnologica, ultrarazionale e superburocratizzata? Lo scenario sarebbe quello ipotizzato da Aldous Huxley nel suo *Il mondo nuovo*, e decine di altri libri e film fantascientifici non fanno altro che raccontarci le fughe di pochi «resistenti», non allineati, da un futuro simile. Non si tratta solo di rifugiarsi all'ombra rassicurante del mito del *buon selvaggio*, ma di constatare che la razionalità a cui tendiamo o meglio, con cui ci dipingiamo, non è sufficiente. Stato, mercato e scienza sono istituzioni reali e costituiscono la chiave dell'ordine sociale moderno, ma non rappresentano la società nella sua interezza. Danno vita semmai al terreno su cui si muove quella che Caillé chiama la *socialità secondaria*, in cui le relazioni si sviluppano tra funzioni e non tra individui⁴⁴. Al contrario, la *socialità primaria* necessita invece di una personalizzazione dei rapporti, che va costruita nel tempo.

Appare abbastanza evidente che la realtà urbana, fatta di grandi numeri, così come il modello contemporaneo di lavoro, basato su lunghi spostamenti, relazioni telefoniche e telematiche, nonché l'accelerazione generalizzata delle azioni finalizzate a una maggiore efficienza non favoriscono certo il maturare di una socialità personalizzata. Siamo nel pieno di quella che Paul Virilio chiama

surmodernità, un'accelerazione della storia dove la rapidità ha annullato le distanze e pertanto il tempo prevale sullo spazio. Accade però che da qualche anno, proprio a Londra, a Parigi, a Zurigo e in altre grandi città europee, cioè nelle culle della modernità, siano stati avviati dei tentativi di creare delle alternative.

Parliamo dei cosiddetti circuiti di scambio locale. Si chiamano SEL (Systèmes d'échanges locaux) in Francia, LETS (Local Exchange Trade Systems) nel Regno Unito, *Tauschring* (letteralmente *circuito di scambio*) in Germania e *Banche del Tempo* in Italia⁴⁵. Con forme e organizzazioni diverse, questi sistemi locali tendono a spostare l'accento dallo scambio commerciale a uno scambio non regolamentato da una meccanica, ma che prevede una forma di moralità⁴⁶.

L'ispirazione per la realizzazione di questi sistemi è stata tratta da realtà simili operanti a Grand Yoff, un quartiere di Dakar. Cosa è accaduto in Senegal? Che per fare fronte a un sistema economico di marchio occidentale, amato dalle élite dei funzionari ma troppo lontano dalle esigenze della gente comune, si è tentato di riproporre in chiave moderna quella che gli antropologi definiscono «l'economia degli affetti». Niente di più naturale che recuperare le tradizionali relazioni parentali, struttura fondante della società africana, e farle funzionare come rete di scambio. In che modo? «Noi sotterriamo una iena per disseppellire un'altra iena» dicono le donne di Dakar, citando un proverbio *sererè* (popolazione senegalese), che diventa involontariamente una sorta di slogan di questa nuova forma di economia antiutilitarista.

Se un individuo ha bisogno di un aiuto, sotto forma di manodopera o di beni di consumo, potrà accedere alle risorse esistenti nel gruppo di persone che costituiscono il suo circuito di scambio. Individui che sono legati tra di loro non solo da vincoli parentali veri e propri, ma anche da quella parentela scherzosa, caratteristica di molte regioni dell'Africa, che crea legami di tipo familiare anche al di fuori dei consanguinei. A sua volta il beneficiario restituirà al donatore un

servizio o dei beni per rifonderlo del favore. Si tratta di un banale baratto, si potrebbe obiettare. Invece no. La differenza sta proprio nell'attivazione del circuito. Il baratto mercantile è un semplice scambio tra due commercianti senza l'utilizzo del denaro. In questo caso invece tra gli individui che si scambiano beni e servizi, si consolida sempre di più un legame di solidarietà che rafforza il circuito stesso. In pratica il bene viene rimpiazzato dal legame.

Da noi però i clan e le famiglie allargate non esistono, si può obiettare. Ciò non significa che non si possano stabilire legami di solidarietà tra persone che condividono il desiderio di tentare di dare vita a un nuovo sistema, sia pure su piccola scala.

Il primo SEL è stato fondato nell'estate del 1994, il secondo nel dicembre dello stesso anno. Meno di due anni dopo i SEL francesi erano già 120 e il loro numero sta crescendo rapidamente. In Gran Bretagna, dove i LETS sono nati qualche anno prima, si contano oggi oltre 400 circuiti di scambio. Il successo è quindi evidente. Anche in questi circuiti urbani europei lo scambio di beni e servizi è alla base del sistema.

All'interno di un SEL il lavoro si scambia con altro lavoro e non con del capitale. Questa è la filosofia che sta alla base di tali meccanismi sociali. Un discorso del genere può forse apparire un po' utopico, eppure i primi LETS sono nati in una realtà razionale e protestante come quella britannica. I sistemi di scambio locali più che risolvere questioni economiche, danno vita a una nuova forma di socialità, un bene raro nel nostro mondo. Inoltre il carattere locale di questi circuiti consente di raggiungere soluzioni più concrete e attuabili di quelle proposte dagli enti pubblici, spesso troppo lontani dal quotidiano.

Facciamo un esempio concreto: Giovanni ha bisogno di una *baby sitter*, però non dispone dei soldi necessari per permettersi di pagare una ragazza. Francesca invece ha il motorino rotto e deve prendere l'autobus per recarsi all'università. Fino qui sarebbe semplice ipotizzare uno scambio di favori: Giovanni ripara il motorino a

Francesca e questa accudisce i bambini per una sera. Si tratterebbe della forma piú antica di scambio: il baratto. Però c'è un problema, Giovanni è un medico, non un meccanico e non è in grado di riparare il motorino della studentessa. Mario però lo è. Basta mettersi d'accordo: Francesca farà la baby sitter a Giovanni, il quale diventa debitore nei suoi confronti di un certo numero di ore di lavoro. Mario ripara il motorino di Francesca, rilevando così il suo credito nei confronti di Giovanni. Quest'ultimo pagherà il suo debito fornendo assistenza medica a Mario in caso di necessità.

Se immaginiamo questo semplice meccanismo moltiplicato per decine o centinaia di persone, abbiamo realizzato un sistema di scambio locale. Tali sistemi rappresentano un tentativo di creare impiego residuale rispetto ai vincoli macroeconomici (la concorrenza mondiale, i parametri di Maastricht, ecc.) e si fondano su una forma di solidarietà circoscritta a un ristretto numero di partecipanti. Gli stessi promotori di questi gruppi sono pienamente consci del fatto che tali iniziative non possono certamente sostituire il modello economico vigente. È però importante mettere in evidenza e valorizzare la ricchezza pedagogica di tale formula, che se non altro ha il grande merito di proporre un sistema alternativo e di dimostrare che non siamo necessariamente costretti ad arrenderci a tutti i costi davanti al vangelo dei grandi finanzieri internazionali. Grazie a queste iniziative, si riscoprono le virtù della cosiddetta economia informale, quella che Latouche chiama «neoclanica» e che consente agli attori di passare da uno scambio freddo e anonimo a un sistema di scambi «caldi» e personalizzati.

Un'annotazione quasi di colore. I primi circuiti europei di scambio sono nati a Londra e Parigi, le due capitali del colonialismo africano. Legge del contrappasso? No, semplicemente il tentativo di ricostruire o recuperare quella forma di *oikonomia vernacolare*⁴⁷, basata appunto su una maggiore personalizzazione degli scambi e sull'affrancamento dalla logica di mercato in favore di un avvicinamento al modello del

dono teorizzato da Mauss. Fare doni significa infatti tentare di sottrarsi, almeno in parte, all'imperativo economico dominante.

Abbiamo visto come, mentre la socialità secondaria mette in relazione individui che non si conoscono, lo scambio di doni contribuisce alla creazione di una socialità primaria. Questa dà vita a un ordine interno e non può essere generalizzata ed estesa all'infinito, pena la dissoluzione stessa della sua essenza costitutiva. Si tratta di una socialità che fa riferimento a un «noi» ben determinato, che ripropone rapporti *face to face* e quelle dinamiche individuate da Redfield come caratteristiche della piccola comunità⁴⁸.

I sistemi di scambio locali, utilizzando una logica che si avvicina a quella del dono maussiano, in fondo non fanno altro che tessere reti di relazioni che portano gli individui che vi aderiscono a conoscersi e a instaurare una catena di debiti che li lega tra di loro. Individui che allora non saranno più estranei l'uno all'altro, ma daranno vita a un «noi» che, sebbene non condizioni la totalità della loro esistenza, potrà agire in molti spazi lasciati vuoti dalla rete della *socialità secondaria*.

Sostituendo il contratto con il dono, tali sistemi tentano di *reincastrare* l'economia nella società. L'uomo è soprattutto un essere relazionale. Ecco allora che la lezione dell'antropologia oceanista torna di attualità e il dono può abbandonare il suo guscio di esotismo e di primitivismo e riproporsi come un riferimento per contrastare quell'anonimato che tanto ci spaventa. Oggi, a ottant'anni di distanza, magari parzialmente disintossicati dalla morale utilitaristica dominante, scopriamo la grande attualità della lezione di Marcel Mauss.

¹ Cfr. J. GOODY, *The expansive moment. The rise of social anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

² B. MALINOWSKI, *Gli argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton,

Roma 1973 (ed. or. 1922).

³ J.-M. TJIBAOU, *La présence kanak*, Odile Jacobs, Paris 1997, p. 108.

⁴ M. LEENHARDT, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1947, p. 248.

⁵ M. NAEPELS, «*La promenade du moi*». *Subjectivité, temps et participation chez Maurice Leenhardt*, manoscritto. Una traduzione italiana è apparsa su «*Etnosistemi*», 9, 2002.

⁶ M. LEENHARDT, *La personne mélanésienne*, in «*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*», Melun 1942, p. 100.

⁷ A tale proposito si vedano le critiche alla ragione etnologica di J.-L. AMSELLE in *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (ed. or. 1990).

⁸ J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 9-11.

⁹ A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

¹⁰ Una mancanza che, sempre secondo Caillé, deriva anche dalla sottovalutazione di Mauss e della sua rivoluzionaria intuizione.

¹¹ Su questi temi si vedano: G. HYDEN, *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1980; R. LEMARCHAND, *African Peasantries, Reciprocity and the Market. The Economy of Affection Reconsidered*, in «*Cahiers d'Études Africaines*», XXIX, 1989, 113, pp. 33-67; S. LATOUCHE, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; M. AIME, *La casa di nessuno. Mercato e mercati in Africa occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

¹² P. RUMIZ, *La secessione leggera. Dove nasce la rabbia del profondo Nord*, Feltrinelli, Milano 2001.

¹³ S. LATOUCHE, 1997 cit., pp. 70-72.

¹⁴ R. GUIDIERI, «Saggio sul prestito», in *Voci da Babele*, Guida, Napoli 1990, p. 47.

¹⁵ J. T. GODBOUT, 1998 cit., p. 21.

¹⁶ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 37.

¹⁷ Tra i principali promotori del MAUSS ricordiamo Gérard Berthoud, Alain Caillé, Jacques T. Godbout, Jean-Louis Laville, Serge Latouche e Guy Nicholas.

¹⁸ M. GODELIER, *L'enigme du don*, Fayard, Paris 1996, p. 141.

¹⁹ A. CAILLÉ, 1998 cit., pp. 79-80.

²⁰ J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 30.

²¹ J. T. GODBOUT, 1998 cit., pp. 22-24.

²² C. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Mauss*, in M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1950 (trad. it. in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965. Sulle critiche di Lévi-Strauss a Mauss si veda anche U. FABIETTI, *Il «silenzio» di Mauss*, in U. FABIETTI, *La costruzione della giovinezza e altri saggi di antropologia*, Guerini, Milano 1992, pp. 53-60.

²³ C. LÉVI-STRAUSS, 1950 cit., pp. XLIII-XIV.

²⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1949 (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969).

²⁵ A. WEINER, *Inalienable Possession: The Paradox of Keeping-while-Giving*, University of California Press, Berkeley 1992, pp. 36-37.

²⁶ A. WEINER, 1992 cit.

²⁷ R. GUIDIERI, 1990 cit., p. 40. Un'interessante applicazione della teoria di Guidieri è quella di F. CAPPELLETTO, *Prestito e dono: l'ambiguità delle categorie*, «DiPAV», 2001, 1, pp. 109-20.

²⁸ R. GUIDIERI, 1990 cit., p. 61.

²⁹ M. GODELIER, 1996 cit., p. 12.

³⁰ J. T. GODBOUT, 1998 cit., p. 40.

³¹ A. SEN, *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, il Mulino, Bologna 2000, p. 5.

³² In particolare, Zanutelli faceva riferimento alla legge europea che consente di produrre cioccolato con una minima quantità di cacao. Una decisione che ha messo fortemente in crisi paesi africani e mesoamericani la cui economia si basava proprio su quella produzione.

³³ G. BATAILLE, *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972, p. 112.

³⁴ R. GUIDIERI, 1990 cit., pp. 42-45.

³⁵ Cfr. C. GREGORY, *Gift and Commodities*, Academic Press, Londra-New York 1982.

³⁶ R. GUIDIERI, 1990 cit., p. 25.

³⁷ J. T. GODBOUT, 1998 cit., pp. 32-34.

³⁸ Questo è stato uno dei temi caratterizzanti della Scuola di Manchester. Si vedano, per esempio, V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 1972 (ed. or. 1969), M. GLUCKMAN (a cura di), *Il rituale nei rapporti sociali*, Officina, Roma 1972 (ed. or. 1962). Sul concetto di equilibrio si veda F. REMOTI, *Questioni di equilibrio. Da Vilfredo Pareti ai Banande dello*

Zaire, in *Etnografia nande I. Società, matrimoni, potere*, il Segnalibro, Torino 1993, pp. 169-220.

³⁹ A. R. HOCHSHILD, *The Economy of Gratitude*, in D. FRANKS e E. D. MCCARTHY, *The Sociology of Emotions*, Jai Press Inc., Greenwich. Conn. 1989, pp. 95-113 citato in J. T. GODBOUT, 1998 cit., p. 49.

⁴⁰ A tale proposito si veda R. LAUNAY, *Transactional Spheres and Inter-Societal Exchange in Ivory Coast*, in «Cahiers d'Etudes africaines», 72, XVIII-4, 1978, pp. 561-73.

⁴¹ J. T. GODBOUT, 1998 cit., p. 46.

⁴² A. CAILLÉ, *Uscire dall'economia*, in S. LATOUCHE (a cura di), *L'economia svelata. Dal bilancio familiare alla globalizzazione*, Dedalo, Bari 1997, p. 200.

⁴³ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, p. 41.

⁴⁴ A. CAILLÉ, *Uscire dall'economia*, in S. LATOUCHE (a cura di), *L'economia svelata. Dal bilancio familiare alla globalizzazione*, Dedalo, Bari 1997, p. 202.

⁴⁵ Sulle banche del tempo si veda P. COLUCCIA, *La banca del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Una interessante comparazione tra i diversi sistemi è stata affrontata da MONICA CORINO, *Banche del Tempo, costruzione di nuove forme di socialità?*, Tesi di Laurea presso l'Università di Genova, Facoltà di Lettere, A. A. 2000-2001.

⁴⁶ Si veda M. BLOCH, J. PARRY, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

⁴⁷ S. LATOUCHE, 1997 cit., p. 26.

⁴⁸ R. REDFIELD, *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976 (ed. or. 1955).

SAGGIO SUL DONO

Estratto dall'«Année sociologique», serie II, 1923-24, t. I.

Introduzione

Del dono e, in particolare, dell'obbligo di ricambiare i regali

Epigrafe.

Ecco alcune strofe dell'*Havamal*, uno dei vecchi poemi dell'*Edda* scandinava¹, che possono servire da epigrafe al presente lavoro, per l'immediatezza con cui immettono il lettore nell'atmosfera di idee e di fatti in cui si svilupperà il nostro assunto².

Non ho mai trovato uomo tanto generoso
e tanto munifico nel nutrire i suoi ospiti
che «ricevere non fosse ricevuto»,
né uomo tanto... [l'aggettivo manca]
del proprio bene
che ricevere in cambio gli fosse sgradito³.

Con armi e indumenti
gli amici devono farsi piacere l'un l'altro;
ognuno lo sa da se stesso (per propria esperienza).
Coloro che si fanno reciprocamente regali
restano amici per il più lungo tempo possibile,
se le cose arrivano a prendere una buona piega.

Bisogna comportarsi da amico
verso l'amico
e ricambiare regalo con regalo;
bisogna contrapporre
sorriso a sorriso
e inganno a menzogna.

Tu lo sai, se hai un amico
nel quale hai fiducia
e se vuoi ottenere un buon risultato,
devi confondere la tua anima con la sua
e scambiare i regali
e rendergli spesso visita.

Ma se ne hai un altro
del quale non ti fidi
e se vuoi arrivare a un buon risultato,
devi dirgli belle parole,
ma avere pensieri mendaci
e rendergli frode per menzogna.

Lo stesso sarà per colui
nel quale non hai fiducia
e i cui sentimenti ti mettono in sospetto,
devi sorridergli,
ma parlargli a malincuore:
i regali ricambiati devono somigliare ai regali ricevuti.

Gli uomini generosi e valorosi
vivono la vita migliore;
essi non hanno timore.
Ma un codardo ha paura di tutto;
l'avaro ha sempre paura dei doni.

Cahen ci segnala anche la strofa 145:

È meglio non pregare [chiedere]
che sacrificare troppo [agli dei]:
un regalo fatto attende sempre un regalo in cambio.
È meglio non recare offerte
che farne troppe.

Programma.

Questo è l'argomento. Nella civiltà scandinava e in un buon numero di altre, gli scambi e i contratti vengono effettuati sotto forma di donativi, in teoria volontari, in realtà fatti e ricambiati obbligatoriamente.

Questo lavoro è un frammento di studi più vasti. Da anni, la nostra attenzione è concentrata, a un tempo, sul regime del diritto contrattuale e sul sistema delle prestazioni economiche tra i diversi gruppi e sottogruppi, di cui si compongono le società dette primitive, nonché quelle che potremmo chiamare arcaiche. Ci troviamo di fronte a un'enorme quantità di fatti, tutti molto complessi, in cui si mescola tutto ciò che costituisce la vita propriamente sociale delle società che hanno preceduto le nostre – fino a quelle della protostoria. In questi fenomeni sociali «totali», come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano.

Di tutti questi argomenti molto complessi e di questa molteplicità di cose sociali in movimento, intendiamo considerare qui solo uno dei tratti, profondo ma isolato: il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni. Esse hanno rivestito quasi sempre la forma del dono, del regalo offerto generosamente, anche quando nel gesto che accompagna la transazione, non c'è che finzione, formalismo e menzogna sociale e, al fondo, obbligo e interesse economico. Pur indicando con precisione tutti i diversi principî che hanno conferito questo aspetto a una forma necessaria dello scambio – cioè a dire della stessa divisione del lavoro sociale – di tutti questi principî, ne

studieremo a fondo uno solo. *Qual è la norma di diritto e di interesse che, nelle società di tipo arretrato o arcaico, fa sí che il donativo ricevuto sia obbligatoriamente ricambiato? Quale forza contenuta nella cosa donata fa sí che il donatario la ricambi?* Ecco il problema sul quale ci fermeremo in modo piú particolare, pur accennando agli altri. Ci ripromettiamo di dare, per un numero abbastanza grande di fatti, una risposta a queste domande precise e di mostrare in quale direzione sia possibile intraprendere tutto uno studio delle questioni connesse. Si vedrà anche a quali problemi nuovi verremo introdotti: gli uni, riguardanti una forma permanente della morale contrattuale, e cioè il modo in cui il diritto reale resta ancora ai nostri giorni legato al diritto personale; gli altri, concernenti le forme e le idee che hanno sempre presieduto, quanto meno parzialmente, allo scambio e che, ancora oggi, suppliscono in parte alla nozione di interesse individuale.

Raggiungeremo, cosí, un duplice scopo. Perverremo, cioè, a conclusioni, per cosí dire archeologiche, sulla natura delle transazioni umane nelle società che ci circondano o che ci hanno immediatamente preceduto. Descriveremo i fenomeni riguardanti lo scambio e il contratto in tali società che non sono prive di mercati economici, come si è preteso di sostenere – il mercato, infatti, è un fenomeno umano che, secondo noi, è presente in ogni società conosciuta –, ma il cui regime di scambio è diverso dal nostro. Si vedrà che in esse esisteva un mercato prima ancora della comparsa dei mercati e della loro principale invenzione, la moneta propriamente detta; come pure, che esso funzionava prima ancora che fossero state trovate le forme, che si possono dire moderne (semitiche, elleniche, ellenistiche e romane), del contratto e della vendita da un lato, e della moneta legale dall'altro. Vedremo agire in queste transazioni la morale e l'economia.

E poiché constateremo che la morale e l'economia operano ancora nelle nostre società in modo costante e, per cosí dire, soggiacente, e poiché crediamo di avere trovato qui uno dei capisaldi su cui sono

costruite le nostre società, potremo dedurne alcune conclusioni morali su taluni problemi posti dalla crisi del nostro diritto e da quella della nostra economia, e ci fermeremo a questo punto.

Questa pagina di storia sociale, di sociologia teorica, di conclusioni di morale, di pratica politica ed economica, ci induce, in fondo, a porre una volta di più, sotto forme nuove, vecchi ma sempre nuovi problemi ⁴.

Metodo seguito.

Abbiamo seguito un metodo comparativo preciso. Prima, come sempre, abbiamo studiato il nostro argomento in aree determinate e distinte: Polinesia, Melanesia, Nord-ovest americano, e nell'ambito di alcuni importanti sistemi giuridici; poi, naturalmente, abbiamo scelto soltanto sistemi giuridici attraverso i quali, grazie ai documenti e al lavoro filologico, potevamo penetrare nella coscienza delle stesse società, dato che si tratta qui di termini e di nozioni. Ciò restringeva ancora il campo dei nostri raffronti. Ogni studio, infine, si è basato su sistemi che ci siamo imposti di descrivere, l'uno dopo l'altro, nella loro interezza; abbiamo, perciò, rinunciato a quel tipo di raffronto costante in cui tutto si confonde, le istituzioni perdono ogni colore locale e i documenti il loro sapore ⁵.

Prestazione. Dono e potlâc.

Il presente lavoro fa parte della serie di ricerche che Davy ed io stiamo perseguendo da lungo tempo sulle forme arcaiche del contratto ⁶. È necessario farne un riassunto.

Non sembra sia mai esistito, né fino a un'epoca abbastanza vicina alla nostra, né nelle società che vengono assai malamente indicate col nome di primitive o inferiori, niente che somigli alla cosiddetta Economia naturale ⁷. Per una strana, ma classica aberrazione, allo

scopo di offrire il modello di questa economia, si sceglievano perfino i testi di Cook sullo scambio e il baratto presso i Polinesiani⁸. Ora, sono proprio gli stessi Polinesiani che ci accingiamo a studiare, e a proposito dei quali si vedrà quanto siano lontani, in materia di diritto e di economia, dallo stato di natura.

Nei sistemi economici e giuridici che hanno preceduto i nostri, non si constata mai, per così dire, semplici scambi di beni, di ricchezze e di prodotti nel corso di un affare concluso tra individui. Innanzitutto, non si tratta di individui, ma di collettività che si obbligano reciprocamente, effettuano scambi e contrattano⁹; le persone presenti al contratto sono persone morali: clan, tribú, famiglie che si fronteggiano e si contrappongono, sia per gruppi, che stanno l'uno di fronte all'altro nel luogo stesso dello scambio, sia per mezzo dei loro capi, come pure nell'uno e nell'altro modo insieme¹⁰. Inoltre, ciò che essi si scambiano non consiste esclusivamente in beni e in ricchezze, in mobili e in immobili, in cose utili economicamente. Si tratta, prima di tutto, di cortesie, di banchetti, di riti, di prestazioni militari, di donne, di bambini, di danze, di feste, di fiere, di cui la contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole. Queste prestazioni e contro-prestazioni si intrecciano sotto una forma, a preferenza volontaria, con doni e regali, benché esse siano, in fondo, rigorosamente obbligatorie, sotto pena di guerra privata o pubblica. Abbiamo proposto di chiamare tutto questo il *sistema delle prestazioni totali*. Il tipo più puro di queste istituzioni ci sembra rappresentato dall'alleanza di due fratrie presso le tribú australiane o nord-americane in genere, dove i riti, i matrimoni, la successione nei beni, i legami di diritto e di interesse, i ranghi militari e sacerdotali, tutto è complementare e presuppone la collaborazione delle due metà della tribú. I giochi, per esempio, sono regolati da queste ultime in modo del tutto particolare¹¹. I Tlingit e gli Haida, due tribú del Nord-ovest americano esprimono con forza la natura di queste pratiche, dicendo che «le due fratrie si manifestano un rispetto reciproco»¹².

Presso queste due ultime tribú del Nord-ovest americano e in tutta questa regione, appare, però, una forma certamente tipica, ma evoluta e relativamente rara, delle prestazioni totali cui abbiamo accennato. Abbiamo proposto di chiamarla *potlâc*, come fanno per altro gli autori americani servendosi del termine chinook entrato a far parte del linguaggio corrente dei bianchi e degli Indiani da Vancouver all'Alaska. «Potlâc» significa essenzialmente «nutrire», «consumare»¹³. Queste tribú, molto ricche, che vivono nelle isole o sulla costa, o tra le Montagne Rocciose e la costa, trascorrono l'inverno in una festa continua: banchetti, fiere e mercati che costituiscono, nello stesso tempo, l'assemblea solenne della tribú. Quest'ultima è disposta secondo le sue confraternite gerarchiche, le sue società segrete, spesso confuse con le prime e con i clan; e tutto, clan, matrimoni, iniziazioni, sedute di sciamanismo e del culto dei grandi dei, dei totem o degli antenati collettivi o individuali del clan, tutto si mescola in un groviglio inestricabile di riti, di prestazioni giuridiche ed economiche, di determinazioni di ranghi politici nella società degli uomini, nella tribú, nelle confederazioni di tribú ed anche sul piano internazionale¹⁴. Ma ciò che è notevole nelle tribú di cui ci occupiamo è il principio della rivalità e dell'antagonismo che domina tutte queste usanze. Si arriva fino alla battaglia, fino alla messa a morte dei capi e dei nobili che così si affrontano. Si giunge, d'altra parte, fino alla distruzione puramente santuaria¹⁵ delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale e, nello stesso tempo, associato (d'ordinario, nonno, suocero o genero). C'è prestazione totale nel senso che è tutto il clan che contratta per tutti, per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo¹⁶. Ma tale prestazione assume, per parte del capo, un andamento agonistico molto spiccato. Essa è essenzialmente usuraria e sontuaria; si assiste, prima di ogni altra cosa, a una lotta dei nobili per assicurarsi una gerarchia da cui trae un ulteriore vantaggio il loro clan.

Proponiamo di riservare il nome di *potlâc* a questo genere di istituzione che si potrebbe chiamare, con minore azzardo e con

maggiore precisione, ma anche piú estesamente: *prestazioni totali di tipo agonistico*.

Finora avevamo trovato esempi di questa istituzione solo presso le tribú del Nord-ovest americano e presso quelle di una parte del Nord americano¹⁷, in Melanesia e in Papuasiasia¹⁸. In tutti gli altri luoghi, in Africa, in Polinesia e in Malesia, nell'America del Sud, nel resto dell'America del Nord, ci sembrava che la base degli scambi tra i clan e le famiglie restasse del tipo piú elementare della prestazione totale. Ricerche piú approfondite, tuttavia, stanno facendo emergere un numero abbastanza considerevole di forme intermedie tra gli scambi caratterizzati da una rivalità esasperata, da una distruzione di ricchezze, come quelli del Nord-ovest americano e della Melanesia, e altri scambi, caratterizzati da una emulazione piú moderata, in cui i contraenti fanno a gara a chi offre piú doni: allo stesso modo noi gareggiamo nelle strenne, nei pranzi, nelle nozze, nei semplici inviti e ci sentiamo obbligati a *revanchieren*¹⁹ noi stessi, come dicono i Tedeschi. Abbiamo constatato la presenza di queste forme intermedie nel mondo indo-europeo antico e, in particolare, presso i Traci²⁰.

Diversi temi – regole e idee – sono contenuti in questo tipo di diritto e di economia. Tra questi meccanismi spirituali, il piú importante è evidentemente quello che costringe a ricambiare il dono ricevuto. In nessun luogo, la ragione morale e religiosa di questa costrizione è piú evidente che in Polinesia. Studiamola in modo particolare. Vedremo cosí chiaramente quale forza spinga a rendere una cosa ricevuta e, in generale, ad eseguire i contratti reali.

¹ È stato Cassel a metterci sulla via di questo testo, *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345. Gli studiosi scandinavi hanno familiarità con questa parte della loro antichità nazionale.

² Dalla traduzione francese di Maurice Cahen [N. d. T.].

³ La strofa è oscura, soprattutto perché al v. 4 manca l'aggettivo, ma il senso diventa chiaro quando si supplisce, come si fa d'ordinario, con un termine che significa liberale, prodigo. Il v. 3 è anch'esso difficile. Cassel traduce: «che non accetta ciò che gli viene offerto». La traduzione di Cahen, invece, è letterale: «L'espressione è ambigua, – egli ci scrive, – alcuni interpretano: “che ricevere non gli fosse gradito”, altri: “che ricevere un dono non comportasse l'obbligo di ricambiarlo”. Io propendo naturalmente per la seconda spiegazione». Nonostante la nostra incompetenza in materia di antico norreno, ci permettiamo di adottare un'altra interpretazione. L'espressione corrisponde evidentemente a un vecchio centone che doveva dire qualcosa come «ricevere è ricevuto». Ammesso ciò, il verso conterrebbe un'allusione al particolare stato d'animo in cui si trovano il visitatore e il visitato. Si presuppone che ciascuno offra la propria ospitalità o i propri doni come se non dovessero essergli mai ricambiati. Tuttavia ciascuno accetta lo stesso i doni del visitatore o le controprestazioni dell'ospite, perché sono dei beni e anche un modo di rafforzare il contratto, di cui sono parte integrante.

Ci sembra che si possa distinguere in queste strofe una parte più antica. La loro struttura è la stessa, strana e limpida. In ciascuna di esse un centone giuridico occupa la parte centrale: «che ricevere non sia ricevuto» (39), «coloro che si ricambiano i doni sono amici» (41), «rendere dono per dono» (42), «devi confondere la tua anima con la sua e scambiare i regali» (44), «l'avarò ha sempre paura dei doni» (48), «un regalo fatto attende sempre un regalo in cambio» (145), ecc. È una vera e propria collezione di detti. Il proverbio o regola è circondato da un commento che lo sviluppa. Abbiamo perciò da fare qui non solo con un'antichissima forma di diritto, ma anche con un'antichissima forma di letteratura.

⁴ Non ho potuto consultare BURCKHARD, *Zum Begriff der Schenkung*, pp. 53 sgg.

Ma per il diritto anglosassone, il fatto che ci apprestiamo a porre in luce è stato compreso assai bene da POLLOCK e MAITLAND, *History of English Law*, t. II, p. 82: «The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease». Cfr. *ibid.*, pp. 12, 212-14: «Non esiste dono gratuito che abbia forza di legge».

Cfr. anche tutta la dissertazione di Neubecker, a proposito della dote germanica, *Die Mitgift*, 1909, pp. 65 sgg.

⁵ Le note e tutto ciò che non è scritto in grossi caratteri sono indispensabili solo agli specialisti.

⁶ DAVY, *Foi jurée* («Travaux de l'Année sociologique», 1922); cfr. indicazioni bibliografiche in MAUSS, *Une forme archaïque de contrat chez les Thraces*, in «Revue des études grecques», 1921; R. LENOIR, *L'institution du potlatch*, in «Revue philosophique», 1924.

⁷ M. F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvay, 1909) ci ha dato una buona trattazione di questi fatti, nonché un accenno, p. 156, in cui comincia a inoltrarsi nella direzione che anche noi stiamo per prendere.

⁸ GRIERSON, *Silent Trade*, 1903, ha già fornito gli argomenti atti a eliminare questo pregiudizio. Del pari VON MOSZKOWSKI, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911; egli, però, considera il furto come primitivo e confonde, in sostanza, il diritto di prendere con il furto. Si troverà una buona esposizione dei fatti maori in W. VON BRUN, *Wirtschaftsorganisation der Maori* (Beitr. De Lamprecht, 18), Leipzig 1912, in cui un capitolo è dedicato allo scambio. Il più recente lavoro d'insieme sull'economia dei popoli cosiddetti primitivi è: KOPPERS, *Ethnologische Wirtschaftsordnung*, in «Anthropos», 1915-16, pp. 611-51, pp. 971-1079; interessante soprattutto per l'esposizione delle teorie; un po' dialettico per il resto.

⁹ Dal tempo delle nostre ultime pubblicazioni, abbiamo constatato, in Australia, un principio di prestazione regolata fra tribú, e non più soltanto fra clan e fratrie, in particolare, in caso di morte. Presso i Kakadu, nel territorio nord, si svolge una terza cerimonia funebre dopo il secondo seppellimento. Durante questa cerimonia gli uomini procedono a una specie di inchiesta giudiziaria per stabilire, se non altro in modo fittizio, chi sia stato l'autore della morte per maleficio. Ma, contrariamente a ciò che segue nella maggior parte delle tribú australiane, non viene esercitata alcuna vendetta. Gli uomini si limitano a raccogliere le loro lance e a determinare ciò che chiederanno in cambio. Il giorno dopo, le lance vengono trasportate presso un'altra tribú, quella degli Umoriu per esempio, i quali comprendono perfettamente lo scopo di questa spedizione. Le lance vengono disposte in gruppi secondo i rispettivi proprietari, e sulla base di una tariffa, conosciuta in anticipo, gli oggetti desiderati vengono posti di fronte a questi gruppi. Poi, il tutto viene riportato nel campo dei Kakadu (BALDWIN SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, p. 247). Sir Baldwin ricorda che gli oggetti potranno essere scambiati di nuovo con delle lance, fatto questo, che non comprendiamo bene. Egli trova difficile, invece, comprendere la connessione tra i funerali e gli scambi e aggiunge che: «i nativi non ne hanno idea». Eppure, l'usanza è perfettamente comprensibile: si tratta in qualche modo di una composizione giuridica regolare, che sostituisce la vendetta e che serve

come punto di partenza di un mercato intertribale. Questo scambio di cose è nello stesso tempo uno scambio di pegni di pace e di solidarietà nel lutto, così come ha luogo d'ordinario in Australia tra clan di famiglie associate e imparentate per via di matrimonio. La sola differenza consiste nel fatto che, nel caso in questione, l'usanza è diventata intertribale.

¹⁰ Perfino un poeta tardo come Pindaro dice: «νῆανίᾳ γαμβρῶ πρὸς πίνων
ἑῶν ἑῶν» (*Olimpica*, VII, 4). Tutto il passo risente ancora della condizione giuridica che ci accingiamo a descrivere. I temi del dono, della ricchezza, del matrimonio, dell'onore, del favore, della parentela, del pasto in comune e della libagione e perfino quello della gelosia suscitata dal matrimonio, tutti vi sono rappresentati con parole espressive e degne di commento.

¹¹ Cfr. in particolare le importanti regole del gioco della palla presso gli Omaha: ALICE FLETCHER e LA FLESCHE, *Omaha Tribe*, in «Ann. Rep. of the Bur. of Am. Anthr.», XXVII (1905-06), pp. 197 e 366.

¹² KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pp. 234 sgg. ha bene individuato il carattere delle feste, dei riti e dei contratti che descrive, senza dare ad essi il nome di potlâc. Boursin, in PORTER, *Report on the Population, ecc., of Alaska*, in «Eleventh Census» (1900), pp. 54-66 e PORTER, *op. cit.*, p. 33 hanno bene individuato il carattere di esaltazione reciproca del potlâc, di cui questa volta viene indicato il nome. Ma è stato SWANTON a farlo risaltare meglio: *Social Conditions, ecc., of Tlingit Indians*, in «Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.», XXVI (1905), p. 345, ecc. Cfr. le nostre osservazioni, «Année sociologique», XII, p. 207 e DAVY, *Fot jurée*, p. 172.

¹³ Sul significato del termine potlâc, cfr. BARBEAU, «Bulletin de la Société de géographie de Québec», 1911; DAVY, *Fot jurée*, p. 162. Non ci sembra però che il significato proposto sia originario. Infatti Boas indica per il termine potlâc (in kwakiutl per la verità, non in chinook) il significato di *feeder*, colui che nutre, e letteralmente «place of being satiated», posto dove ci si sazia. *Kwakiutl Texts, Second Series*, «Jesup Expedition», vol. X, p. 43, n. 2; cfr. *ibid.*, vol. III, pp. 223, 517, s. v. «Pol.». Ma i due significati di potlâc: dono e alimento non sono esclusivi, essendo qui alimentare la forma essenziale della prestazione, almeno in teoria. Su questi significati vedi più avanti.

¹⁴ L'aspetto giuridico del potlâc è stato studiato da ADAM nei suoi articoli della «Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft», 1911 sgg. e «Festschrift» a Seler, 1920, e da DAVY in *Fot jurée*. L'aspetto religioso ed economico non sono meno importanti e devono essere trattati con altrettanta profondità. Infatti, la natura religiosa delle persone coinvolte e delle cose scambiate o distrutte non è

indifferente alla natura stessa dei contratti, così come i valori che vengono loro attribuiti.

¹⁵ Gli Haida dicono: «uccidere» la ricchezza.

¹⁶ Cfr. i documenti di Hunt in BOAS, *Ethnology of the Kwakiutl*, in «XXXVth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.», t. II, p. 1340, dove si troverà una interessante descrizione del modo in cui il clan reca le sue contribuzioni al capo per il potlâc, nonché interessanti conversazioni dei capi. Il capo dice in particolare: «Giacché questo non sarà in mio nome. Questo sarà in nome vostro e voi diventerete famosi fra le tribú quando si dirà che voi date ciò che possedete per un potlâc» (p. 1342, rr. 31 sgg.).

¹⁷ Il dominio del potlâc oltrepassa in realtà i confini delle tribú del Nord-ovest. In particolare, occorre considerare l'«asking Festival» degli Esquimesi dell'Alaska come qualcosa di diverso da un prestito dalle tribú indiane vicine: cfr. piú avanti, nel cap. 1, la nota al paragrafo 4. *Nota: il dono fatto agli uomini e il dono fatto agli dei.*

¹⁸ Cfr. le nostre osservazioni in «Année sociologique», tt. XI, p. 101 e XII, pp. 372-74 e «Anthropologie», 1920 (C. R. delle sedute dello Institut français d'anthropologie). Lenoir ha segnalato due fatti abbastanza precisi di potlâc in America del Sud (*Expéditions maritimes en Mélanésie*, in «Anthropologie», settembre 1924).

¹⁹ THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, t. III, p. 8, usa il termine.

²⁰ «Revue des Etudes grecques», t. XXXIV (1921).

Capitolo primo

I doni scambiati e l'obbligo di ricambiarli (Polinesia)

1. Prestazione totale, beni uterini contro beni maschili (Samoa).

Nelle ricerche sulla estensione del sistema dei doni contrattuali, è sembrato per molto tempo che in Polinesia non esistesse un *potlâc* propriamente detto. Le società polinesiane, le cui istituzioni si avvicinavano di più ad esso, non sembravano andare al di là del sistema delle «prestazioni totali», dei contratti perpetui tra clan che mettono in comune le donne, gli uomini, i bambini, i riti, ecc. I fatti da noi studiati allora, in particolare alle Samoa, come la notevole usanza consistente nello scambio di stuoie blasonate tra capi in occasione dei matrimoni, non ci sembravano oltrepassare questo livello¹. L'elemento antagonistico, quello di distruzione, di combattimento sembravano mancare, a differenza che in Melanesia. Non c'erano, infine, molti dati di fatto. Ora assumeremmo un atteggiamento meno critico.

Innanzitutto, il sistema dei doni contrattuali alle Samoa va molto al di là del matrimonio; i doni, infatti, accompagnano i seguenti avvenimenti: nascita², circoncisione³, malattia⁴, pubertà della ragazza⁵, riti funebri⁶, commercio⁷.

In secondo luogo, appaiono nettamente accertati due elementi del *potlâc* propriamente detto: quello dell'onore, del prestigio, del «mana» che conferisce la ricchezza⁸, e quello dell'obbligo assoluto di ricambiare i doni, pena la perdita del «mana», dell'autorità, di quel talismano e di quella fonte di ricchezza che è l'autorità stessa⁹.

Lo stesso Turner ce lo dice: «Dopo le feste della nascita, dopo

avere ricevuto e ricambiato gli *olao* e i *tonga* – altrimenti detti beni maschili e beni femminili – il marito e la moglie non si ritrovavano piú ricchi di prima. Restava loro, però, la soddisfazione di aver visto ciò che consideravano un grande onore: masse di beni raccolte in occasione della nascita del loro figlio»¹⁰. D'altra parte, i doni possono essere obbligatori, permanenti, senza altra controprestazione se non la situazione giuridica che li comporta. Così, il bambino che la sorella e, di conseguenza, il cognato, zio uterino, ricevono, per allevarlo, rispettivamente dal proprio fratello e cognato, viene chiamato anch'esso *tonga*, un bene uterino¹¹. Ora, questo è «il canale attraverso cui i beni di natura indigena¹², i *tonga*, continuano a scorrere dalla famiglia del bambino verso l'altra famiglia. D'altra parte il bambino è il mezzo con cui i suoi genitori possono ottenere beni di natura estranea (*olao*) dai genitori che lo hanno adottato, e ciò per tutto il tempo in cui il bambino vive». «... Il sacrificio (dei legami naturali) facilita lo svolgimento sistematico di un traffico di beni indigeni e stranieri». Insomma, il bambino, bene uterino, è il mezzo con il quale i beni della famiglia uterina vengono scambiati con quelli della famiglia maschile. Ed è sufficiente constatare che, vivendo presso la famiglia dello zio uterino, egli ha evidentemente il diritto di viverci e, di conseguenza, un diritto generale sui suoi beni, perché questo sistema di «fosterage» appaia molto vicino al diritto generale riconosciuto al nipote uterino sui beni del proprio zio in Melanesia¹³. Non manca che il tema della rivalità, del combattimento, della distruzione perché ci sia potlòc.

Ma soffermiamoci sui due termini: *olao*, *tonga*. I *tonga* designano uno dei beni parafernali permanenti, in particolare le stuoie da matrimonio¹⁴, che vengono ereditate dalle figlie nate dal matrimonio stesso, le decorazioni, i talismani che entrano attraverso la donna nella nuova famiglia, a condizione che vengano ricambiati¹⁵; si tratta, insomma, di una specie di immobili per destinazione. Gli *olao*¹⁶

designano oggetti, per la maggior parte strumenti, che sono specificamente quelli del marito; essi sono essenzialmente dei mobili. Così, questo termine, si applica ora alle cose che provengono dai bianchi¹⁷. Si tratta evidentemente di una estensione recente del suo significato. Possiamo quindi trascurare questa interpretazione del Turner: «Oloa-foreign»; «tonga-native». Essa è inesatta e insufficiente, se non priva di interesse, perché prova che certi beni chiamati *tonga* sono più legati al suolo¹⁸, al clan, alla famiglia, di certi altri chiamati *oloa*.

Se allarghiamo, però, il nostro campo di osservazione, la nozione di *tonga* acquista immediatamente un'ampiezza ben diversa. Essa indica i maori, in tahitiano, in tongano e in mangarevano tutto ciò che è proprietà vera e propria, tutto ciò che rende ricchi, potenti, influenti, tutto ciò che può venire scambiato, essere oggetto di compensazione¹⁹. Si tratta esclusivamente dei tesori, dei talismani, dei blasoni, delle stuoie e degli idoli sacri, e qualche volta anche delle tradizioni, dei culti e dei rituali magici. A questo punto ci colleghiamo con la nozione di proprietà-talismano che, ne siamo certi, si estende a tutto il mondo maleo-polinesiano ed anche a tutto il Pacifico²⁰.

2. *Lo spirito della cosa donata (Maori).*

Questa osservazione ci induce a una constatazione molto importante. I *taonga*, almeno nell'ambito del pensiero giuridico e religioso maori, sono fortemente legati alla persona, al clan, al suolo; sono il veicolo del suo «mana», della sua forza magica, religiosa e spirituale. In un proverbio, fortunatamente raccolto da Sir G. Gray²¹ e C. O. Davis²², essi sono pregati di distruggere l'individuo che li ha accettati. Il che vuol dire che contengono tale forza, nei casi in cui il diritto, e soprattutto l'obbligo di ricambiare, non venisse rispettato.

Il nostro compianto amico Hertz aveva intravisto l'importanza di questi fatti; col suo commovente disinteresse, egli aveva annotato, «per Davy e Mauss», sulla scheda che contiene quanto segue. Colenso

dice²³: «Essi avevano una specie di sistema di scambio o, piuttosto, di farsi dei regali che devono essere ulteriormente scambiati o resi». Per esempio, uno scambio di pesce secco con uccelli conservati nel grasso, con stuoie, ecc.²⁴. Queste cose vengono scambiate fra tribú o «famiglie amiche senza alcuna stipulazione».

Ma Hertz aveva anche preso nota di un testo, che ritrovo nelle sue schede, la cui importanza era sfuggita a entrambi, dato che anch'io ne ero a conoscenza.

A proposito dello *hau*, dello spirito delle cose e, in particolare, di quello della foresta e della selvaggina che essa contiene, Tamati Ranaipiri, uno dei migliori informatori maori di Elsdon Best, ci offre del tutto casualmente e senza alcuna prevenzione, la chiave del problema²⁵. «Vi parlerò dello *hau*... Lo *hau* non è il vento che soffia. Niente affatto. Supponete di possedere un oggetto determinato (*taonga*) e di darvi questo oggetto; voi me lo date senza un prezzo già fissato²⁶. Non intendiamo contrattare al riguardo. Ora, io do questo oggetto a una terza persona che, dopo un certo tempo, decide di dare in cambio qualcosa come pagamento (*utu*)²⁷; essa mi fa dono di qualcosa (*taonga*). Ora, questo *taonga* che essa mi dà è lo spirito (*hau*) del *taonga* che ho ricevuto da voi e che ho dato a lei. I *taonga* da me ricevuti in cambio dei *taonga* (pervenutimi da voi), è necessario che ve li renda. Non sarebbe giusto (*tika*) da parte mia conservare per me questi *taonga*, siano essi graditi (*rawe*) o sgraditi (*kino*). Io sono obbligato a darveli, perché sono uno *hau*²⁸ del *taonga* che voi mi avete dato. Se conservassi per me il secondo *taonga*, potrebbe venirmene male, sul serio, perfino la morte. Questo è lo *hau*, lo *hau* della proprietà personale, lo *hau* dei *taonga*, lo *hau* della foresta. *Kati ena* (basta su tale argomento)».

Questo testo fondamentale merita qualche commento. Prettamente maori, impregnato di uno spirito teologico e giuridico ancora impreciso (le dottrine della «casa dei segreti»), ma mirabilmente limpido a tratti, è oscuro solo in un punto: l'intervento di una terza persona. Tuttavia, per comprendere bene il giurista maori, basta dire:

«I *taonga* e tutti i beni rigorosamente personali sono dotati di uno *hau*, di un potere spirituale. Voi me ne date uno, io lo do a una terza persona; quest'ultima me ne dà un altro perché è spinta a fare ciò dallo *hau* del mio regalo; ed io sono obbligato a darvi questo oggetto, perché è necessario che vi renda ciò che in realtà è il prodotto dello *hau* del vostro *taonga*».

Così interpretata, l'idea non solo diventa chiara, ma appare come una delle idee fondamentali del diritto maori. Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. Per mezzo di essa, egli ha presa sul beneficiario, così come, per mezzo di essa, ha presa, in quanto proprietario, sul ladro²⁹. Il *taonga*, infatti, è animato dallo *hau* della sua foresta, della sua terra, del suo suolo; è veramente «native»³⁰: lo *hau* insegue tutti i detentori.

Esso insegue non solo il primo donatario, ed anche eventualmente un terzo, ma ogni individuo al quale il *taonga* venga semplicemente trasmesso³¹. In fondo, è lo *hau* che desidera tornare al luogo della sua nascita, al santuario della foresta e del clan e al proprietario. È il *taonga* o il suo *hau* – che, d'altra parte, è esso stesso una specie di individuo³² – che si attacca a tutti coloro che ne beneficiano, fino a che questi ultimi non rendano, prendendolo dai propri *taonga*, dai propri beni, o dal proprio lavoro o dal proprio commercio, con banchetti, feste e donativi, un equivalente o un valore superiore, che, a sua volta, darà ai donatori autorità e potere sul primo donatore, divenuto ultimo donatario. Ed ecco l'idea fondamentale che sembra presiedere, alle Samoa e in Nuova Zelanda, alla circolazione obbligatoria delle ricchezze, dei tributi e dei doni.

Quanto precede illumina due importanti sistemi di fenomeni sociali polinesiani e anche non polinesiani. Innanzitutto, si coglie la natura del vincolo giuridico creato dalla trasmissione di una cosa (ritorneremo tra poco su questo punto e mostreremo come tali fatti possano costituire un contributo per una teoria generale della obbligazione). È chiaro, per il momento, che nel diritto maori, il

vincolo giuridico, vincolo attraverso le cose, è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un'anima, appartiene all'anima. Donde deriva che regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi. In secondo luogo, ci si rende meglio conto, in tal modo, della natura stessa dello scambio di doni, di tutto ciò che noi chiamiamo prestazioni totali e, tra queste ultime, del «potlàc». Si comprende chiaramente e logicamente, nel quadro di questo sistema di idee, che è necessario rendere altrui ciò che è in realtà una particella della sua natura e della sua sostanza; accettare, infatti, qualcosa da qualcuno equivale ad accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima; tenere per sé questa cosa sarebbe pericoloso e mortale, non solo perché sarebbe illecito, ma anche perché questa cosa che proviene da una persona, non solo moralmente, ma anche fisicamente e spiritualmente, questa essenza, questo nutrimento³³, questi beni, mobili o immobili, queste donne o questi discendenti, questi riti o queste comunioni, dànno una presa magica e religiosa su di voi. La cosa donata, infine, non è una cosa inerte. Animata, spesso individualizzata, essa tende a rientrare in quello che Hertz chiamava il suo «focolare d'origine» o a produrre, per il clan e il suolo da cui è uscita, un equivalente che la sostituisca.

3. Altri argomenti: l'obbligo di donare, l'obbligo di ricevere.

Per comprendere interamente l'istituzione della prestazione totale e del potlàc, resta da ricercare la spiegazione di altri due momenti complementari; la prestazione totale, infatti, non implica soltanto l'obbligo di ricambiare i regali ricevuti, ma ne presuppone altri due, non meno importanti: l'obbligo di fare dei regali, da una parte, l'obbligo di riceverli, dall'altra. La teoria completa di queste tre obbligazioni, di questi tre temi dello stesso complesso fornirebbe una spiegazione fondamentale soddisfacente di tale forma di contratto tra clan polinesiani. Per il momento, possiamo solo indicare il modo di trattare l'argomento.

Sarà facile trovare un gran numero di fatti concernenti l'obbligo di ricevere. Un clan, una famiglia, una comitiva, un ospite non sono liberi di non chiedere ospitalità³⁴, di non ricevere regali, di non commerciare³⁵, di non stipulare alleanze tramite le donne e il sangue. I Dayak hanno perfino sviluppato tutto un sistema giuridico e morale sul dovere che si ha di dividere il pasto con chi vi assiste o lo ha visto preparare³⁶.

L'obbligo di donare non è meno importante; il suo studio offrirebbe la possibilità di comprendere come sia invalso tra gli uomini il sistema dello scambio. Possiamo indicare solo alcuni fatti. Rifiutarsi di donare³⁷, trascurare di invitare, così come rifiutare di accettare³⁸ equivalgono ad una dichiarazione di guerra; è come rifiutare l'alleanza e la comunione³⁹. Si fanno dei doni perché si è forzati a farli, perché il donatario ha una specie di diritto di proprietà su tutto ciò che appartiene al donatore⁴⁰. Questa proprietà si esprime e si concepisce come un vincolo spirituale. Così, in Australia, il genero che deve tutti i prodotti della caccia al suocero e alla suocera, non può mangiare niente davanti a loro, per paura che il loro solo respiro avveleni ciò che mangia⁴¹. Abbiamo visto prima i diritti analoghi del *taonga* nipote uterino alle Samoa, e che sono del tutto paragonabili a quelli del nipote uterino (*vasu*) alle Figi⁴².

È insita in tutto ciò una serie di diritti e di doveri di consumare e di ricambiare, che corrispondono a diritti e doveri di regalare e di ricevere. Ma questa stretta mescolanza di diritti e di doveri simmetrici e opposti cessa di apparire contraddittoria, se si pensa che esiste, prima di tutto, una mescolanza di legami spirituali tra le cose, che appartengono in qualche misura all'anima, e gli individui e i gruppi, che si trattano entro certi limiti come oggetti.

Tali istituzioni esprimono solamente un fatto, un regime sociale, una mentalità definita: insomma, tutto, cibo, donne, bambini, beni, talismani, terreno, lavoro, servizi, uffici sacerdotali, e ranghi, è materia di trasmissione e di restituzione. Tutto va e viene, come se ci fosse scambio costante di una sostanza spirituale comprendente cose e

uomini, tra i clan e gli individui, suddivisi per ranghi, sessi e generazioni.

4. Nota: il dono fatto agli uomini e il dono fatto agli dei.

Un quarto tema trova posto nell'economia e nella morale dei doni, cioè quello del dono fatto agli uomini in considerazione degli dei e della natura. Non abbiamo studiato tale argomento con la completezza che sarebbe necessaria per farne risaltare tutta l'importanza. Inoltre, i fatti di cui disponiamo non appartengono tutti alle aree alle quali ci siamo limitati. Infine, l'elemento mitologico, che ancora non comprendiamo a sufficienza, è troppo importante perché se ne possa fare astrazione. Ci limiteremo, perciò, ad alcune indicazioni.

In tutte le società del Nord-est siberiano⁴³ e presso gli Eschimesi dell'Ovest dell'Alaska⁴⁴, nonché presso quelli della riva asiatica dello Stretto di Behring, il potlâc⁴⁵ produce un determinato effetto non solo sugli uomini, che gareggiano in generosità, non solo sulle cose, che essi si trasmettono e vi consumano, sulle anime dei morti, che assistono e vi prendono parte e di cui gli uomini portano il nome, ma anche sulla natura. Gli scambi di regali tra gli uomini, «name-sakes», omonimi degli spiriti, incitano gli spiriti dei morti, gli dei, le cose, gli animali, la natura a essere «generosi verso di essi»⁴⁶. Si ritiene che lo scambio di doni produce abbondanza di ricchezze. Nelson⁴⁷ e Porter⁴⁸ ci hanno fornito una buona descrizione di tali feste e della loro azione sui morti, sugli animali che vengono cacciati, e sui cetacei e pesci che vengono pescati dagli Eschimesi. Esse vengono chiamate, nel gergo dei cacciatori di pellicce inglesi, con il nome espressivo di «Asking Festival»⁴⁹, di «Inviting-in Festival» e superano, d'ordinario, i confini dei villaggi invernali. Questa azione sulla natura è posta in rilievo in uno degli ultimi lavori sugli Eschimesi⁵⁰.

Gli Eschimesi d'Asia hanno inventato una specie di congegno, una ruota ornata di ogni sorta di provviste, montata su una specie di albero di cuccagna, sormontato da una testa di tricheco. Questa parte del palo supera in altezza la tenda da cerimonia, di cui costituisce l'asse. Esso è manovrato dall'interno della tenda, con l'aiuto di un'altra ruota, che lo

fa girare secondo il movimento del sole. La connessione di tutti questi elementi non potrebbe essere espressa in modo migliore⁵¹.

Essa non è meno evidente presso i Chukchee⁵² e i Koryak dell'estremo Nord-est siberiano. Gli uni e gli altri hanno il potlâc. Ma sono i Chukchee della costa che, come i loro vicini Yuit, Eschimesi asiatici di cui abbiamo parlato or ora, praticano maggiormente tali scambi obbligatori e volontari di doni, di regali durante le lunghe «Thanksgiving Ceremonies»⁵³, cerimoniali di ringraziamento che si succedono, numerosi in inverno, in tutte le abitazioni, l'una dopo l'altra. I resti del sacrificio-banchetto vengono gettati in mare o dispersi al vento; essi tornano al paese d'origine, portando con sé la selvaggina uccisa nell'annata, che ritornerà l'anno successivo. Jochelson fa menzione di alcune feste dello stesso genere a proposito dei Koryak, ma l'unica alla quale ha assistito è quella della balena⁵⁴. Presso i Koryak, il sistema del sacrificio appare sviluppato molto chiaramente⁵⁵.

Bogoras⁵⁶ accosta con ragione queste usanze alla «Koliada» russa: bambini mascherati vanno di casa in casa a chiedere uova, farina, ecc. e nessuno osa opporre un rifiuto. È noto che questa usanza è europea⁵⁷.

I rapporti intercorrenti tra questi contratti e scambi tra uomini, e questi contratti e scambi tra uomini e dei, illuminano tutto un aspetto della teoria del sacrificio. Li si comprende perfettamente soprattutto in quelle società, in cui i rituali contrattuali ed economici vengono praticati tra uomini, ma in cui gli uomini sono incarnazioni mascherate, spesso sciamanistiche e possedute dallo spirito di cui portano il nome, e agiscono, in realtà, solo come rappresentanti degli spiriti⁵⁸. In tal caso, gli scambi e i contratti trascinano nel loro turbine non solo gli uomini e le cose, ma anche gli esseri sacri, che sono più o meno associati ad essi⁵⁹. Rientrano chiaramente in questo quadro il potlâc tlingit, una delle due specie di potlâc haida e il potlâc eschimese.

L'evoluzione era naturale. Uno dei primi gruppi di esseri, con cui gli uomini hanno dovuto contrattare e che, per definizione, aveva proprio questa funzione, era costituito, prima di tutto, dagli spiriti dei morti e dagli dei. Infatti, sono loro i veri proprietari delle cose e dei

beni del mondo⁶⁰ e con loro, perciò, era più necessario operare degli scambi e più pericoloso non farli. Inversamente, proprio con loro era più facile e più sicuro effettuare degli scambi. Lo scopo preciso della distruzione sacrificale è quello di essere una donazione che va necessariamente ricambiata. Tutte le forme di *potlâc* del Nord-ovest americano e del Nord-est asiatico conoscono il tema della distruzione⁶¹. Si uccidono schiavi, si bruciano oli preziosi, si buttano oggetti di rame in mare, si appicca il fuoco a case principesche, non solo per dare una manifestazione di potenza, di ricchezza e di disinteresse, ma anche per sacrificare agli spiriti e agli dei, confusi in realtà con le loro incarnazioni viventi, i portatori dei loro titoli, i loro alleati iniziati.

Ma appare già un altro tema, che non ha più bisogno di questo sostegno umano e che può essere antico come lo stesso *potlâc*: tale tema si identifica con la credenza che sia necessario acquistare dagli dei e che gli dei siano in grado di pagare il prezzo degli oggetti. Forse in nessun luogo, una simile idea si esprime in maniera più tipica che presso i Toradja delle Célèbes. Kruyt⁶² ci dice che «il proprietario deve “acquistare” dagli spiriti il diritto di compiere certi atti sulla “sua”, in realtà sulla “loro” proprietà». Prima di tagliare il «proprio» bosco, prima perfino di raschiare la «propria» terra, prima di piantare il palo della «propria» casa, bisogna pagare gli dei. Così, mentre la nozione di acquisto appare assai poco sviluppata tra le consuetudini civili e commerciali dei Toradja⁶³, quella di acquisto dagli spiriti e dagli dei è, al contrario, costante.

Malinowski, a proposito delle forme di scambio che stiamo per descrivere, segnala fatti dello stesso genere alle Trobriand, dove si usa esorcizzare uno spirito malvagio, un *tauvau* di cui è stato trovato un cadavere (serpente o granchio di terra), offrendogli un *vaygu'a*, uno degli oggetti preziosi, ornamento, talismano e ricchezza a un tempo, che servono per gli scambi del *kula*. Il dono ha una azione diretta sullo spirito di questo spirito⁶⁴. Inoltre, in occasione della festa dei *mila-mila*⁶⁵, *potlâc* in onore dei morti, le due specie di *vaygu'a*, quelli del *kula* e quelli che Malinowski chiama per la prima volta⁶⁶ i «*vaygu'a* permanenti», vengono esposti e offerti agli spiriti su una piattaforma identica a quella del capo. Ciò rende benigni i loro spiriti. Essi portano via l'ombra di queste cose preziose nel paese dei morti⁶⁷, dove

gareggiano in ricchezze, così come gli uomini che ritornano da un *kula* solenne⁶⁸.

Van Ossenbruggen, che non è solo un teorico, ma anche un osservatore insigne e che vive sul posto, ha individuato un altro tratto di queste istituzioni⁶⁹. I doni, fatti agli uomini e agli dei, hanno anche lo scopo di procurare la pace con gli uni e con gli altri. In tal modo vengono allontanati gli spiriti malvagi, e più in generale le influenze nefaste, anche se non personalizzate: la maledizione di un uomo permette, infatti, agli spiriti gelosi di penetrare in voi, di uccidervi, alle influenze nefaste di agire, e le colpe verso gli uomini rendono il colpevole debole di fronte agli spiriti e alle cose sinistre. Van Ossenbruggen interpreta così, in particolare, il lancio di monete da parte del corteo matrimoniale in Cina, nonché il prezzo d'acquisto della fidanzata. Suggerimento interessante, a partire dalla quale c'è da svolgere tutta una serie di fatti concatenati⁷⁰.

È chiaro come si possa iniziare, a questo punto, una teoria e una storia del sacrificio-contratto, il quale presuppone istituzioni del tipo di quelle che stiamo descrivendo e, inversamente, le realizza al massimo grado, poiché è proprio degli dei, che donano e ricambiano ciò che hanno ricevuto, dare una cosa grande in cambio di una piccola.

Non è forse per un puro caso che le due formule solenni del contratto: in latino *do ut des*, in sanscrito *dadami se, dehi me*⁷¹, siano state conservate anche da testi religiosi.

Altra nota, l'elemosina. Più tardi, però, nella evoluzione del diritto e della religione presso i vari popoli, riappaiono gli uomini, ridiventati ancora una volta, i rappresentanti degli dei e dei morti, se pure avevano mai cessato di esserlo. Per esempio, presso gli Haussa del Sudan, succede che, quando il «grano della Guinea» è maturo, si diffondano delle febbri; l'unico modo per evitarle è fare donativi di questo grano ai poveri⁷². Sempre presso gli Haussa (questa volta di Tripoli), al momento della Grande Preghiera (Baban Salla), i bambini (usanze mediterranee ed europee) visitano le case: «Posso entrare?...» «O lepre dalle grandi orecchie!», è la risposta, «per un osso si ricevono dei servigi». (Un povero è felice di lavorare per i ricchi). I doni ai fanciulli e ai poveri piacciono ai morti⁷³. Forse, presso gli

Haussa queste usanze sono di origine musulmana⁷⁴ o di origine musulmana, negra ed europea insieme, ed anche berbera.

Ad ogni modo, è chiaro come si profili qui una teoria dell'elemosina, la quale è, per un verso, il frutto di una nozione morale del dono e della fortuna⁷⁵, per l'altro, il frutto di una nozione del sacrificio. La liberalità è obbligatoria, perché la Nemese vendica i poveri e gli dei dell'eccesso di felicità e di ricchezza di alcuni uomini, i quali devono disfarsene: è la vecchia morale del dono, diventata principio di giustizia; gli dei e gli spiriti consentono che le parti di ricchezza, che andavano ad essi e che venivano distrutte in sacrifici inutili, servano ai poveri e ai fanciulli⁷⁶. Ci riferiamo alla storia delle idee morali dei Semiti. La sadaka⁷⁷ araba è, all'origine, esclusivamente la giustizia, così come la zedaqa ebraica; essa è diventata l'elemosina. Si può anche far risalire all'epoca mishnaica, a quella della vittoria dei «Poveri» a Gerusalemme, il momento in cui nacque la dottrina della carità e dell'elemosina, che ha fatto il giro del mondo con il cristianesimo e l'islamismo. È in quest'epoca che la parola zedaqa cambia di significato, perché nella *Bibbia* non corrispondeva ad elemosina.

Ma torniamo al nostro argomento principale: il dono e l'obbligo di ricambiare.

I documenti e le interpretazioni di cui sopra non hanno solo un interesse etnografico locale. Un raffronto può estendere e approfondire questi dati.

In Polinesia si trovano, così, gli elementi fondamentali del potlâc⁷⁸, anche se vi manca l'istituzione completa⁷⁹; in ogni caso, lo scambio-dono è la regola. Ma sarebbe pura erudizione sottolineare questo tema giuridico, se fosse soltanto maori o a rigore polinesiano. Trasferiamo altrove il nostro argomento. Almeno per quanto riguarda l'*obbligo di ricambiare*, possiamo dimostrare che esso ha una estensione ben più vasta. Indicheremo anche l'estensione delle altre obbligazioni e proveremo che tale interpretazione è valida per molti altri gruppi di società.

¹ DAVY, *Foi jurée*, p. 140, ha studiato questi scambi a proposito del matrimonio e dei suoi rapporti con il contratto. Si vedrà che essi hanno diversa estensione.

² TURNER, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 178; *Samoa*, pp. 82 sgg.; STAIR, *Old Samoa*, p. 175.

³ KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, pp. 52-63.

⁴ STAIR, *Old Samoa*, p. 180; TURNER, *Nineteen years*, p. 225; *Samoa*, p. 142.

⁵ TURNER, *Nineteen Years*, p. 184; *Samoa*, p. 91.

⁶ KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, p. 105; TURNER, *Samoa*, p. 146.

⁷ KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, pp. 96, 363. La spedizione commerciale, il *malaga* (cfr. *walaga*, Nuova Guinea) è infatti molto simile al *potlâc*, che è caratteristico delle spedizioni nel vicino arcipelago melanesiano. Krämer usa il termine *Gegengeschenk*, per lo scambio degli *olao* con i *tonga*, di cui parleremo. Del resto, se non bisogna cadere nelle esagerazioni degli etnografi inglesi della scuola di Rivers e di Elliot Smith, né in quelle degli etnografi americani che, sulla scia di Boas, vedono in tutto il sistema del *potlâc* americano una serie di prestiti, bisogna però attribuire una grande parte allo spostamento delle istituzioni; e specialmente nel caso in questione, in cui un commercio considerevole, di isola in isola, di porto in porto, da distanze molto grandi, da tempi molto remoti, è servito a fare circolare non solo le cose, ma anche i modi di scambiarle. Malinowski, nei lavori che citeremo più avanti, ha avuto l'esatta percezione di questo fatto. Cfr. uno studio su alcune di queste istituzioni (Nord-ovest della Melanesia) in R. LENOIR, *Expéditions maritimes en Mélanésie*.

⁸ L'emulazione tra clan maori è ricordata, comunque, abbastanza spesso, in particolare a proposito delle feste, S. P. SMITH, «Journal of the Polynesian Society» (da ora in poi citato con la sigla JPS), XV, p. 87; cfr. p. 59, n. 4.

⁹ La ragione per la quale, in questo caso, non diciamo che esiste *potlâc* propriamente detto, è che manca il carattere usurario della controprestazione. Tuttavia, come vedremo nel diritto maori, il fatto di non ricambiare comporta la perdita del *mana*, della «faccia», come dicono i Cinesi; e, alle Samoa, bisogna donare e ricambiare, pena la perdita suddetta.

¹⁰ TURNER, *Nineteen Years*, p. 178; *Samoa*, p. 52. Questo tema della rovina e dell'onore è fondamentale nel *potlâc* del Nord-ovest americano, cfr. ex. in PORTER, «XIth Census», p. 34.

¹¹ TURNER, *Nineteen Years*, p. 178; *Samoa*, p. 83, chiama il ragazzo «adottato». Egli si sbaglia. L'uso è esattamente quello del *fosterage*, dell'educazione impartita fuori della famiglia natale, con la precisazione che

questo *fosterage* costituisce una specie di ritorno alla famiglia uterina, poiché il fanciullo è allevato nella famiglia della sorella del proprio padre, in realtà presso lo zio uterino, marito di quest'ultima. Non bisogna dimenticare che in Polinesia vige una doppia parentela classificatoria; femminile e maschile; cfr. il nostro C. R. del lavoro di ELSDON BEST, *Maori Nomenclature*, in «Année sociologique», t. VII, p. 420 e le osservazioni di DURKHEIM, *ibid.*, t. V, p. 37.

¹² TURNER, *Nineteen Years*, p. 179; *Samoa*, p. 83.

¹³ Cfr. le nostre osservazioni sul *vasu figino*, in *Procès-verbaux de l'IFA*, in «Anthropologie», 1921.

¹⁴ KRÄMER, *Samoa Inseln*, s. v. «toga», tt. I, p. 482; II, p. 90.

¹⁵ *Ibid.*, t. II, p. 296; cfr. p. 90 (*toga* = *Mitgift*); p. 94, scambio di *olao* con *tonga*.

¹⁶ *Ibid.*, t. I, p. 477; VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, s. v. «toga» dice assai bene: «ricchezze del paese, che consistono in stuoie fini e *olao*, beni come abitazioni, imbarcazioni, stoffe, fucili» (p. 194, col. 2); e rinvia a *oa*, ricchezze, beni e comprende tutti gli articoli stranieri.

¹⁷ TURNER, *Nineteen Years*, pp. 179, 186. TREGAR (al termine *toga*, s. v. «taonga»), *Maori Comparative Dictionary*, p. 468, confonde i beni che portano questo nome con quelli che portano il nome di *olao*. Si tratta, evidentemente, di una svista.

Il rev. ELLA, *Polynesian native clothing*, in «JPS», t. IX, p. 165 così descrive gli *ie tonga* (stuoie): «Costituivano la ricchezza principale degli indigeni; un tempo venivano usate come mezzo monetario negli scambi, nei matrimoni e in occasioni che richiedevano una particolare cortesia. Vengono custoditi spesso nelle famiglie come *heirlooms* (beni mobili, conservati per generazioni in una famiglia); molti antichi *ie* sono conosciuti e maggiormente apprezzati per essere appartenuti a qualche famiglia insigne», ecc. Cfr. TURNER, *Samoa*, p. 120. – Tutte queste espressioni hanno l'equivalente in Melanesia, in America del Nord, nel nostro folklore, come vedremo.

¹⁸ KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, pp. 90, 93.

¹⁹ Cfr. TREGAR, *Maori Comparative Dictionary*, ad verb. «taonga»; (tahitiano) *tataoa*, dare dei beni, *faataoa*, compensare, della proprietà; (Isole Marchesi) LESSON, *Polynésiens*, t. II, p. 232, *taetae*; cfr. «trae i doni» *tiau taetae*, regali dati, «regali, beni del proprio paese, dati per ottenere beni stranieri»; RADIGUET, *Derniers sauvages*, p. 157. La radice della parola è *tahu*, ecc.

²⁰ Cfr. MAUSS, *Origines de la notion de monnai*, in «Anthropologie», 1914 (*Procès-verbaux de l'IFA*), dove tutti i fatti citati, eccetto quelli nigrizi e

americani, appartengono a questo campo.

²¹ *Proverbs*, p. 103 (trad. p. 103).

²² *Maori Mementoes*, p. 21.

²³ In «Transactions of New-Zealand Institut», t. I, p. 354.

²⁴ Le tribú della Nuova Zelanda sono teoricamente divise, dalla stessa tradizione maori, in tribú di pescatori, agricoltori e cacciatori, e si ritiene che si scambino costantemente i loro prodotti; cfr. ELSDON BEST, *Forest Lore*, in «Transactions of New-Zealand Institut», vol. XLII, p. 435.

²⁵ *Ibid.*, p. 431 testo maori, trad. p. 439.

²⁶ Il termine *hau* designa, come il latino *spiritus*, il vento e l'anima a un tempo, piú precisamente, almeno in certi casi, l'anima e il potere delle cose inanimate e vegetali, mentre il termine *mana* è riservato agli uomini e agli spiriti ed usato per le cose, piú raramente che in melanesiano.

²⁷ Il termine *utu* indica la soddisfazione degli autori della vendetta del sangue, le compensazioni, i risarcimenti, la responsabilità, ecc. Esso designa anche il prezzo. È una nozione complessa di morale, di diritto, di religione e di economia.

²⁸ *He hau*. La traduzione di queste due frasi è abbreviata, da Elsdon Best, ma noi la seguiamo ugualmente.

²⁹ Un gran numero di fatti probanti erano stati raccolti su quest'ultimo punto da R. Hertz per uno dei paragrafi del suo lavoro su *Le péché et l'expiation*. Essi provano che la sanzione del furto consiste nel semplice effetto magico e religioso del *mana*, del potere che il proprietario conserva sulla cosa rubata; e che, inoltre, quest'ultima, circondata di tabú e distinta con i contrassegni della proprietà, è interamente caricata di *hau*, di potere spirituale. È lo *hau* che vendica il derubato, che si impadronisce del ladro, lo incanta, lo fa morire o lo costringe alla restituzione. Si potranno trovare questi fatti nel libro di Hertz che pubblicheremo, ai paragrafi che saranno dedicati allo *hau*.

³⁰ Nel lavoro di R. Hertz, si troverà la documentazione riguardante i *mauri*, cui facciamo allusione qui. I *mauri* sono, a un tempo, talismani, palladi, e santuari in cui risiede l'anima del clan, *hapu*, il suo *mana* e lo *hau* del suo suolo.

I documenti di Elsdon Best su questo punto hanno bisogno di essere commentati e discussi, in particolare quelli che riguardano le importanti espressioni: *hau whitia* e *kai hau*. I passi principali sono in *Spiritual Concepts*, in «JPS», tt. X, p. 10 (testo maori) e IX, p. 198. Non possiamo occuparcene come converrebbe; ma ecco la nostra interpretazione: «*hau whitia*, averted *hau*», dice Elsdon Best, e la sua traduzione sembra esatta. Infatti il peccato di furto o quello

di mancato pagamento o di mancata controprestazione è appunto una sottrazione di anima, di *hau*, come nei casi (che si confondono con il furto) di rifiuto di fare un contratto o un regalo; al contrario, *kai hau* è tradotto male, se lo si interpreta come il mero equivalente di *hau whitia*. Esso designa infatti l'atto di mangiare l'anima ed è proprio il sinonimo di *whanga hau*, cfr. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, s. v. «kai» e «whangai»; ma tale equivalenza non è semplice. Infatti, il dono tipo è quello di cibo, *kai*, e il termine allude al sistema della comunione alimentare, della colpa, che consiste nel restare in debito. C'è di più: lo stesso termine *hau* rientra in questo ordine di idee: WILLIAMS, *Maori Dict.*, p. 23, s. v. «hau» dice: «regalo ricambiato in segno di riconoscenza per un regalo ricevuto».

³¹ Attiriamo l'attenzione anche sulla interessante espressione: *kai-hau-kai*, TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, p. 116: «ricambiare un dono di cibo offerto da una tribù a un'altra; festa (isola del sud)». Essa significa che il regalo e la festa ricambiati sono, in realtà, l'anima della prima prestazione, che ritorna al punto di partenza: «cibo, che è lo *hau* del cibo». In queste istituzioni ed idee si confonde ogni sorta di principî che i vocabolari europei distinguono, al contrario, con la più grande cura.

³² Infatti i *taonga* sembrano dotati di individualità, anche a prescindere dallo *hau* che è ad essi conferito dalla loro relazione con il proprietario. Essi hanno dei nomi. Secondo la migliore elencazione (quella che TREGGAR, *op. cit.*, p. 360, s. v. «pounamu» ricava dai manoscritti di Colenso) contengono solo le categorie seguenti: i *pounamu*, le famose giade, proprietà sacra dei capi e dei clan, ordinariamente i *tiki*, così rari, individuali e ben scolpiti; inoltre diversi tipi di stuoie, di cui una blasonata certo come alle Samoa, porta il nome di *korowai* (è la sola parola maori che ci ricordi il termine samoano *oloa*, di cui abbiamo invano cercato l'equivalente maori).

Un documento maori dà il nome di *taonga* alle formule magiche, *karakia*, intitolate individualmente e considerate come talismani personali trasmissibili, «JPS», t. IX, p. 126 (trad., p. 133).

³³ ELSDON BEST, *Forest Lore*, p. 449.

³⁴ Qui dovrebbe trovar posto lo studio del sistema di fatti che i Maori indicarono con l'efficace espressione «disprezzo di *Tahu*». Il documento più importante si trova in ELSDON BEST, *Maori Mythology*, in «JPS», t. IX, p. 113. *Tahu* è il nome emblematico del cibo in genere, la sua personificazione. L'espressione «Kaua e tokahi ia *Tahu*», «non disprezzare *Tahu*», si usa con una persona che ha rifiutato il cibo che le è stato offerto. Ma lo studio delle credenze

riguardanti il cibo presso i Maori ci trascinerebbe molto lontano. Basta dire che questo dio, questa ipostasi del cibo, è identica a *Rongo*, dio delle piante e della pace, e si comprenderanno meglio le associazioni di idee: ospitalità, cibo, comunione, pace, scambio, diritto.

³⁵ Cfr. ELSDON BEST, *Spiritual Concepts*, t. IX, p. 198.

³⁶ Cfr. HARDELAND, *Dayak Wörterbuch*, s. v. «indjok», «irek», «pahuni», t. I, pp. 190, 397 a. Lo studio comparato di queste istituzioni può essere esteso a tutta l'area della civiltà malese, indonesiana e polinesiana. L'unica difficoltà consiste nel riconoscere l'istituzione. Un esempio: lo Spencer Saint-John descrive, chiamandolo «commercio forzato», il modo in cui, nello stato di Brunei (Borneo) i nobili riscuotevano dei tributi dai Bisaya cominciando con il fare loro dono di tessuti, che venivano pagati ad un tasso usurario nel corso di molti anni (*Life in the Forests of the Far East*, t. II, p. 42). L'errore proviene dagli stessi Malesi civilizzati, che sfruttavano una usanza dei loro fratelli meno civili e non li comprendevano più. Non enumereremo tutti i fatti indonesiani di tal genere (cfr. inoltre C. R. del lavoro di KRUYT, *Koopen in Midden Celebes*).

³⁷ Trascurare di invitare a una danza di guerra è un peccato, una colpa, che, nell'isola del sud, ha il nome di *puha*. H. T. DE CROISILLES, *Short Traditions of the South Island*, in «JPS», t. X, p. 76 (da notare: *tahua*, gift of food).

Il rituale di ospitalità maori comprende: un invito obbligatorio, che non deve essere né rifiutato né sollecitato da colui che arriva; egli deve dirigersi verso la casa di ricevimento (diversa secondo le classi) senza guardarsi intorno; il suo ospite gli deve fare preparare espressamente un pasto, al quale deve assistere in atteggiamento umile; al momento di partire, lo straniero riceve un dono per il viaggio (TREGGAR, *Maori Race*, p. 29); cfr. inoltre i riti identici dell'ospitalità indiana.

³⁸ In realtà, le due regole si mescolano indissolubilmente come le prestazioni antitetice e simmetriche che prescrivono. Questa mescolanza è espressa in un proverbio: TAYLOR (*Te jka a Maui*, p. 132, proverbio n. 60) lo traduce in modo approssimativo: «When raw it is seen, when cooked, it is taken», «È preferibile mangiare un cibo cotto a metà (che attendere che gli stranieri siano arrivati), che sia cotto e doverlo dividere con loro».

³⁹ Il capo Hekemaru (in mancanza di Maru) secondo la leggenda, rifiutava di accettare «il cibo», salvo quando era stato visto e ricevuto dal villaggio straniero. Se il suo corteo era passato inosservato e se gli venivano mandati messaggeri per pregare, lui e il suo seguito, di tornare indietro e di dividere il cibo, rispondeva che «il cibo non avrebbe seguito la sua schiena». Voleva dire che il cibo offerto

al «dorso sacro della sua testa» (quando, cioè, aveva già oltrepassato le adiacenze del villaggio) sarebbe stato pericoloso per coloro che glielo avessero offerto. Da qui il proverbio: «Il cibo non seguirà mai la schiena di Hekemaru» (TREGGEAR, *Maori Race*, p. 79).

⁴⁰ Presso la tribù di Turhoe, furono illustrati a ELSDON BEST (*Maori Mythology*, p. 113) questi principî giuridici e mitologici. «Quando un capo famoso deve visitare un paese, il suo *mana* lo precede». Gli abitanti della zona si mettono a cacciare e a pescare per procurare del buon cibo. Essi non prendono niente: «ciò si deve al fatto che il nostro *mana*, partito prima di noi» ha reso tutti gli animali, tutti i pesci invisibili; «il nostro *mana* li ha scacciati...», ecc. (Segue una spiegazione della gelata e della neve, del *Whai riri* [peccato contro l'acqua] che trattiene il cibo lontano dagli uomini). Questa interpretazione, un po' oscura, descrive, in realtà, lo stato in cui si troverebbe il territorio di uno *hapu* di cacciatori, i cui membri non avessero fatto quanto è necessario per ricevere il capo di un altro clan. Essi avrebbero commesso un «*kaipapa*, un peccato verso il cibo» e distrutto così i loro raccolti, nonché i frutti della caccia e della pesca, il loro alimento.

⁴¹ Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish, – SPENCER e GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 610.

⁴² A proposito del *vasu*, vedere soprattutto il vecchio documento di WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, 1858, t. I, pp. 34 sgg. Cfr. STEINMETZ, *Entwicklung der Strafe*, t. II, pp. 241 sgg. Il diritto del nipote uterino corrisponde solamente al comunismo familiare, ma permette di rappresentarsi altri diritti, come quelli, ad esempio, di parenti per matrimonio, e quello che è detto in generale il «furto legale».

⁴³ Cfr. BOGORAS, *The Chukchee* (in «Jesup North Pacific Expedition. Mem. of the American Museum of Natural History», New York), vol. VII. Le obbligazioni di fare, di ricevere e di ricambiare i regali e l'ospitalità sono più spiccate presso i Chukchee della costa che presso quelli della Renna. Cfr. *Social Organization*, *ibid.*, pp. 634, 637. Cfr. *Règle du sacrifice et abatage du renne. Religion*, *ibid.*, t. II, p. 375: dovere di invitare, diritto dell'invitato di domandare ciò che vuole, suo obbligo di fare un regalo.

⁴⁴ Il tema dell'obbligo di dare è profondamente eschimese. Cfr. il nostro lavoro sulle *Variations saisonnières dans les sociétés eskimo*, p. 121. Una delle ultime raccolte eschimesi pubblicate contiene pure racconti di questo genere sulla generosità. HAWKES, *The Labrador Eskimis* («Can. Geological Survey, Anthropological Series»), p. 159.

⁴⁵ Abbiamo considerato (*Variations saisonnières dans les sociétés eskimo*, p. 121) le feste degli Eschimesi dell'Alaska come una combinazione di elementi eschimesi e di altri, presi in prestito dal potlâc indiano propriamente detto. Ma, dall'epoca in cui scrivevamo, il potlâc, così come l'usanza dei regali, è stato identificato, presso i Chukchee e i Koryak della Siberia, come vedremo. Di conseguenza, ci può essere stato prestito sia da questi ultimi che dagli Indiani d'America. Bisogna tener conto, inoltre, delle suggestive e plausibili ipotesi di SAUVAGEOT («Journal des americanistes», 1924) sull'origine asiatica delle lingue eschimesi, ipotesi che confermano le idee più costanti degli archeologi e degli antropologi sulle origini degli Eschimesi e della loro civiltà. Infine, tutto sta a dimostrare che gli Eschimesi dell'Ovest, in luogo di essersi alquanto imbastarditi rispetto a quelli dell'Est e del Centro, sono più vicini, linguisticamente e etnologicamente, all'origine. Il che sembra ora provato dal Thalbitzer.

In queste condizioni, bisogna essere più decisi e dire che, presso gli Eschimesi dell'Est, esiste il potlâc e che esso risale a tempi molto remoti. Restano, però, i totem e le maschere, che sono abbastanza particolari alle feste dell'Ovest e di cui un certo numero è evidentemente di origine indiana; infine, non è possibile spiegare sufficientemente la sparizione del potlâc eschimese dall'Est e dal Centro dell'America artica, se non col restringimento delle società eschimesi dell'Est.

⁴⁶ HALL, *Life with the Esquim*, t. II, p. 320. È estremamente degno di nota che questa espressione ci sia data, non a proposito di osservazioni sul potlâc dell'Alaska, ma a proposito degli Eschimesi del Centro, che conoscono solo le feste d'inverno a base comunistica e in cui si effettuano scambi di doni. Ciò prova che l'idea supera i limiti dell'istituzione del potlâc propriamente detto.

⁴⁷ *Eskimos about Behring Straits*, in «XVIIIth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.», pagine 303 sgg.

⁴⁸ PORTER, *Alaskan*, in «XIth Census», pp. 138 e 141, e soprattutto WRANGELL, *Statistische Ergebnisse*, ecc., p. 132.

⁴⁹ Nelson. Cfr. «asking stick» in HAWKES, *The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos*, in «Geological Survey. Anthropological Series», mem. 45, II, p. 7.

⁵⁰ HAWKES, *op. cit.*, pp. 7, 3, 9, descrizione di una di queste feste: Unalaklit contro Malemiut. Uno dei tratti più caratteristici di questo complesso è la serie comica di prestazioni del primo giorno e i regali che esse impegnano. La tribù che riesce a fare ridere l'altra può chiederle tutto ciò che vuole. I migliori danzatori ricevono doni di valore, pp. 12, 13, 14. È un esempio molto evidente e

raro di rappresentazioni rituali (ne conosco altri esempi solo in Australia e in America) di un tema che è, invece, abbastanza frequente nella mitologia: quello dello spirito geloso che, quando ride, libera la cosa che tiene in serbo.

Il rito de l'«Inviting-in Festival» termina d'altra parte con una visita dell'angakok (sciamano) agli spiriti uomini «inua», di cui porta la maschera e che lo informano che si sono compiaciuti delle danze e manderanno selvaggina. Cfr. regalo fatto alle foche. JENNES, *Life of the Copper Eskimos*, in «Rep. of the Can. Arctic Exped.», 1922, vol. XII, p. 178, n. 2.

Gli altri temi del diritto dei doni sono anche molto ben sviluppati; per esempio, il capo «näskuk» non può rifiutare alcun dono, né cibo, per raro che sia, sotto pena di essere in disgrazia per sempre, HAWKES, *op. cit.*, p. 9.

Hawkes ha perfettamente ragione di considerare (p. 19) la festa dei Dené (Anvik) descritta da CHAPMAN («Congrès des américanistes de Québec», 1907, t. II) come un prestito fatto dagli Indiani agli Eschimesi.

⁵¹ Cfr. fig. in *Chukchee*, t. VII (II), p. 403.

⁵² BOGORAS, *op. cit.*, pp. 399-401.

⁵³ JOCHELSON, *The Koryak*, «Jesup Expedition», t. VI, p. 64.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁵ Cfr. p. 98, «This for Thee».

⁵⁶ *Chukchee*, p. 400.

⁵⁷ Su alcune usanze di questo genere, cfr. FRAZER, *Golden Bough* (3^a ed.), t. III, pp. 78-85, 91 sgg.; t. X, pp. 169 sgg. Cfr. oltre.

⁵⁸ Sul potlâc tlingit, cfr. piú avanti, *Altre società melanesiane*. È questo un carattere fondamentale di tutto il potlâc del Nord-ovest americano. Tuttavia, è poco appariscente; infatti il rituale è troppo totemistico, perché non solo la sua azione sugli spiriti, ma anche quella sulla natura sia molto accentuata. Esso è molto piú evidente, soprattutto nel potlâc tra Chukchee ed Eschimesi nell'isola di Saint-Lawrence, nello stretto di Behring.

⁵⁹ Cfr. un mito di potlâc in BOGORAS, *Chukchee Mitology*, p. 14, 1, 2. Si inizia un dialogo tra due sciamani: «What will you answer», cioè: «give as return present». Il dialogo finisce con una lotta; poi i due sciamani contrattano tra di loro; si scambiano il coltello e la collana magica, poi lo spirito (assistenti magici), infine il corpo (p. 15, 1, 2). Ma essi non riescono a compiere perfettamente i loro voli e i loro atterraggi; perché hanno dimenticato di scambiarsi i braccialetti e le «tassels», «my guide in motion»: p. 16, 1, 10. Essi riescono infine nelle loro evoluzioni. È evidente che tutte queste cose hanno lo stesso valore spirituale dello spirito, sono spiriti.

⁶⁰ JOCHELSON, *Koryak Religion*, «Jesup Expedition», t. VI, p. 30. Un canto Kwakiutl della danza degli spiriti (sciamanismo delle cerimonie d'inverno) commenta il tema. «Voi ci inviate ogni cosa dall'altro mondo, spiriti! che rapite i sensi agli uomini. | Voi avete capito che avevamo fame, spiriti! | Noi riceveremo molto da voi!» ecc.

BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, p. 483.

⁶¹ Cfr. DAVY, *Foi jurée*, pp. 224 sgg. e cfr. oltre.

⁶² *Koopen in Midden Celebes*, in «Meded. d. Konink. Akad. v. Wet.», Afd. letterk 56, serie B, n. 5, pp. 163-68, 158, 159.

⁶³ *Ibid.*, pp. 3 e 5 dell'estratto.

⁶⁴ *Argonauts of the Western Pacific*, p. 511.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 72, 184.

⁶⁶ p. 512 (quelli che non sono oggetto di scambio obbligatorio). Cfr. *Baloma, Spirits of the Dead*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 1917.

⁶⁷ Un mito maori, quello di Te Kanava, GREY, *Polyn. Myth.*, ed. Routledge, p. 213, racconta come gli spiriti e le fate prendessero l'ombra dei *pounamu* (giade, ecc.) (alias *taonga*) esposti in loro onore. Un mito esattamente identico a Mangaia, WYATT GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 257 racconta la stessa cosa delle collane di dischi di madreperla rossa, e come esse guadagnassero il favore della bella Manapa.

⁶⁸ p. 513. Malinowski esagera un po', *Arg.*, pp. 510 sgg., la novità di questi fatti, perfettamente identici a quelli del potlâc tlingit e del potlâc haida.

⁶⁹ *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken... Bijdr. tot de Taal-, Land-, en Volkenk. v. Nederl. Indie*, vol. LXXI, pp. 245-46.

⁷⁰ CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 386 ha già fatto un'ipotesi del genere; Westernmarck intravede il problema e comincia a dimostrarlo. Cfr., in particolare, *History of Human Marriage*, 2^a ed., t. I, pp. 394 sgg. Ma non ha visto chiaramente in profondità, per non avere identificato il sistema delle prestazioni totali con quello più evoluto del potlâc, di cui tutti questi scambi, in particolare lo scambio di donne e il matrimonio, non sono che una delle parti. Sulla fecondità del matrimonio, assicurata dai doni fatti ai congiunti, cfr. oltre.

⁷¹ *Vâjasaneyisamhitâ*, cfr. HUBERT e MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, p. 105 («Année sociologique», t. II).

⁷² TREMEARNE, *Haussa Superstitions and Customs*, 1913, p. 55.

⁷³ TREMEARNE, *The Ban of the Bori*, 1915, p. 239.

⁷⁴ ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, p. 283. «I poveri sono gli ospiti

di Dio».

⁷⁵ I Betsimisaraka del Madagascar raccontano che di due capi, l'uno distribuiva tutto quello che era in suo possesso, l'altro non distribuiva niente e conservava tutto. Dio mandò la fortuna a quello che si era dimostrato generoso e fece cadere in rovina l'avarò (GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 67, n. a).

⁷⁶ Sulle nozioni di elemosina, generosità e liberalità, cfr. la raccolta di fatti di WESTERMARCK, *Origin and Development of Moral Ideas*, I, cap. XXIII.

⁷⁷ Sul valore magico ancora attuale della sadqâa, cfr. oltre.

⁷⁸ Non abbiamo potuto rileggere daccapo tutta una letteratura. Ci sono questioni che si pongono solo dopo che la ricerca è ultimata. Abbiamo la certezza, però, che, ricomponendo i sistemi di fatti separati dagli etnografi, si troverebbero ancora altre tracce importanti di potlâc in Polinesia. Per esempio, le feste di esposizione di cibo, *hakari*, in Polinesia, cfr. TREGGAR, *Maori Race*, p. 113, comportano esattamente gli stessi banchi, palchi, ammucciamanti e distribuzione di cibo degli *hekarai*, feste uguali, dai nomi identici, dei Melanesiani di Koita. Cfr. SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 141-45 e tav. Sullo *hakari*, cfr. anche TAYLOR, *Te ika a Maui*, p. 13; YEATS, *An account of New Zealand*, 1835, p. 139. Cfr. TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, s. v. «Hakari». Cfr. un mito in GRAY, *Polyn. Myth.*, p. 213 (ed. del 1855), p. 189 (ed. popolare di Routledge) descrive lo *hakari* di Maru, dio della guerra; la designazione solenne dei donatori è assolutamente identica a quella delle feste della Nuova Caledonia, delle Figi, della Nuova Guinea. Ecco ancora un discorso che forma *Umu taonga* (forno da *taonga*) per uno *hikairo* (distribuzione di cibo) conservato in un canto (sir E. GREY, *Konga Moteatea, Mythology and Traditions in New-Zealand*, 1853, p. 132) nella traduzione che mi è possibile darne (strofa 2): «Dammi i miei taonga | dammi i miei taonga, affinché li ammucci, | affinché li ammucci verso la terra | affinché li ammucci verso il mare |... verso l'Est | ... | Dammi i miei taonga».

La prima strofa fa certamente allusione ai taonga di pietra. Si vede chiaramente fino a qual punto la stessa nozione di *taonga* sia inerente al rituale della festa del cibo. Cfr. PERCY SMITH, *Wars of the Northern against the Southern Tribes*, in «JPS», t. VIII, p. 156 (*hakari* di Te Toko).

⁷⁹ Supponendo che essa non si trovi presso le società polinesiane attuali, è possibile però che sia esistita nelle civiltà e nelle società, assorbite o sostituite dall'immigrazione polinesiana, ed è anche possibile che i Polinesiani l'abbiano avuta prima della loro migrazione. In effetti, c'è una ragione che potrebbe

giustificarne la scomparsa da una parte di quest'area, e cioè la definitiva gerarchizzazione dei clan in quasi tutte le isole e la loro concentrazione intorno a una monarchia; manca, dunque, una delle più importanti condizioni del potlâc: l'instabilità di una gerarchia, che la rivalità dei capi tende, appunto, a fissare solo a tratti. Del pari, se troviamo, presso i Maori, un numero di tracce (forse di formazione successiva) più numeroso che in ciascuna altra isola, ciò dipende proprio dal fatto che vi si è ricostituita una circoscrizione e che i clan isolati sono diventati rivali.

Per talune distruzioni di ricchezza di tipo melanesiano o americano a Samoa, cfr. KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. I, p. 375. Cfr. indice s. v. «ifoga». Il *murû* maori, distruzione di beni a causa di una colpa, può essere studiato anche da questo punto di vista. Nel Madagascar le relazioni dei *Lohateny* – che devono commerciare tra loro e che a volte si insultano reciprocamente e giungono a distruggere ogni cosa – sono anche tracce di antichi potlâc. Cfr. GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, pp. 131 e n., 132-33.

Capitolo secondo

Estensione del sistema del dono: liberalità, onore, moneta

1. *Norme della generosità. Andamanesi*¹.

Le usanze di cui abbiamo parlato si riscontrano anche presso i Pigmei, i piú primitivi fra gli uomini, secondo il padre Schmidt². Radcliffe-Brown ha scelto come oggetto delle sue osservazioni, fin dal 1906, fatti dello stesso genere presso gli Andamanesi (isola del Nord) e li ha descritti in maniera eccellente con riguardo alla ospitalità tra gruppi locali e alle visite – feste, fiere che servono per gli scambi volontari-obbligatori – (commercio dell’ocra e prodotti del mare contro prodotti della foresta, ecc.): «Malgrado l’importanza di tali scambi, poiché il gruppo locale e la famiglia, in altri casi, sanno bastare a se stessi in fatto di utensili, ecc., i doni non hanno lo stesso scopo del commercio e dello scambio nelle società piú sviluppate. Lo scopo è prima di tutto morale, l’oggetto è quello di produrre un sentimento di amicizia tra le due persone interessate e, se l’operazione non ottenesse questo effetto, tutto verrebbe meno...»³.

«Nessuno è libero di rifiutare un regalo offertogli. Tutti, uomini e donne, tentano di superarsi l’un l’altro in generosità. C’era una specie di rivalità, nascente dal desiderio di offrire un maggior numero di oggetti e di maggior valore»⁴. I doni suggellano il matrimonio, formano una parentela tra le due coppie di parenti. Essi conferiscono alle due «parti» la stessa natura, e questa identità di natura si manifesta chiaramente nel divieto che, d’ora in poi, agirà come un tabú, dal primo impegno di fidanzamento fino alla fine dei loro giorni, sui due gruppi di parenti, che non si vedranno piú, non si rivolgeranno

piú la parola, ma si scambieranno regali in perpetuo⁵. Questo divieto esprime, in realtà, sia l'intimità, sia il timore, che regnano tra questo genere di creditori e di debitori reciproci. Che il principio sia proprio questo, è provato dal fatto che lo stesso tabú, significativo della intimità e dello allontanamento simultanei, si stabilisce anche tra giovani dei due sessi, che sono passati, nello stesso tempo, attraverso le cerimonie del «cibarsi di tartaruga e cibarsi di maiale»⁶ e che sono parimenti obbligati, per tutta la loro vita, a scambiarsi dei doni. Esistono fatti analoghi anche in Australia⁷. Radcliffe-Brown ci segnala ancora i riti dell'incontro dopo lunghe separazioni, l'abbraccio, il saluto accompagnato dal pianto e dimostra come gli scambi di regali ne siano gli equivalenti⁸ e come vi si mescolino sentimenti e persone⁹.

Si tratta, in fondo, proprio di mescolanze. Le anime si confondono con le cose; le cose si confondono con le anime. Le vite si mescolano tra loro ed ecco come le persone e le cose, confuse insieme, escono ciascuna dalla propria sfera e si confondono: il che non è altro che il contratto e lo scambio.

2. Principî, motivi e intensità degli scambi di doni (Melanesia).

Le popolazioni della Melanesia hanno conservato o sviluppato il potlâc meglio di quelle della Polinesia¹⁰. Ma non è questo il nostro argomento. Comunque, esse hanno, per un verso, conservato, per l'altro, sviluppato, meglio delle popolazioni polinesiane, tutto il sistema dei doni e di questa forma di scambio. E siccome presso di esse appare molto più nettamente che in Polinesia la nozione di moneta¹¹, il sistema si complica alquanto, ma si precisa anche meglio.

Nuova Caledonia. Nei documenti caratteristici che Leenhardt ha raccolto sugli abitanti della Nuova Caledonia, ritroviamo non solo le idee che intendiamo individuare, ma anche la loro formulazione. Egli ha cominciato col descrivere il pilu-pilu e il sistema di feste, regali,

prestazioni di ogni sorta, ivi compresa la moneta¹², che non bisogna esitare a qualificare come *potlâc*. Del tutto tipiche sono le espressioni di natura giuridica nei discorsi solenni dell'araldo. Così, in occasione della presentazione cerimoniale degli ignami¹³ del banchetto l'araldo dice: «se c'è qualche antico pilu incontro al quale non siamo stati laggiú, presso i Wi..., questo igname vi si precipiti, come un tempo un igname simile è venuto presso di noi da loro»¹⁴. È la cosa stessa che ritorna. Più avanti, nello stesso discorso, è lo spirito degli antenati che lascia «discendere... su queste parti di viveri l'effetto della loro azione e la loro forza». «Il risultato dell'atto da voi compiuto si manifesta oggi. Tutte le generazioni sono apparse sulla sua bocca». Ecco un altro modo non meno espressivo di rappresentare il vincolo giuridico: «Le nostre feste sono simili al movimento dell'ago che serve a unire le parti della copertura di paglia per farne un solo tetto, una sola parola»¹⁵. Sono le stesse cose che ritornano, lo stesso filo che passa¹⁶. Anche altri autori segnalano questi fatti¹⁷.

Trobriand. All'altra estremità del mondo melanesiano, c'è un sistema molto sviluppato, equivalente a quello della Nuova Caledonia. Gli abitanti delle isole Trobriand sono tra i più civilizzati nell'ambito delle razze di cui ci occupiamo. Oggi ricchi pescatori di perle e, prima dell'arrivo degli Europei, ricchi fabbricanti di vasellame, di monete di conchiglie, di asce di pietra e di oggetti preziosi, essi sono stati in ogni tempo buoni commercianti e arditi navigatori. E Malinowski li chiama giustamente, paragonandoli ai compagni di Giasone: «Argonauti dell'Ovest del Pacifico». In uno dei migliori libri di sociologia descrittiva, egli ci descrive tutto il sistema di commercio intertribale e intratribale che porta il nome di *kula*¹⁸, trincerandosi, per così dire, nel soggetto che qui ci interessa. Egli ci fa ancora attendere la descrizione di tutte le istituzioni, alle quali presiedono gli stessi principî giuridici ed economici: matrimonio, festa dei morti, iniziazione, ecc.; di conseguenza, la nostra trattazione sarà ancora provvisoria. Ma i fatti sono fondamentali ed evidenti¹⁹.

Il *kula* è una specie di grande *potlâc*; convogliando un grande

commercio intertribale, si estende su tutte le isole Trobriand, su una parte delle isole di Entrecasteaux e delle isole Amphlett. In tutti questi territori, esso interessa indirettamente tutte le tribú e, direttamente, alcune grandi tribú: quelle di Dobu nelle Amphlett, quelle di Kiriwina, di Sinaketa e di Kitava nelle Trobriand, di Vakuta nell'isola Woodlark. Malinowski non ci dà la traduzione della parola, che significa certamente circolo; infatti, è come se tutte le tribú, le spedizioni marittime, le cose preziose e gli oggetti di uso comune, gli alimenti e le feste, servizi di ogni specie, rituali e sessuali, gli uomini e le donne, siano presi in circolo²⁰ ed eseguano intorno ad esso, nel tempo e nello spazio, un movimento regolare.

Il commercio *kula* è di ordine nobile²¹. Sembra che esso sia riservato ai capi, i quali sono, a un tempo, i capi delle flotte, dei canotti, i commercianti, nonché i donatori dei loro vassalli, nella fattispecie, dei loro figli, dei loro cognati, che sono anche i loro sudditi e, insieme, i capi di diversi villaggi infeudati. Esso si esercita in modo nobile e, in apparenza, puramente disinteressato e modesto²², e viene accuratamente distinto dal semplice scambio economico di mercanzie utili, chiamato *gimwali*²³. Quest'ultimo è praticato, infatti, oltre al *kula*, nelle grandi fiere primitive, costituite dalle assemblee del *kula* intertribale, o nei piccoli mercati del *kula* interno: si distingue per una contrattazione molto tenace fra le due parti, procedimento indegno del *kula*. Di un individuo che non pratica il *kula* con la grandezza d'animo necessaria, si dice che lo «pratica come un *gimwali*». In apparenza, almeno, il *kula*, come il *potlâc* del Nord-ovest americano, consiste nel dare da parte degli uni, nel ricevere da parte degli altri²⁴, i donatori di un giorno essendo i donatori della volta successiva. Pure, nella forma piú completa, piú solenne, piú elevata, piú competitiva²⁵, del *kula*, quella delle grandi spedizioni marittime, *Uvalaku*, la regola è di partire senza avere niente da scambiare, persino niente da dare, sia pure in cambio di un dono di cibo, che ci si rifiuta anche di chiedere. Si finge di non fare altro che ricevere. I

regali saranno ricambiati ad usura, solo quando la tribú ora in visita ospiterà, l'anno successivo, la flotta della tribú visitata.

Tuttavia, nei *kula* di minore importanza, si approfitta del viaggio marittimo per scambiarsi dei carichi; gli stessi nobili esercitano il commercio, nel quale è contenuta gran parte delle idee indigene; vengono sollecitate²⁶, richieste e scambiate parecchie cose e si intrecciano ogni sorta di rapporti oltre il *kula*; ma questo ultimo resta sempre lo scopo, il momento decisivo di tali rapporti.

La stessa donazione assume forme molto solenni, la cosa ricevuta viene disprezzata, si diffida di essa, la si prende solo un istante dopo che è stata gettata ai piedi; il donatore ostenta una modestia esagerata²⁷: dopo avere portato solennemente, e al suono di una buccina, il suo dono, si scusa di offrire solo gli avanzi e getta ai piedi del rivale e compagno la cosa donata²⁸. Tuttavia, la buccina e l'araldo proclamano a tutti la solennità del trasferimento. Si cerca di dimostrare con tutto ciò liberalità, libertà, autonomia e, nello stesso tempo, grandezza²⁹. Eppure agiscono, in fondo, meccanismi obbligatori, anzi meccanismi obbligatori attraverso le cose.

Gli oggetti essenziali di questi scambi-obbligazioni sono i *vaygu'a*, una specie di moneta³⁰. Ce ne sono di due tipi: *mwali*, bei braccialetti ricavati da una conchiglia, rifiniti e portati nelle grandi occasioni dai proprietari o dai loro parenti; *soulava*, collane lavorate dagli abili tornitori di Sinaketa nella bella madreperla dello spondilo rosso. Esse vengono portate solennemente dalle donne³¹, eccezionalmente dagli uomini, per esempio in caso di agonia³². Ma, di norma, gli uni e gli altri vengono tesoriizzati. Li si conserva per gioire del loro possesso. La fabbricazione degli uni, la pesca e la trasformazione in gioielli delle altre, il commercio di questi due oggetti di scambio e di prestigio costituiscono, insieme con altri commerci più profani e ordinari, l'origine della fortuna degli abitanti delle Trobriand.

Secondo Malinowski, i *vaygu'a* sono animati da una specie di movimento circolare: i braccialetti (*mwali*) si trasmettono regolarmente dall'Ovest all'Est, e le collane (*soulava*) viaggiano

sempre dall'Est all'Ovest³³. Questi due movimenti di senso contrario avvengono tra tutte le isole Trobriand, di Entrecasteaux, Amphlett e le isole a sé stanti, Woodlark, Marshall Bennett, Tube-tube, e, infine, l'estrema costa sud-est della Nuova Guinea, da dove provengono i braccialetti grezzi e dove questi traffici si incontrano con le grandi spedizioni della stessa specie, che provengono dalla Nuova Guinea (Massim-Sud)³⁴ e che sono state descritte da Seligmann.

In linea di massima, la circolazione di questi segni di ricchezza è incessante e infallibile. Non bisogna conservarli troppo a lungo, essere lenti o restii a disfarsene³⁵, gratificarne qualcuno che non sia un compagno determinato, in un senso determinato, nel «senso del braccialetto», o nel «senso della collana»³⁶. Si deve e si può conservarli da un *kula* all'altro, e tutta la comunità si inorgoglisce dei *vaygu'a* ottenuti da uno dei suoi capi. Ci sono circostanze particolari, come la preparazione delle feste funebri, dei grandi *s'oi*, in cui è consentito di ricevere sempre e di non ricambiare³⁷. Solo che, quando sarà data la festa, tutto dovrà essere ricambiato, tutto dovrà essere speso. È, dunque, un diritto di proprietà che si ha sul dono ricevuto, di una proprietà, tuttavia, di un certo tipo. Si potrebbe dire che essa partecipi di tutti i principî giuridici che noi moderni abbiamo accuratamente separato gli uni dagli altri. Si tratta di proprietà e di possesso, di pegno e di cosa locata, venduta e acquistata e, nello stesso tempo, di deposito, mandato e fedecommesso: la cosa, infatti, viene data a condizione di usarla per un altro, o di trasmetterla a un terzo, «compagno lontano», *murimuri*³⁸. Questo è l'insieme economico, giuridico e morale, veramente tipico, che Malinowski ha saputo scoprire, ritrovare, osservare e descrivere.

L'istituzione di cui ci occupiamo ha anche un aspetto mitico, religioso e magico. I *vaygu'a* non sono cose trascurabili, semplici pezzi di moneta. Ciascuno di essi, almeno i più cari e i più ambiti – ed altri oggetti hanno lo stesso prestigio³⁹ –, ha un nome⁴⁰, una

personalità, una storia, perfino un romanzo. Al punto, che certi individui traggono da essi il proprio nome. Non si può dire che siano oggetto di un vero e proprio culto, perché i Trobriandiani sono, a modo loro, positivisti. È impossibile, d'altra parte, non riconoscerne la natura elevata e sacra. Possedere tali oggetti è «rallegrante, rinfrancante e tale da procurare dolcezza»⁴¹. I proprietari li maneggiano e li contemplanò per delle ore. Basta un semplice contatto per trasmetterne le virtù⁴². Si usa porre dei *vaygu'a* sulla fronte, sul petto del moribondo, strofinarli sul suo ventre, farglieli ballare davanti al naso. Essi costituiscono il suo supremo conforto.

Ma c'è di più. Lo stesso contratto risente della natura dei *vaygu'a*. Non solo i braccialetti e le collane, ma tutti i beni, ornamenti, armi, tutto ciò che appartiene al compagno, è talmente animato – dotato cioè almeno di sentimento, se non proprio di un'anima personale – da prendere parte essi stessi al contratto⁴³. Una bellissima formula, quella dell'«incantesimo della conchiglia»⁴⁴ serve ad affascinare, a trascinare⁴⁵ verso il «compagno candidato», dopo averle evocate, le cose che egli deve chiedere e ricevere.

Uno stato di eccitazione⁴⁶ si impadronisce del mio compagno⁴⁷,
Uno stato di eccitazione si impadronisce del suo cane,
Uno stato di eccitazione si impadronisce della sua cintura,

E così di seguito: «... del suo *gwara* (tabù sulle noci di cocco e il betel)⁴⁸; ... della sua collana *bagido'u*...; ... della sua collana *bagiriku*; ... della sua collana *bagidudu*», ecc.⁴⁹.

Un'altra formula più mitica⁵⁰, più bizzarra, ma di un tipo più comune, esprime la stessa idea. Il compagno del *kula* ha un animale ausiliario, un coccodrillo, che egli invoca e che deve portargli le collane (a Kitava, *mwali*).

Coccodrillo, piombagli sopra, trascina via il tuo uomo, sospingilo nel *gebobo* (stiva per la mercanzia del canotto).

Coccodrillo, portami la collana, portami il *bagido'u*, il *bagiriku*,
ecc.

Una formula precedente dello stesso rituale invoca un uccello da preda⁵¹.

L'ultima formula di incantesimo degli associati e contraenti (a Dobu o a Kitava, da parte della gente di Kiriwina) contiene un ritornello⁵² di cui sono date due interpretazioni. Il rituale, d'altronde, è molto lungo; esso viene ripetuto a lungo; ed ha lo scopo di enumerare tutto ciò che il *kula* prescrive, tutto ciò che riguarda l'odio e la guerra e che bisogna scongiurare per potere commerciare tra amici.

La tua furia, il cane annusa,
La tua pittura di guerra, il cane annusa,
Ecc.

Altre versioni dicono⁵³:

La tua furia, il cane è docile, ecc.

Oppure:

La tua furia parte come la marea, il cane gioca;
La tua collera parte come la marea, il cane gioca;
Ecc.

Bisogna intendere: «La tua furia diventa come il cane che gioca». L'essenziale è la metafora del cane che si alza per leccare la mano del padrone. Così deve fare l'uomo, se non la donna di Dobu. Una seconda interpretazione, sofisticata, non esente da scolasticità, come dice Malinowski, ma non per questo evidentemente meno indigena, offre un'altra spiegazione che meglio coincide con ciò che sappiamo anche troppo. «I cani giocano muso contro muso. Quando menzionate

la parola cane, come è prescritto da molto tempo, le cose preziose vengono (a giocare) ugualmente. Abbiamo dato dei braccialetti, giungeranno delle collane, gli uni e le altre si incontreranno (come dei cani che vanno l'uno incontro all'altro per annusarsi)». L'espressione, la parabola è graziosa. Tutto il complesso dei sentimenti collettivi ci è offerto in un solo tratto: il possibile odio tra gli associati, l'isolamento dei *vaygu'a* cessano per incanto; uomini e cose preziose si riuniscono come dei cani che giocano e accorrono alla voce.

Un'altra formula simbolica è quella del matrimonio dei *mwali*, braccialetti, simboli femminili, e dei *soulava*, collane, simboli maschili, che tendono l'uno verso l'altro come il maschio verso la femmina⁵⁴.

Queste diverse metafore significano esattamente la stessa cosa, che viene espressa in termini diversi dalla giurisprudenza mitica dei Maori. Sociologicamente, è ancora una volta l'espressione della mescolanza delle cose, dei valori, dei contratti e degli uomini⁵⁵.

Disgraziatamente, non conosciamo bene la norma giuridica che domina queste transazioni. O essa è inconsapevole e mal formulata da parte della gente di Kiriwina, che ha informato Malinowski; ovvero, pur essendo chiara per i Trobriandiani, dovrebbe essere oggetto di una nuova inchiesta. Noi possediamo solo dei dettagli. Il primo dono di un *vaygu'a* porta il nome di *vaga*, «opening gift»⁵⁶. Esso apre la serie, impegna definitivamente il donatario a un dono di restituzione, il *yotile*⁵⁷, termine che Malinowski traduce in modo eccellente con l'espressione «clinchng gift»: il «dono che chiude col catenaccio la transazione». Un altro modo di indicare quest'ultimo è *kudu*, il dente che morde, che recide veramente, che scioglie e libera⁵⁸. Esso è obbligatorio; viene atteso e deve essere equivalente al primo; all'occasione, può essere preso di forza o di sorpresa⁵⁹; ci si può⁶⁰ vendicare⁶¹, ricorrendo alla magia, o almeno con l'ingiuria e il risentimento, di un *yotile* malamente reso. Se si è incapaci di

restituirlo, si può a rigore offrire un *basi*, che «buca» solo la pelle, non la morde, non definisce l'affare. È una specie di regalo di attesa, di interesse moratorio; esso placa il creditore ex donatore; ma non libera il debitore⁶², futuro donatore. Tutti questi particolari sono strani e tutto, in queste espressioni, è tale da colpire. Non troviamo, però, la sanzione. È, essa, puramente morale⁶³ e magica? L'individuo «duro al *kula*» viene solo disprezzato ed eventualmente stregato? Il compagno infedele perde qualche altra cosa: il suo rango di nobile, o almeno il suo posto tra i capi? Ecco ciò che bisognerebbe ancora appurare.

Ma, per un altro verso, il sistema appare tipico. Eccettuato il vecchio diritto germanico, di cui parleremo più avanti, allo stato attuale dell'osservazione, delle nostre conoscenze storiche, giuridiche ed economiche, sarebbe difficile imbattersi in una pratica del dono-scambio più chiara, più completa, più cosciente e, inoltre, più esattamente interpretata dall'osservatore che la registra, di quella trovata da Malinowski alle Trobriand⁶⁴.

Il *kula*, la sua forma essenziale, non è anch'esso che un momento, il più solenne, di un vasto sistema di prestazioni e di controprestazioni che, in verità, sembra inglobare la totalità della vita economica e civile delle Trobriand. Il *kula* sembra essere il punto culminante di questa vita, il *kula* internazionale e intertribale soprattutto; esso è certamente uno degli scopi dell'esistenza e dei grandi viaggi, ma vi prendono parte, in definitiva, solo i capi e, inoltre, solo quelli delle tribú marittime e, piuttosto, quelli di alcune tribú marittime. Esso non fa altro che concretizzare, raggruppare molte altre istituzioni.

Lo stesso scambio dei *vaygu'a* si inquadra, in occasione del *kula*, in tutta una serie di altri scambi di una gamma estremamente varia, che va dalla contrattazione al salario, dalla sollecitazione alla pura cortesia, dall'ospitalità completa alla reticenza e al pudore. In primo luogo, salvo le grandi spedizioni solenni, puramente cerimoniali e competitive⁶⁵, gli *uvalaku*, tutti i *kula* sono occasioni di *gimwali*, di

scambi prosaici, che non avvengono necessariamente tra compagni⁶⁶. Esiste un mercato libero tra gli individui delle tribú alleate, accanto alle associazioni più strette. In secondo luogo, tra i compagni del *kula*, scorrono, come una catena ininterrotta, doni supplementari, dati e ricambiati, nonché contrattazioni obbligatorie. Il *kula* ne è il presupposto. L'associazione cui esso dà luogo, che ne costituisce il principio⁶⁷ ha inizio con un primo regalo, il *vaga*, che viene sollecitato con tutte le forze per mezzo di «sollecitatori»; per ottenere questo primo dono, è lecito corteggiare il futuro compagno ancora indipendente, che viene pagato, in qualche modo, con una prima serie di regali⁶⁸. Mentre è certo che il *vaygu'a* di restituzione, il *yotile*, il catenaccio, sarà ricambiato, non è sicuro che il *vaga* verrà dato e i «sollecitatori» accettati. Questo modo di sollecitare e di accettare un regalo è normale; ciascuno dei regali fatti in tal modo ha un nome speciale; prima di venire offerti, essi vengono esposti; in tal caso, vengono detti *pari*⁶⁹. Altri hanno un titolo che indica la natura nobile e magica dell'oggetto offerto⁷⁰. Accettare una di tali offerte equivale a dimostrare di essere inclini a entrare nell'ingranaggio, se non a restarvi. Certi nomi di regali esprimono la situazione giuridica che la loro accettazione comporta⁷¹: in tal caso, l'affare è considerato come concluso; il regalo è ordinariamente qualcosa di alquanto prezioso: una grande ascia di pietra levigata, per esempio, un cucchiaino di osso di balena. Accettarlo equivale a impegnarsi veramente, a dare il *vaga*, il primo dono oggetto di desiderio. Ma si è ancora compagni a metà. Solo la tradizione solenne impegna completamente. L'importanza e la natura di questi doni derivano dalla straordinaria contesa che si ingaggia tra i possibili compagni della spedizione in arrivo. Essi cercano il migliore compagno possibile della tribú rivale. La ragione di ciò è grave: l'associazione che si intende creare istituisce, infatti, una specie di clan tra i compagni⁷². Per potere scegliere, è necessario sedurre, abbagliare⁷³. Pur tenendo conto dei ranghi⁷⁴, occorre raggiungere lo scopo prima degli altri, o meglio degli altri, provocare così scambi più abbondanti di cose più ricche, che appartengono

naturalmente alle persone piú ricche. Concorrenza, rivalità, ostentazione, ricerca della grandezza e del tornaconto, questi sono i motivi diversi che gli atti descritti sottintendono⁷⁵.

Ecco i doni dell'arrivo, cui corrispondono altri doni equivalenti, quelli della partenza (chiamati *talo'i* a Sinaketa)⁷⁶, del commiato e che sono sempre superiori ai doni dell'arrivo. Già il ciclo delle prestazioni e controprestazioni usuarie può ritenersi concluso accanto al *kula*.

Naturalmente, per tutto il tempo in cui si effettuano queste transazioni, hanno luogo prestazioni di ospitalità, di cibo e, a Sinaketa, di donne⁷⁷. Infine, sempre durante questo lasso di tempo, intervengono altri doni supplementari, che vengono sempre regolarmente restituiti. A noi sembra che lo scambio dei *korotumna* rappresenti una forma primitiva del *kula*, – quando esso consisteva anche nello scambio di asce di pietra⁷⁸ e di zanne di porco ricurve⁷⁹.

D'altra parte, tutto il *kula* intertribale costituisce, a nostro avviso, il caso estremo, il piú solenne e drammatico di un sistema piú generale. Esso fa uscire la stessa tribú, al completo, dalla stretta cerchia delle sue frontiere, dei suoi interessi e dei suoi diritti; normalmente, però, i clan, i villaggi sono legati, all'interno, da vincoli dello stesso genere. In quest'ultimo caso, solo i gruppi locali e domestici e i loro capi lasciano le proprie dimore, si fanno visita, commerciano e contraggono matrimoni. Forse non ci troviamo piú di fronte al *kula*. Tuttavia Malinowski, in opposizione al «*kula* marittimo», parla a ragione di «*kula* dell'interno», di «comunità a *kula*» che riforniscono il capo di oggetti di scambio. Ma non è esagerato parlare, in questi casi, di potlâc propriamente detto. Per esempio, le visite della gente di Kiriwina a Kitava per le feste funebri, s'oi⁸⁰, implicano molte altre cose, oltre allo scambio dei *vaygu'a*; è possibile scorgere in esse una specie di attacco simulato (*youlawada*)⁸¹, una distribuzione di cibo, con esibizione di maiali e di ignami.

D'altra parte, i *vaygu'a* e il resto non vengono sempre acquistati,

fabbricati e scambiati dai capi stessi⁸², né vengono fabbricati⁸³ e scambiati dai capi nel loro interesse. La maggior parte pervengono ai capi sotto forma di doni dai loro parenti di rango inferiore, in particolare dai cognati, che sono nello stesso tempo dei vassalli⁸⁴, o dai figli, dotati di feudo a parte.

In compenso, la maggior parte dei *vaygu'a*, quando la spedizione rientra, vengono solennemente trasmessi ai capi dei villaggi, dei clan, e anche alla gente comune dei clan associati: insomma, a chiunque abbia preso parte diretta o indiretta, e spesso molto indiretta alla spedizione⁸⁵. Costoro sono ricompensati in tal modo.

Infine, a fianco o, se si vuole, al di sopra, al di sotto, all'intorno e, secondo noi, al fondo del sistema del *kula* interno, il sistema dello scambio dei doni investe tutta la vita economica, tribale e morale dei Trobriandiani. Essa ne è «impregnata», come dice assai bene Malinowski; è come un perpetuo «dare e prendere»⁸⁶; è come attraversata da una corrente, ininterrotta e rivolta in ogni direzione, di doni offerti, ricevuti, ricambiati, obbligatoriamente e per interesse, per ostentare grandezza e per compensare servizi, a titolo di sfida e in pegno. Non possiamo descrivere qui tutti questi fatti di cui, per altro, lo stesso Malinowski non ha portato a termine la pubblicazione. Eccone due tra i principali.

Un rapporto del tutto analogo a quello del *kula*, è il rapporto relativo ai *wasi*⁸⁷. Esso istituisce scambi regolari, obbligatori tra compagni di tribù agricole da una parte e di tribù marittime dall'altra.

Il socio agricoltore depone i suoi prodotti davanti alla dimora del compagno pescatore. Quest'ultimo, in un'altra occasione, dopo una grande pesca, andrà al villaggio agricolo per ricambiare ad usura, con il prodotto della pesca, il dono ricevuto⁸⁸. È lo stesso sistema di divisione del lavoro che abbiamo riscontrato in Nuova Zelanda.

Un'altra forma di scambio importante è quella delle esposizioni⁸⁹. Si tratta dei *sagali*, grandi distribuzioni⁹⁰ di provviste alimentari che vengono fatte in parecchie occasioni: raccolto, costruzione della capanna del capo, costruzione di nuovi canotti, feste funebri⁹¹. Le

spartizioni delle provviste vengono fatte ai gruppi che hanno reso servizi al capo o al suo clan⁹²: coltivazione, trasporto dei grandi tronchi d'albero da cui vengono ricavati i canotti, le travi, servizi funebri prestati dai membri del clan del morto, ecc. Le distribuzioni sono del tutto equivalenti al *potlâc tlingit*; in esse appare anche il tema del combattimento e della rivalità; vi si affrontano i clan e le fratrie, le famiglie imparentate; in generale, sembra trattarsi di fatti di gruppi nella misura in cui l'individualità del capo non si fa sentire.

Ma, oltre a questi diritti dei gruppi e a questa economia collettiva, già meno vicini al *kula*, tutte le relazioni individuali di scambio appartengono, ci sembra, al tipo di cui sopra. Forse solo alcune di esse rientrano nel semplice baratto. Tuttavia, dato che quest'ultimo avviene quasi solo tra parenti, affini, o tra compagni del *kula* e del *wasi*, non sembra che lo scambio sia realmente libero. In generale, ciò che si riceve e di cui si è così ottenuto il possesso – non importa in che modo – non viene conservato per sé, salvo che non sia possibile farne a meno; d'ordinario, lo si trasmette a qualcun altro, a un cognato, per esempio⁹³. Accade che delle cose acquistate e donate tornino indietro nella stessa giornata, identiche.

Tutti i compensi per prestazioni di ogni genere, di cose e di servizi, rientrano in tale quadro. Ecco, alla buona, i più importanti.

I *pokala*⁹⁴ e *kaributu*⁹⁵, «sollicitory gifts», che abbiamo incontrato nel *kula*, sono specie di un genere molto più vasto, che corrisponde abbastanza bene a ciò che noi chiamiamo salario. Se ne offrono agli dei, agli spiriti. Un'altra denominazione generica del salario è *vakapula*⁹⁶, *mapula*⁹⁷: sono segni di riconoscenza e di gradimento che devono essere ricambiati. A tale riguardo, Malinowski ha fatto⁹⁸, secondo noi, un'enorme scoperta, che illumina tutti i rapporti economici e giuridici tra i sessi all'interno del matrimonio: i servizi di ogni sorta resi alla moglie dal marito sono considerati come un salario – dono per il servizio reso dalla moglie, quando essa offre ciò che il *Corano* chiama «il campo».

Il linguaggio giuridico un po' puerile dei Trobriandiani ha

moltiplicato le distinzioni terminologiche per ogni specie di controprestazioni: secondo il nome della controprestazione remunerata⁹⁹, della cosa donata¹⁰⁰, della circostanza¹⁰¹, ecc. Certi nomi tengono conto di tutte queste considerazioni; per esempio, il dono fatto a un mago, o per l'acquisizione di un titolo, si chiama *laga*¹⁰². È difficile immaginare fino a qual punto questo vocabolario sia complicato da una strana inettitudine a suddividere e a definire e da bizzarre raffinatezze di nomenclatura.

ALTRE SOCIETÀ MELANESIANE.

Non è necessario moltiplicare i raffronti con altre parti della Melanesia. Qualche particolare preso qua e là rafforzerà, tuttavia, il nostro convincimento e proverà che gli abitanti delle Trobriand e della Nuova Caledonia non hanno sviluppato in modo anormale un principio che mancherebbe presso i popoli affini.

All'estremità sud della Melanesia, nelle isole Figi, dove abbiamo identificato il *potlâc*, sono in vigore altre istituzioni importanti, che appartengono al sistema del dono. C'è una stagione, quella del *kere-kere*, durante la quale non si può rifiutare niente a nessuno¹⁰³, vengono scambiati dei doni tra le due famiglie in occasione del matrimonio¹⁰⁴, ecc. Inoltre, la moneta delle Figi, in denti di capodoglio, è esattamente dello stesso genere di quella delle Trobriand. Essa è chiamata *tambua*¹⁰⁵, ed è integrata con pietre (madrì dei denti) e con ornamenti, specie di *mascottes*, di talismani e di «portafortuna» della tribù. I sentimenti che gli abitanti delle Figi nutrono nei riguardi dei *tambua* sono identici a quelli che abbiamo descritto: «Vengono trattati come bambole; vengono tratti fuori dal cesto e ammirati, e si parla della loro bellezza, la loro madre viene unta con olio e levigata»¹⁰⁶. La loro presentazione costituisce una richiesta; accettarli, equivale a impegnarsi¹⁰⁷.

I Melanesiani della Nuova Guinea e certi Papua da loro influenzati chiamano la loro moneta col nome di *tau-tau*¹⁰⁸; essa è dello stesso

genere di quella delle Trobriand ed è oggetto delle stesse credenze¹⁰⁹. Ma occorre accostare questo nome anche a *tahu-tahu*¹¹⁰, che significa «prestito di maiali» (Motu e Koita). Tale nome¹¹¹ ci è familiare. È lo stesso termine polinesiano, radice della parola *taonga*, alle Samoa e in Nuova Zelanda, i gioielli e le proprietà incorporati alla famiglia. Anche le parole sono polinesiane come le cose¹¹².

È noto che i Melanesiani e i Papua della Nuova Guinea hanno il *potlâc*¹¹³.

I bei documenti che Thurnwald ci fa pervenire sulle tribú di Buin¹¹⁴ e sui Banaro¹¹⁵, ci hanno già fornito numerosi punti di raffronto. Il carattere religioso delle cose scambiate è evidente, in particolare quello della moneta, del modo in cui essa remunera i canti, le donne, l'amore, i servizi; come alle Trobriand, essa è una specie di pegno. Per ultimo, Thurnwald ha analizzato, in un caso particolare da lui molto approfondito¹¹⁶, uno dei fatti che illustrano meglio, a un tempo, ciò che costituisce il sistema dei doni reciproci e ciò che viene chiamato impropriamente il matrimonio mediante acquisto. Quest'ultimo comprende, in realtà, prestazioni in tutti i sensi, incluse quelle della famiglia della donna; la quale, se i suoi parenti non hanno fatto doni di restituzione sufficienti, viene rimandata indietro.

Insomma, tutto il mondo delle isole e, probabilmente, una parte del mondo dell'Asia meridionale, che gli è apparentato, conosce uno stesso sistema giuridico ed economico.

L'idea che bisogna farsi delle tribú melanesiane, ancora più ricche e dedite ai traffici di quelle polinesiane, è dunque molto diversa da quella che ci si forma d'ordinario. I Melanesiani hanno un'economia extra domestica e un sistema di scambio molto sviluppato, dotato di un ritmo forse più intenso e precipitoso di quello che era familiare ai nostri contadini o ai villaggi di pescatori delle nostre coste forse neppure cento anni fa. Essi hanno una vita economica estesa, che oltrepassa le frontiere delle isole e dei dialetti, un commercio

considerevole, e sostituiscono validamente, con doni fatti e ricambiati, il sistema degli acquisti e delle vendite.

Il punto in cui questi sistemi giuridici e, come si vedrà, anche il diritto germanico, hanno inciampato è l'incapacità da essi dimostrata di astrarre e di distinguere i loro concetti economici e giuridici. D'altra parte, essi non avevano bisogno di farlo. Nelle società considerate, né il clan, né la famiglia saprebbero dissociarsi o dissociare i loro atti; né gli stessi individui, per quanto influenti e coscienti possano essere, sarebbero in grado di comprendere la necessità di contrapporsi gli uni agli altri e di dissociare gli uni dagli altri i loro atti. Il capo si confonde con il suo clan e il clan con il suo capo; gli individui sentono di agire tutti allo stesso modo. Holmes nota acutamente che i due linguaggi, l'uno papua, l'altro melanesiano, delle tribù da lui conosciute all'imboccatura del Finke (Toaripi e Namau) possiedono «un solo termine per designare l'acquisto e la vendita, il prestito dato o ricevuto». Le operazioni «antitetiche sono indicate con la stessa parola»¹¹⁷. «Rigorosamente parlando, essi non sapevano prendere e dare a prestito nel senso in cui noi adoperiamo queste espressioni, ma c'era sempre qualcosa che veniva dato sotto forma di compenso per il prestito e reso, quando il prestito veniva restituito»¹¹⁸. Questi individui non hanno né l'idea della vendita né l'idea del prestito, ma fanno ugualmente operazioni giuridiche ed economiche che hanno la stessa funzione.

Anche la nozione di baratto non è più naturale per i Melanesiani di quanto non lo sia per i Polinesiani.

Uno dei migliori etnografi, il Kruyt, pur servendosi del termine vendita, ci descrive con precisione¹¹⁹, a questo proposito, lo stato d'animo degli abitanti delle Célèbes centrali. Eppure i Toradja sono da moltissimo tempo in contatto con i Malesi, grandi commercianti.

Dunque, una parte dell'umanità, relativamente ricca, laboriosa, creatrice di surplus importanti, ha dimostrato e dimostra di saper scambiare cose considerevoli, sotto forme e per ragioni, diverse da quelle che noi conosciamo.

3. Nord-ovest americano.

L'ONORE E IL CREDITO.

Da queste osservazioni su alcuni popoli melanesiani e polinesiani scaturisce già una immagine ben ferma del regime del dono. La vita materiale e morale, lo scambio, vi operano sotto una forma disinteressata e obbligatoria nello stesso tempo. L'obbligazione, di cui si tratta, si esprime, inoltre, in modo mitico, immaginario o, se si vuole, simbolico e collettivo: essa assume l'aspetto dell'interesse, legato alle cose oggetto di scambio, le quali non sono mai completamente svincolate dagli individui che le scambiano; la comunione e la colleganza che esse stabiliscono sono relativamente indissolubili. In realtà, questo simbolo della vita sociale – il permanere della influenza delle cose scambiate – non fa che esprimere, abbastanza direttamente, il modo in cui i sottogruppi di queste società frammentate, di tipo arcaico, sono costantemente connessi reciprocamente e sentono di doversi tutto.

Le società indiane del Nord-ovest americano presentano le stesse istituzioni, solo che esse sono ancora più radicali e più accentuate. Si direbbe, prima di tutto, che il baratto vi è sconosciuto. Anche dopo un lungo contatto con gli Europei¹²⁰, nessuno dei considerevoli trasferimenti di beni¹²¹, che vi si effettuano costantemente, sembra assumere forme diverse da quelle solenni del *potlâc*¹²². Descriveremo quest'ultimo dal nostro punto di vista.

NB. È indispensabile, prima, una breve descrizione delle società in questione. Le tribú, popoli o piuttosto gruppi di tribú¹²³, di cui ci accingiamo a parlare, risiedono tutte sulle coste del Nord-ovest americano, dell'Alaska: Tlingit e Haida; e della Columbia britannica, principalmente Haida, Tsimshian e Kwakiutl¹²⁴. Anch'esse traggono il proprio sostentamento dal mare o dai fiumi, dalla pesca più che dalla caccia; ma, a differenza dei Melanesiani e dei Polinesiani, non hanno agricoltura. Malgrado ciò, sono molto ricche e anche oggi i prodotti

della pesca e della caccia, nonché le pellicce, lasciano loro delle eccedenze rilevanti, soprattutto se calcolate al tasso europeo. Possiedono le abitazioni più solide fra tutte le tribù americane e una industria del cedro estremamente sviluppata. Dispongono di buoni canotti e, sebbene non si avventurino molto in alto mare, sanno navigare tra le isole e le coste. Le loro arti pratiche sono a un livello molto alto. In particolare, anche prima dell'arrivo del ferro, nel secolo XVIII, sapevano raccogliere, fondere, modellare e coniare il rame che si trova allo stato naturale presso i Tsimshian e i Tlingit. Alcuni oggetti di rame, veri e propri scudi con motivi araldici, servivano loro da moneta. Un'altra specie di moneta era costituita certamente dalle belle coperte, dette di Chilkat¹²⁵, che, mirabilmente istoriate, servono ancora da ornamento e di cui alcune hanno un valore considerevole. Queste tribù hanno eccellenti scultori e disegnatori professionali. Le pipe, le mazze, i bastoni, i cucchiari di corno scolpiti, ecc. costituiscono l'ornamento delle nostre collezioni etnografiche. Tutta questa civiltà è notevolmente uniforme, entro limiti abbastanza vasti. Evidentemente le società in questione si sono mescolate tra loro in periodi molto antichi, sebbene appartengano, quanto alla lingua, almeno a tre diverse famiglie di popoli¹²⁶. La vita invernale, anche per le tribù più meridionali, è molto diversa da quella estiva. Le tribù presentano una morfologia duplice: alla fine della primavera, si disperdono, dedicandosi alla caccia, alla raccolta delle radici e delle bacche succulente delle montagne, alla pesca fluviale del salmone; per concentrarsi di nuovo, all'inizio dell'inverno, nelle cosiddette «città». Ed è allora, durante tutto il periodo in cui stanno riunite, che entrano in uno stato di perpetua effervescenza. La vita sociale diventa estremamente intensa, anche più intensa di quella delle congregazioni di tribù che possono costituirsi in estate, e consiste in una specie di agitazione ininterrotta. Si effettuano continue visite da tribù a tribù, da clan a clan, da famiglia a famiglia. In occasione di matrimoni, di rituali vari, di promozioni, si spende senza risparmio tutto ciò che è stato ammassato durante l'estate e l'autunno con grande operosità su una delle coste più ricche del mondo. Anche la vita privata trascorre in tal modo; si invita la gente del proprio clan, in occasione della uccisione di una foca, della apertura di una cassa di bacche o di

radici conservate; si invitano tutti quando una balena si arena sulla costa.

La civiltà morale è anch'essa notevolmente uniforme; benché si disponga a gradi tra il regime della fratria (Tlingit e Haida) a discendenza uterina e il clan a discendenza maschile mitigata dei Kwakiutl, i caratteri generali della organizzazione sociale e in particolare del totemismo sono press'a poco gli stessi in tutte le tribú. Queste ultime hanno delle confraternite, come in Melanesia, nelle isole Banks, impropriamente chiamate società segrete, spesso internazionali, dove però la società degli uomini e, certamente presso i Kwakiutl, quella delle donne, intersecano le organizzazioni di clan. Una parte dei doni e delle controprestazioni di cui parleremo è destinata, come in Melanesia¹²⁷, a pagare i gradi e le ascese¹²⁸ successive nelle confraternite. I rituali, quelli delle confraternite e dei clan, succedono ai matrimoni dei capi, alle «vendite di oggetti di rame», alle iniziazioni, alle cerimonie sciamanistiche, alle cerimonie funebri, le quali ultime sono piú sviluppate presso gli Haida e i Tlingit. Tutto ciò si compie durante una serie di potlác ricambiati all'infinito. A potlác in ogni direzione corrispondono altri potlác in ogni direzione. Come in Melanesia, è un costante *give and take*, «dare e ricevere».

Lo stesso potlác, cosí tipico come fenomeno e, nello stesso tempo, cosí caratteristico di queste tribú, non è altro che il sistema dello scambio di doni¹²⁹. Esso ne differisce soltanto, da un lato, per la violenza, l'esagerazione, gli antagonismi che suscita, dall'altro, per una certa povertà di concetti giuridici, per la struttura piú semplice, piú rozza che in Melanesia, soprattutto presso le due nazioni del nord: Tlingit e Haida¹³⁰. Il carattere collettivo del contratto¹³¹ è piú chiaro che in Melanesia e in Polinesia. Queste società, in fondo, si accostano maggiormente, nonostante le apparenze, a quelle che noi chiamiamo prestazioni totali semplici. I concetti giuridici ed economici, perciò, presentano una minore chiarezza, una minore precisione cosciente. Nella pratica, però, i principî appaiono espliciti e sufficientemente chiari.

Due nozioni si presentano, tuttavia, con molta maggiore evidenza che nel potlâc melanesiano o nelle istituzioni piú evolute o piú corrotte della Polinesia: la nozione di credito, di termine, e la nozione di onore¹³².

In Melanesia e in Polinesia, i doni circolano, come abbiamo visto, accompagnati dalla certezza che saranno ricambiati, con la «garanzia» insita nella cosa donata, che è, essa stessa, questa «garanzia». Ma, in tutte le società possibili, la natura peculiare del dono è proprio quella di obbligare nel tempo. Per definizione, un pasto in comune, una distribuzione di kava, un talismano che si porta via non possono essere ricambiati immediatamente. Per eseguire ogni controprestazione è necessario il «tempo». La nozione di termine è da ritenersi, perciò, logicamente implicata quando si tratta di restituire visite, di contrattare matrimoni, alleanze, di stabilire una pace, di pervenire a giochi e a tenzoni regolate, di celebrare feste scambievoli, di rendersi i servizi rituali e onorifici, «di dimostrarsi ossequio» reciproco¹³³, tutte cose che vengono scambiate contemporaneamente agli oggetti, sempre piú numerosi e preziosi, a misura che aumenta la ricchezza di queste società.

La storia economica e giuridica corrente è in grave errore su questo punto. Imbevuta di idee moderne, essa si costruisce delle idee *a priori* sulla evoluzione¹³⁴, segue una logica, cosiddetta necessaria; in sostanza, resta legata alle vecchie tradizioni. Niente di piú pericoloso di questa «sociologia inconsapevole», come l'ha chiamata Simiand. Cuq, per esempio, afferma: «Nelle società primitive, si concepisce solo il regime del baratto; in quelle piú avanzate, si pratica la vendita per contanti. La vendita a credito caratterizza una fase superiore della civiltà; essa appare anzitutto sotto una forma impropria, combinazione della vendita in contanti e del prestito»¹³⁵. In effetti, il punto di partenza è altrove. Esso risiede in una categoria di diritti che i giuristi e gli economisti lasciano da parte, disinteressandosene; si tratta del dono, fenomeno complesso, soprattutto nella forma piú antica, quella della prestazione totale, di cui non ci occupiamo in questa memoria;

ora, il dono si porta dietro necessariamente la nozione di credito. L'evoluzione non ha fatto passare il diritto dall'economia del baratto alla vendita, e la vendita da quella in contanti a quella a termine. È da un sistema di doni, dati e ricambiati a termine, che sono sorti, invece, da una parte, il baratto, per semplificazione, per avvicinamento di tempi prima separati, e dall'altra, l'acquisto e la vendita, quest'ultima a termine e in contanti, ed anche il prestito. Nulla prova, infatti, che qualcuno dei sistemi giuridici, che hanno oltrepassato la fase che stiamo descrivendo (in particolare, il diritto babilonese) non abbia conosciuto il credito, che tutte le società arcaiche, sopravvissute intorno a noi, conoscono. Ecco un altro modo semplice e realistico di risolvere il problema dei due «momenti del tempo», che il contratto unifica e che Davy ha già studiato ¹³⁶.

Non meno importante è il ruolo che la nozione di onore ha nelle transazioni degli Indiani.

In nessun luogo, il prestigio individuale di un capo e quello del suo clan sono legati maggiormente allo spendere e al ricambiare puntualmente e ad usura i doni accettati, così da obbligare coloro verso cui si era rimasti obbligati. Consumazione e distruzione sono veramente senza limiti. In certi potlòc bisogna dare tutto ciò che si possiede, senza conservare niente ¹³⁷. Si gareggia nel dimostrarsi i più ricchi e i più follemente prodighi. Tutto è basato sul principio dell'antagonismo e della rivalità. Lo statuto politico degli individui, nelle confraternite e nei clan, i ranghi di ogni specie si ottengono con la «guerra di proprietà» ¹³⁸, allo stesso modo che per mezzo della guerra, o grazie alla fortuna, o per eredità o con l'alleanza e il matrimonio. Tutto, però, è concepito come se si trattasse di una «lotta di ricchezza» ¹³⁹. Il matrimonio dei figli, i posti nelle confraternite si ottengono solo nel corso di potlòc scambiati e ricambiati. Li si perde al potlòc così come li si perde in guerra, al gioco, alla corsa, alla lotta ¹⁴⁰. In un certo numero di casi non si tratta neppure di dare e di

ricambiare, bensí di distruggere¹⁴¹, per non dare neanche l'impressione di desiderare qualcosa in cambio. Si bruciano intere cassette di olio di olachen (candle-fish, pesce candela) e di olio di balena¹⁴², si bruciano le abitazioni e migliaia di coperte; si mandano in pezzi gli oggetti di rame piú cari, li si getta in acqua per schiacciare, per «annientare» il rivale¹⁴³. Cosí facendo, non solo si ottiene di innalzare se stessi, ma di innalzare anche la propria famiglia nella scala sociale. Ecco dunque un sistema giuridico ed economico in cui si approfondono e si trasferiscono costantemente ricchezze considerevoli. Questi trasferimenti possono essere chiamati, se si vuole, col nome di scambio, o anche di commercio, di vendita¹⁴⁴; si tratta, però, di un commercio nobile, pieno di etichetta e di generosità; in ogni caso, quando viene fatto con animo diverso, in vista di un guadagno immediato, è oggetto di un disprezzo molto accentuato¹⁴⁵.

Lo si vede chiaramente: la nozione di onore che opera violentemente in Polinesia, che è sempre presente in Melanesia, esercita qui vere e proprie devastazioni. Anche a proposito di questo punto, gli insegnamenti classici offrono una valutazione errata dei movimenti che hanno sospinto gli uomini, e delle forze che hanno agito in tutto ciò che dobbiamo alle società che ci hanno preceduto. Perfino uno studioso avvertito come Huvelin si è creduto in obbligo di dedurre la nozione di onore, ritenuta priva di efficacia, da quella di efficacia magica¹⁴⁶. Egli non riesce a vedere altro nell'onore, nel prestigio, se non il surrogato di quest'ultima. La realtà è piú complessa. La nozione di onore è familiare a queste civiltà¹⁴⁷ né piú né meno che la nozione di magia. Lo stesso *mana* polinesiano simbolizza non solo la forza magica di ogni essere, ma anche il suo onore; una delle migliori interpretazioni di questa parola è: autorità, ricchezza¹⁴⁸. Il *potlâc tlingit*, *haida* consiste nel considerare come onori i servizi reciproci¹⁴⁹. Anche presso le tribú realmente primitive, come le australiane, il punto d'onore presenta la suscettibilità che si riscontra presso di noi, e si riceve soddisfazione con prestazioni,

offerte di cibo, precedenze e riti, non meno che con regali ¹⁵⁰. Gli uomini hanno impegnato il loro onore e il loro nome molto prima di sapere firmare.

Il potlâc del Nord-ovest americano è stato studiato a sufficienza per tutto ciò che concerne la forma stessa del contratto. È necessario, tuttavia, collocare lo studio, fattone da Davy e Léonhard Adam ¹⁵¹, nel quadro piú ampio in cui dovrebbe prendere posto per l'argomento di cui ci occupiamo. Il potlâc, infatti, è assai piú di un fenomeno giuridico: è uno di quei fenomeni che noi proponiamo di chiamare «totali». È religioso, mitologico e sciamanistico, perché i capi che vi si impegnano rappresentano, incarnano gli antenati e gli dei, di cui portano il nome, di cui danzano le danze, e dai cui spiriti sono posseduti ¹⁵². Ha carattere economico, ed è necessario misurare il valore, l'importanza, le ragioni e gli effetti di queste enormi transazioni, anche presentemente, quando le si calcola in valori europei ¹⁵³. Il potlâc è anche un fenomeno di morfologia sociale: la riunione delle tribú, dei clan e delle famiglie, e anche quella delle nazioni, produce un'irrequietezza, una eccitazione considerevoli: si fraternizza e tuttavia si resta estranei; si comunica e ci si contrappone in un gigantesco commercio e in costante torneo ¹⁵⁴. Passiamo sopra ai fenomeni estetici che sono estremamente numerosi. Anche dal punto di vista giuridico, infine, oltre a quanto si è già ricavato dalla forma di questi contratti, oltre a quanto si potrebbe chiamare l'oggetto umano del contratto, oltre allo statuto giuridico dei contraenti (clan, famiglie, ranghi, matrimoni) bisogna aggiungere che gli oggetti materiali dei contratti, le cose che vengono scambiate, possiedono, anch'esse, una virtù speciale, grazie alla quale non solo vengono date, ma, soprattutto, ricambiate.

Sarebbe stato utile – se avessimo avuto spazio sufficiente – distinguere, ai fini della nostra esposizione, quattro forme del potlâc

del Nord-ovest americano: 1) un potlâc in cui sono coinvolte solamente o quasi solamente le fratrie e le famiglie dei capi (Tlingit); 2) un potlâc in cui fratrie, clan, capi e famiglie hanno un ruolo press'a poco simile; 3) un potlâc tra capi che si affrontano per clan (Tsimshian); 4) un potlâc di capi e di confraternite (Kwakiutl). Ma una tale suddivisione richiederebbe troppo tempo, senza contare che Davy ha già fatto una trattazione separata di tre delle quattro forme del potlâc (manca la forma tsimshian)¹⁵⁵. Infine, per ciò che concerne il nostro studio, cioè quello dei tre temi del dono – obbligo di dare, obbligo di ricevere, obbligo di ricambiare – queste quattro forme del potlâc sono relativamente identiche.

DARE, RICEVERE, RICAMBIARE.

L'obbligo di dare è l'essenza del potlâc. Un capo deve dare dei potlâc, per se stesso, per il figlio, per il genero e per la figlia¹⁵⁶, per i suoi morti¹⁵⁷. Egli perde la sua autorità sulla tribú e sul villaggio, ed anche sulla famiglia, perde il suo rango tra i capi¹⁵⁸ – sul piano nazionale e su quello internazionale – se non prova di essere frequentato e favorito dagli spiriti e dalla fortuna¹⁵⁹, di essere posseduto da quest'ultima e di possederla¹⁶⁰; né può provare di possedere la fortuna, se non profondendola, distribuendola, umiliando gli altri, mettendoli all'«ombra del suo nome»¹⁶¹. Il nobile kwakiutl e haida ha esattamente la stessa nozione della «faccia» del letterato o dell'ufficiale cinese¹⁶². Di uno dei grandi capi mitici, che non usava dare potlâc, si dice che aveva la «faccia marcia»¹⁶³. E l'espressione è piú esatta qui che in Cina. Nel Nord-ovest americano, infatti, perdere il prestigio, è proprio come perdere l'anima: ciò che veramente viene messo in gioco, ciò che si perde al potlâc¹⁶⁴, o al gioco dei doni¹⁶⁵, così come in guerra¹⁶⁶ o per una colpa rituale¹⁶⁷, è la «faccia», la maschera di danza, il diritto di incarnare uno spirito, di portare un blasone, un totem, è la *persona*. In tutte queste società ci si affretta a dare. Non c'è un istante che si distacchi dalla normalità, anche al di fuori delle solennità e degli assembramenti invernali, in cui non si sia

obbligati a invitare gli amici, a dividere con loro i frutti inaspettati della caccia e della raccolta, che provengono dagli dei e dai totem¹⁶⁸; in cui non si sia obbligati a ridistribuire tutto ciò che si è avuto da un potlâc, di cui si è stati beneficiari¹⁶⁹; in cui non si sia obbligati a riconoscere, per mezzo di doni, un servizio qualunque¹⁷⁰ dei capi¹⁷¹, dei vassalli, dei parenti¹⁷²; il tutto, sotto pena, almeno per i nobili, di violare l'etichetta e di perdere il rango¹⁷³.

L'obbligo di invitare è del tutto evidente, quando viene praticato da clan a clan, o da tribú a tribú. Esso non ha neppure senso se l'invito non è fatto a persone diverse dai componenti della famiglia, del clan o della fratria¹⁷⁴. Bisogna invitare chi può¹⁷⁵ e vuole¹⁷⁶ o viene¹⁷⁷ ad assistere alla festa, al potlâc¹⁷⁸. La dimenticanza ha conseguenze funeste¹⁷⁹. Un importante mito tsimshian¹⁸⁰ mostra in quale stato d'animo sia germogliato quel tema essenziale del folklore europeo, che riguarda la fata cattiva dimenticata, in occasione di un battesimo o di un matrimonio. Il tessuto istituzionale, su cui è ricamato, appare qui nettamente; si può vedere in quali civiltà esso abbia agito. Una principessa di uno dei villaggi tsimshian ha concepito nel «paese delle lontre» e partorisce miracolosamente «Piccola Lontra». Ella ritorna col piccolo al villaggio del padre, il Capo. «Piccola Lontra» pesca dei grandi halibut con i quali il nonno festeggia tutti i suoi confratelli, capi di tutte le tribú. Egli lo presenta loro, raccomandando di non ucciderlo, se lo incontreranno alla pesca sotto la sua forma animale: «Ecco mio nipote che ha portato questo nutrimento per voi, nutrimento che io vi ho offerto, ospiti miei». Così il nonno di «Piccola Lontra» divenne ricco dei beni di ogni specie che gli venivano dati, quando i suoi confratelli si recavano presso di lui a mangiare le balene, le foche e tutti i pesci freschi, che «Piccola Lontra» procurava durante le carestie invernali. Ma ci si era dimenticati di invitare un capo. Perciò, quando l'equipaggio di un canotto della tribú trascurata incontrò «Piccola Lontra», che teneva in bocca una grande foca, l'arciere del canotto uccise «Piccola Lontra» e prese la foca. Il nonno e le tribú cercarono «Piccola Lontra», finché non si seppe quanto era

accaduto. La tribú dimenticata si scusò: essa non conosceva «Piccola Lontra». La principessa sua madre morì di dolore; il capo, involontariamente colpevole, portò al nonno ogni sorta di regali in espiazione. Il mito così conclude¹⁸¹: «Perciò i popoli facevano grandi feste, quando nasceva il figlio di un capo e gli veniva dato un nome: perché nessuno ne restasse all'oscuro». Il potlác, la distribuzione dei beni, è l'atto fondamentale del «riconoscimento» militare, giuridico, economico, religioso, in tutte le accezioni del termine. Si «riconosce» il capo o il di lui figlio e si diviene a lui «riconoscenti»¹⁸².

Il rituale delle feste kwakiutl e delle altre tribú di questo gruppo¹⁸³ esprime talvolta il principio dell'invito obbligatorio. Avviene che una parte delle cerimonie abbia inizio con quella dei Cani, i quali sono rappresentati da uomini mascherati, che partono da un'abitazione ed entrano di forza in un'altra. Essa commemora l'avvenimento in cui la gente degli altri tre clan della tribú dei Kwakiutl propriamente detti, trascurò di invitare il clan di maggiore prestigio, quello dei Guetela¹⁸⁴ i quali non vollero restare «profani», entrarono nella casa delle danze e distrussero ogni cosa.

L'obbligo di ricevere non è meno forte. Non si ha il diritto di respingere un dono, di rifiutare il potlác¹⁸⁵. Agire in tal modo equivale ad ammettere che si ha paura di dover ricambiare, significa temere di venire «annientati» fino a che non ci sia stata restituzione. In realtà, ciò equivale ad essere già «annientati», ad avere «perduto il peso del proprio nome»¹⁸⁶, ad essere o a darsi per vinti in anticipo¹⁸⁷ o, al contrario, in certi casi, a proclamarsi vincitori e invincibili¹⁸⁸. Sembra, infatti, che, almeno presso i Kwakiutl, una posizione riconosciuta nella gerarchia, delle vittorie nei potlác precedenti, consentano di rifiutare l'invito o anche, quando si è presenti, di rifiutare il dono, senza che ne segua una guerra. Ma, in tal caso, il potlác diventa obbligatorio per colui che ha rifiutato; in particolare, è necessario rendere ancor più ricca la festa del grasso in cui, appunto, può essere

osservato il rituale del rifiuto¹⁸⁹. Il capo che si ritiene superiore rifiuta il cucchiaino pieno di grasso che gli viene presentato; esce, va a cercare il suo «rame» e ritorna con esso per «spegnere il fuoco» (del grasso). Segue una serie di formalità che mettono in risalto l'atteggiamento di sfida e impegnano il capo che ha opposto il rifiuto a dare lui stesso un altro potlâc, un'altra festa di grasso¹⁹⁰. Di massima, però, tutti i doni vengono accettati ed anche lodati¹⁹¹. Bisogna apprezzare ad alta voce il cibo preparato per voi¹⁹². Ma, accettandolo, si sa bene di rimanere impegnati¹⁹³. Si riceve un dono «sulla schiena»¹⁹⁴. Più che trarre un beneficio da una cosa o da una festa, si accetta una sfida; e si è potuto accettarla, perché si ha la certezza di potere ricambiare¹⁹⁵, di potere provare che non si è inferiori¹⁹⁶. Affrontandosi in tal modo, i capi finiscono col porsi in situazioni comiche, sicuramente sentite come tali. Così, un tempo, nell'antica Gallia o in Germania, così, oggi, nei nostri banchetti di studenti, di soldati o di contadini, ci si impegna a ingoiare enormi porzioni di cibo, a «fare onore» in modo grottesco a colui che ha fatto l'invito. L'impegno viene mantenuto anche nel caso in cui si è soltanto l'erede dello sfidante¹⁹⁷. Astenersi dal dare, così come astenersi dal ricevere¹⁹⁸ e dal ricambiare¹⁹⁹, equivale a derogare a un impegno.

L'obbligo di ricambiare²⁰⁰ è tutto il potlâc nella misura in cui non consiste in una mera distruzione. Tali distruzioni, molto spesso sacrificali e fatte a beneficio degli spiriti, non devono, sembra, essere ricambiate tutte incondizionatamente, soprattutto quando sono opera di un capo superiore di un clan o di un capo di un clan già riconosciuto superiore²⁰¹. Normalmente, però, il potlâc deve sempre essere ricambiato ad usura, come pure ad usura devono essere ricambiati tutti i doni. Il tasso va in genere dal 30 al 100% all'anno. Anche chi riceve una coperta dal proprio capo, per un servizio ricevuto, è obbligato a ricambiare il dono con due coperte, in occasione del matrimonio della figlia del capo, dell'intronizzazione

del figlio del capo, ecc. È pur vero che quest'ultimo gli distribuirà, a sua volta, tutti i beni che otterrà nei futuri potlâc in cui i clan contrapposti gli renderanno i suoi benefici.

L'obbligo di ricambiare degnamente è imperativo²⁰². Si perde la «faccia» per sempre, se non si ricambia ciò che si è ricevuto, o se non si distrugge un valore equivalente²⁰³.

La sanzione dell'obbligo di ricambiare è la schiavitù per debiti. Essa opera almeno presso i Kwakiutl, gli Haida e i Tsimshian. Si tratta di un istituto del tutto paragonabile, per natura e funzione, al *nexum* romano. L'individuo che non ha potuto restituire ciò che ha ricevuto in prestito o il potlâc, perde il proprio rango e anche quello di uomo libero. Presso i Kwakiutl, quando un individuo di cattiva reputazione prende a prestito qualcosa, si dice che «vende uno schiavo». È inutile fare notare ancora l'identità tra questa espressione e quella romana²⁰⁴.

Gli Haida²⁰⁵ dicono anche – come se avessero ritrovato per proprio conto l'espressione latina – a proposito di una madre che offre un dono di fidanzamento fatto in tenera età alla madre di un giovane capo: che essa «mette un filo su di lui».

Analogamente al *kula* trobriandiano, il quale non è altro che un caso estremo di scambio di doni, il potlâc, nelle società della costa del Nord-ovest americano, non è altro che una specie di prodotto mostruoso del sistema dei regali. Almeno là dove esistono le fratrie, come presso gli Haida e i Tlingit, restano importanti tracce della antica prestazione totale, così caratteristica, per altro, degli Athabasca, l'importante gruppo di tribù imparentate. Si scambiano regali a proposito di tutto, di ogni «servizio»; e tutto viene ricambiato successivamente o subito per essere ridistribuito immediatamente²⁰⁶. I Tsimshian hanno conservato grosso modo le stesse regole²⁰⁷. E in numerosi casi esse agiscono anche al di fuori del potlâc, come presso i Kwakiutl²⁰⁸. Non insisteremo su questo punto, data la sua evidenza: i vecchi autori non descrivono il potlâc con termini diversi, per cui è

lecito domandarsi se esso costituisca una istituzione distinta²⁰⁹. Ricordiamo che presso i Chinook, una delle tribù peggio conosciute, ma che sarebbe stata tra le più importanti da studiare, la parola *potlâc* vuol dire dono²¹⁰.

LA FORZA DELLE COSE.

È possibile spingere ancora più avanti l'analisi e provare che nelle cose scambiate nel *potlâc*, c'è una virtù che costringe i doni a circolare, ad essere dati e ad essere ricambiati.

Innanzitutto, almeno i Kwakiutl e i Tsimshian, fanno, tra le diverse specie di proprietà, la stessa distinzione dei Romani o dei Trobriandiani e dei Samoani. Per essi, esistono, da una parte, gli oggetti di consumo e di spartizione ordinaria²¹¹ (non ho trovato tracce di scambi); dall'altra, gli oggetti preziosi della famiglia²¹², i talismani, i «rami» blasonati, le coperte di pelli o di tessuti ornati di stemmi. Quest'ultima categoria di oggetti viene trasmessa con la stessa solennità con cui sono trasferite le donne nel matrimonio, i «privilegi» al genero²¹³, i nomi e le guardie ai figli e ai generi. È inesatto parlare nel loro caso di alienazione. Si tratta di oggetti dati in prestito, più che venduti e realmente ceduti. Presso i Kwakiutl, un certo numero di essi, sebbene appaiano nel *potlâc*, non possono essere ceduti. In sostanza, queste «proprietà» sono dei *sacra* di cui la famiglia si disfa a stento e a volte mai.

Osservazioni più approfondite riveleranno la stessa suddivisione degli oggetti presso gli Haida. Costoro, infatti, hanno perfino divinizzato la nozione di proprietà, di fortuna, alla maniera degli Antichi. Con uno sforzo mitologico e religioso, abbastanza raro in America, essi si sono innalzati fino a dare sostanza ad una astrazione: «Signora proprietà» (gli autori inglesi dicono *Property Woman*) sulla quale possediamo miti e descrizioni²¹⁴. Presso gli Haida, essa è nientemeno che la madre, la dea capostipite della fratria dominante, quella delle Aquile. D'altro canto, però – fatto strano, questo, che

risveglia lontane reminiscenze del mondo asiatico e antico –, essa sembra identica alla «regina»²¹⁵, al pezzo piú importante del gioco della lippa, quello che prende tutto e di cui porta in parte il nome. Questa dea si trova anche presso i Tlingit²¹⁶, e il suo mito, se non il suo culto, si ritrova presso i Tsimshian²¹⁷ e i Kwakiutl²¹⁸.

L'insieme di queste cose preziose costituisce il doario magico, che spesso si identifica sia con il donatore sia con il *candidato*, sia, anche, con lo spirito che ha dotato il clan di questi talismani, e con l'eroe fondatore del clan, al quale lo spirito li ha donati²¹⁹. Comunque, l'insieme di queste cose è sempre, presso tali tribú, di origine spirituale e di natura spirituale²²⁰. Esso è contenuto, inoltre, in una scatola o piuttosto in una capace cassa blasonata²²¹, anch'essa dotata di una potente individualità²²², che parla, si affeziona al suo proprietario, contiene la sua anima, ecc.²²³.

Ciascuno di questi oggetti preziosi, ciascuno di questi contrassegni di ricchezza possiede – come alle Trobriand – una individualità, un nome²²⁴, delle qualità, un potere²²⁵. Le grandi conchiglie di *abalone*²²⁶, gli scudi che ne sono ricoperti, le cinture e le coperte che ne sono ornate, le stesse coperte²²⁷ con blasone, disseminate di facce, di occhi e di figure animali e umane intessute, ricamate. Le case e le travi, le pareti decorate²²⁸ sono degli esseri. Tutto parla, il tetto, il fuoco, le sculture, le pitture; la casa magica è costruita²²⁹, infatti, non solo dal capo o dalla sua gente o dalla gente della fratria di fronte, ma anche dagli dei e dagli antenati; è la casa magica che riceve ed espelle a un tempo gli spiriti e i giovani iniziati.

Ognuna di queste cose preziose²³⁰ contiene in sé, d'altra parte, una virtù creatrice²³¹. Essa non è solo un contrassegno e un pegno; è anche un segno e un pegno di ricchezza, fonte magica e religiosa del rango e dell'abbondanza²³². I piatti²³³ e i cucchiari²³⁴ con cui si mangia solennemente, decorati e scolpiti, effigiati con l'emblema del totem del clan o del totem del rango, sono oggetti animati, riproduzioni degli strumenti inesauribili, creatori di nutrimento, che

gli spiriti diedero agli antenati. Anche queste riproduzioni sono ritenute meravigliose. Così gli oggetti sono confusi con gli spiriti, loro creatori, e gli utensili per mangiare, con gli alimenti. I piatti kwakiutl e i cucchiari haida sono, perciò, beni essenziali che circolano in una cerchia molto stretta e che sono accuratamente suddivisi tra i clan e le famiglie dei capi ²³⁵.

LA «MONETA DI RINOMANZA» ²³⁶.

Ma sono soprattutto gli oggetti di rame ²³⁷ con blasone, beni fondamentali del potlâc, ad essere l'oggetto di credenze importanti e persino di un culto ²³⁸. Presso tutte queste tribù, esiste un culto e un mito del rame ²³⁹ come essere vivente. Almeno presso gli Haida e i Kwakiutl, il rame viene identificato col salmone, anch'esso oggetto di un culto ²⁴⁰. Ma, oltre a questo elemento mitologico, metafisico e tecnico ²⁴¹, tutte le cose di rame sono oggetto, separatamente, di credenze individuali e speciali. Tutti i principali oggetti di rame delle famiglie di capi di clan, hanno un nome ²⁴², una individualità propria, un valore proprio ²⁴³ nel pieno significato del termine, magico ed economico, permanente, perpetuo, pur tra le vicissitudini dei potlâc attraverso cui passano, ed anche al di là delle distruzioni parziali o complete ²⁴⁴.

Essi possiedono, inoltre, una virtù attrattiva che chiama gli altri oggetti di rame, così come la ricchezza attira la ricchezza, così come le dignità trascinano con sé gli onori, il possesso degli spiriti e le parentele ²⁴⁵, e viceversa. Vivono ed hanno un movimento autonomo ²⁴⁶ e trascinano ²⁴⁷ con sé gli altri oggetti di rame. Presso i Kwakiutl, uno di essi ²⁴⁸ è chiamato «il trascinatore di oggetti di rame», e la formula esprime come tali oggetti si raccolgano intorno a lui, nello stesso tempo in cui il nome del suo proprietario è «proprietà che scorre verso di me». Un altro nome degli oggetti di rame che ricorre di frequente è quello di «apportatore di proprietà». Presso gli Haida, i Tlingit, essi sono una «fortezza» intorno alla principessa che

li porta²⁴⁹; altrove, il capo che li possiede²⁵⁰ è reso invincibile. Sono le «cose piatte divine»²⁵¹ della casa. Spesso il mito identifica gli spiriti donatori di oggetti di rame²⁵², i loro proprietari e gli oggetti stessi²⁵³. È impossibile distinguere ciò che costituisce la forza dell'uno dallo spirito e dalla ricchezza dell'altro: il «rame» parla, borbotta²⁵⁴; chiede di essere dato, distrutto; viene avvolto con coperte, perché stia al caldo, così come il capo viene sepolto sotto le coperte che deve distribuire²⁵⁵.

Ma, d'altro canto, anche la ricchezza e la fortuna si trasmettono insieme ai beni²⁵⁶. È il suo spirito, sono i suoi spiriti ausiliari che rendono l'iniziato possessore di oggetti di rame, di talismani che sono essi stessi mezzi per acquistare: altri oggetti di rame, ricchezze, rango, e infine spiriti, tutte cose equivalenti, d'altronde. In fondo, quando si considerano nello stesso tempo gli oggetti di rame e le altre forme permanenti di ricchezza, che vengono ugualmente tesoreggiate e impiegate in potlâc vicendevoli, maschere, talismani, ecc., tutte queste cose vengono confuse con il loro uso e con il loro effetto²⁵⁷. Per mezzo di esse si ottengono i ranghi; si ottiene lo spirito, perché si ottiene la ricchezza; e lo spirito, a sua volta, possiede l'eroe, vincitore degli ostacoli; e ancora l'eroe si fa pagare le sue trance sciamanistiche, le sue danze rituali, i servizi del suo governo. Tutto è collegato, si confonde; le cose hanno una personalità e le personalità sono in qualche modo cose permanenti del clan. Titoli, talismani, oggetti di rame e spiriti dei capi sono omonimi e sinonimi²⁵⁸, dotati della stessa natura e funzione. La circolazione dei beni segue quella degli uomini, delle donne e dei bambini, dei banchetti, dei riti, delle cerimonie e delle danze, persino quelle degli scherzi e degli insulti. Si tratta, in fondo, della stessa cosa. Se le cose vengono date e ricambiate, è perché *ci* si dà e *ci* si rende «dei riguardi» – noi diciamo anche «delle cortesie». Ma è, anche, che *ci* si dà donando e, se *ci* si dà, è perché *ci* si deve – sé e i propri beni – agli altri.

PRIMA CONCLUSIONE.

Così, presso quattro importanti gruppi di popolazioni, abbiamo trovato: prima di tutto, presso due o tre gruppi, il potlàc; in secondo luogo, la ragione principale e la forma normale del potlàc stesso; e, inoltre, attraverso quest'ultimo, e presso tutti questi gruppi, la forma arcaica dello scambio: quello dei doni offerti e ricambiati. Di più, abbiamo identificato la circolazione delle cose in queste società con la circolazione dei diritti e delle persone. A rigore, potremmo arrestarci qui. Il numero, l'estensione, l'importanza di questi fatti ci autorizzano pienamente a concepire un regime che deve essere stato quello di una grandissima parte dell'umanità, durante una assai lunga fase di transizione, e che sussiste tuttora presso popoli diversi da quelli che abbiamo ora descritto. Essi ci consentono di ritenere che il *principio dello scambio-dono deve essere stato caratteristico delle società che hanno oltrepassato la fase della «prestazione totale»* (da clan a clan, da famiglia a famiglia), *ma che non sono ancora pervenute al contratto individuale* puro, al mercato in cui circola il denaro, alla vendita propriamente detta e, soprattutto, *alla nozione del prezzo, calcolato in moneta di cui è determinato il peso e il titolo.*

¹ Tutti questi fatti, come quelli che seguiranno tra breve, sono stati ricavati da province etnografiche abbastanza varie, le cui connessioni non rientrano nello scopo del nostro studio. Da un punto di vista etnologico, l'esistenza di una civiltà del Pacifico è fuor di dubbio e spiega, in parte, molti tratti comuni, per esempio, tra il potlàc melanesiano e il potlàc americano, come pure l'identità tra i potlàc nord-asiatico e nord-americano. D'altra parte, gli inizi riscontrati presso i Pigmei sono davvero straordinari. Non meno straordinarie sono le tracce del potlàc indo-europeo di cui parleremo. Ci asterremo, perciò, da ogni considerazione alla moda sulle migrazioni delle istituzioni. Nel nostro caso, infatti, sarebbe troppo facile e troppo pericoloso parlare di prestito e altrettanto pericoloso parlare di creazioni indipendenti. Del resto, tutto ciò che si scrive in questo campo è solo il frutto della nostra scarsa conoscenza o ignoranza attuale.

Per il momento, ci basti indicare la natura e la larghissima diffusione di un tema giuridico; ad altri, se possibile, di farne la storia.

² *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. Non siamo d'accordo con padre Schmidt su questo punto. Cfr. «Année sociologique», t. XII, pp. 65 sgg.

³ *Andaman Islanders*, 1922, p. 83: «Benché gli oggetti fossero considerati dei regali, si aspettavano di ricevere qualche cosa di pari valore e si indispettavano, se il regalo dato in cambio non corrispondeva all'aspettativa».

⁴ *Ibid.*, pp. 73, 81; Radcliffe-Brown osserva poi quanto sia instabile questo stato di attività contrattuale e come porti a improvvisi diverbi pur avendo spesso lo scopo di farli dimenticare.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Il fatto è, infatti, perfettamente paragonabile alle relazioni *kalduke* dei *ngiangiampe*, presso i Narrinyerri e agli *Yutchin* presso i Dieri; su tali rapporti, ci riserviamo di ritornare.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* Radcliffe-Brown ci offre una eccellente teoria sociologica di queste manifestazioni della comunione, della identità dei sentimenti, del carattere a un tempo obbligatorio e libero delle loro manifestazioni. Esiste in proposito un altro problema, per altro connesso, sul quale abbiamo già attirato l'attenzione: espressione obbligatoria dei sentimenti, «Journal de psychologie», 1921.

¹⁰ Cfr. sopra, nell'*Introduzione*, la nota al par. *Prestazione. Dono e potlâc*.

¹¹ Ci sarebbe da riprendere la questione della moneta per la Polinesia. Cfr. sopra, la nota al cap. I, par. I, la citazione di Ella sulle stuoie samoane. Le grandi asce, le giade, i *tiki*, i denti di capodoglio, sono indubbiamente monete, come un gran numero di conchiglie e di cristalli.

¹² *La monnaie néo-calédonienne*, in «Revue d'ethnographie», 1922, p. 328, soprattutto per ciò che riguarda le monete di chiusura delle esequie, e il principio, p. 332. *La fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie*, in «Anthropologie», pp. 226 sgg.

¹³ *Ibid.*, pp. 236-37; cfr. pp. 250 e 251.

¹⁴ p. 247; cfr. pp. 250-51.

¹⁵ *Pilou*, p. 263; cfr. *Monnaie*, p. 332.

¹⁶ Questa formula sembra appartenere al simbolismo giuridico polinesiano. Nelle isole Mangaia, la pace era simbolizzata da «una casa ben coperta», che raccoglieva gli dei e i clan sotto un tetto «ben legato». WYATT GILL, *Myths and Songs from the South Pacific*, p. 294.

¹⁷ Padre LAMBERT, *Mœurs des sauvages néo-calédoniens*, 1900, descrive numerosi potlâc: uno del 1856, p. 119; la serie delle feste funebri, pp. 234-35; un potlâc di secondo seppellimento, pp. 240-46; egli ha colto che l'umiliazione ed anche l'emigrazione di un capo vinto non erano che la sanzione per un regalo e un potlâc non ricambiati, p. 53; ed ha compreso che «ogni regalo chiede in cambio un altro regalo», p. 116; egli si serve della espressione popolare francese «un retour»: «*retour* regolamentare»; i «*retours*» sono esposti nella casa dei ricchi, p. 125. i regali in occasione di una visita sono obbligatori. Essi sono condizione del matrimonio, pp. 10, 93-94; sono irrevocabili e i «*retours* sono fatti ad usura», in particolare al *bengam*, cugino germano di una determinata specie, p. 215. Il *trianda*, danza dei regali, p. 158, è un notevole esempio di formalismo, di ritualismo e di estetica giuridica messi insieme.

¹⁸ Cfr. *Kula*, in «*Man*», 1920, n. 51 (luglio), pp. 90 sgg.; *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922. Tutti i riferimenti che non sono indicati altrimenti in questa sezione si riferiscono a quest'opera.

¹⁹ Malinowski esagera però, pp. 513 e 515, la novità dei fatti che descrive. Innanzitutto il *kula* non è, in fondo, che un potlâc intertribale, di un tipo abbastanza comune in Melanesia e al quale appartengono le spedizioni descritte da padre Lambert, in Nuova Caledonia, e le grandi spedizioni, *olo-olo*, dei Figini, ecc.; cfr. MAUSS, *Extension du potlatch en Mélanésie*, in *Procès-verbaux de l'IFA*, «*Anthropologie*», 1920. Mi pare che il significato della parola *kula* si ricolleggi a quello di altre parole dello stesso tipo, per esempio: *ulu-ulu*. Cfr. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, t. II, pp. 415 e 485, t. I, p. 160. Ma anche il *kula* è meno caratteristico del potlâc americano per certi aspetti, perché le isole sono più piccole e le comunità meno ricche e meno forti di quelle della costa della Columbia britannica. Presso queste ultime si ritrovano tutti i tratti del potlâc intertribale. Si incontrano anche dei veri e propri potlâc internazionali; per esempio: Haida contro Tlingit (Sitka era in effetti una città comune e il Nass River un luogo costante di incontro); Kwakiutl contro Bellacoola, contro Heiltsuq; Haida contro Tsimshian, ecc.; il che è, d'altronde, nella natura delle cose: le forme di scambio sono normalmente estensibili e internazionali; qui come altrove, esse hanno indubbiamente seguito e aperto le vie commerciali tra queste tribù ugualmente ricche e ugualmente marittime.

²⁰ Malinowski dimostra simpatia per l'espressione *kula ring*.

²¹ *Ibid.*, «noblesse oblige».

²² *Ibid.*, le espressioni di modestia: «i miei avanzi di cibo di oggi, prendili; io li porto», mentre si fa dono di una collana preziosa.

²³ *Ibid.* Solo in modo puramente didattico e per farsi comprendere dagli Europei, Malinowski, p. 187, pone il *kula* tra gli «scambi cerimoniali con pagamento» (in cambio): il termine pagamento e il termine scambio sono parimenti europei.

²⁴ Cfr. *Primitive Economics of the Trobriand Islanders*, in «Economic Journal», marzo 1921.

²⁵ Rito del *tanarere*, esposizione dei prodotti della spedizione sulla riva di Muwa, pp. 374-75, 391. Cfr. *Uvalaku* di Dobu, p. 381 (20-21 aprile). Si stabilisce chi sia stato il più bello, cioè il più fortunato, il migliore commerciante.

²⁶ Rituale del *wawoyla*, pp. 353-54; magia del *wawoyla*, pp. 360-63.

²⁷ Cfr. sopra, *Trobriand*, nota.

²⁸ Cfr. il frontespizio e le fotografie delle tavole; cfr. oltre.

²⁹ Eccezionalmente, accenneremo che si possono raffrontare queste norme morali con i bei paragrafi dell'*Etica a Nicomaco* sulla $\mu\gamma\alpha\lambda\lambda\alpha\ \pi\rho\acute{\epsilon}\pi\tau\iota\alpha$ e l' $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\upsilon\alpha\ \tau\acute{o}\rho\iota\alpha$.

³⁰ *Nota di principio sull'uso della nozione di moneta.* Noi persistiamo, malgrado le obiezioni di MALINOWSKI (*Primitive Currency*, in «Economic Journal», 1923) nell'usare questo termine. Malinowski ha protestato anticipatamente contro l'abuso (*Argonauts*, p. 499, n. 2) e critica la nomenclatura di Seligmann. Egli riserva la nozione di moneta a oggetti che, oltre a servire come mezzo di scambio, servono anche come campione per misurare il valore. Simiand mi ha fatto obiezioni dello stesso genere a proposito dell'uso della nozione di valore nelle società di questo tipo. I due studiosi hanno certamente ragione dal loro punto di vista; essi intendono il termine moneta e il termine valore in senso stretto. A questa stregua, c'è stato valore economico solo quando c'è stata moneta e c'è stata moneta solo quando gli oggetti preziosi, anch'essi ricchezza condensata e contrassegni di ricchezza, sono stati effettivamente monetati (se ne è stabilito cioè il titolo), spersonalizzati, staccati da qualsiasi rapporto con ogni persona morale, collettiva o individuale, diversa dall'autorità dello Stato che li conia. Così posta, la questione si riduce a quella del limite arbitrario da porre all'uso del termine. A mio avviso, in tal modo si definisce un secondo tipo di moneta: il nostro.

In tutte le società che hanno preceduto quelle in cui l'oro, il bronzo, l'argento sono stati monetati, ci sono state altre cose, pietre, conchiglie, metalli preziosi in particolare, che sono stati usati e sono serviti da mezzo di scambio e di

pagamento; presso un buon numero delle società che ancora ci circondano, funziona di fatto questo sistema, ed è di esso che noi ci occupiamo.

È vero che tali oggetti preziosi differiscono da quelli che noi abbiamo l'abitudine di considerare mezzi liberatori. Innanzitutto, oltre alla loro natura economica, al loro valore, essi hanno piuttosto un carattere magico e sono soprattutto dei talismani: *life-givers*, come diceva Rivers e come dicono Ferry e Jackson. Inoltre, hanno sì una circolazione vastissima all'interno di una società ed anche tra le società; ma sono ancora legati a persone o a clan (le prime monete romane erano coniate da *gentes*), all'individualità dei loro antichi proprietari, ed a contratti intervenuti tra enti morali. Il loro valore è ancora soggettivo e personale. Per esempio, le monete di conchiglie infilate, in Melanesia, vengono ancora misurate col palmo del donatore. RIVERS, *History of the Melanesian Society*, t. II, p. 527, t. I, pp. 64, 71, 101, 160 sgg. Cfr. l'espressione *Schulterfaden*: THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, t. III, pp. 41 sgg., vol. I, p. 189, v. 15; *Hüftschnur*, t. I, p. 263, 1, 6, ecc. Vedremo altri esempi importanti di queste istituzioni. È vero altresì che questi valori sono instabili e che mancano del carattere proprio del campione, della misura: per esempio, il loro prezzo cresce e decresce secondo il numero e la grandezza delle transazioni in cui sono stati utilizzati. Malinowski paragona molto graziosamente i *vaygu'a* delle Trobriand, che acquistano prestigio nel corso dei loro spostamenti, con i gioielli della corona. Anche gli oggetti di rame con blasoni del Nord-ovest americano e le stuoie delle Samoa aumentano di valore ad ogni *potlâc*, ad ogni scambio.

Da due punti di vista, d'altra parte, queste cose preziose hanno la stessa funzione della moneta nelle nostre società e, di conseguenza, meritano di essere classificate almeno nello stesso genere. Esse possiedono un potere di acquisto e questo potere è tradotto in cifre. Per tale «rame» americano è dovuto un pagamento di tante coperte, a tale *vaygu'a* corrispondono tanti e tanti panieri di ignami. L'idea di numero c'è, anche se questo numero non è fissato dall'autorità dello Stato e varia attraverso la successione dei *kula* e dei *potlâc*. Inoltre, questo potere di acquisto è veramente liberatorio. Anche se è riconosciuto solo tra individui, clan e tribù determinate ed esclusivamente tra associati, non è per questo meno pubblico, ufficiale, fisso. Brudo, amico di Malinowski e che ha risieduto come lui a lungo alle Trobriand, pagava i suoi pescatori di perle tanto con *vaygu'a* quanto con moneta europea o con mercanzia a corso fisso. Il passaggio da un sistema all'altro è avvenuto senza scosse, era perciò possibile. — Armstrong, a proposito delle monete dell'isola Rossel, vicina alle Trobriand, dà

indicazioni molto chiare e persiste nel nostro stesso errore, se di errore si tratta. *A unique monetary system*, in «Economic Journal», 1924 (comunicato in bozze).

Secondo noi, l'umanità ha brancolato per lungo tempo. Innanzitutto, in una prima fase, ha scoperto che certe cose, quasi tutte magiche e preziose, non venivano distrutte dall'uso, e le ha dotate di potere d'acquisto; cfr. MAUSS, *Origines de la notion de monnaie* (in quel momento, avevamo trovato solo l'origine lontana della moneta). Poi, in una seconda fase, dopo essere riuscita a fare circolare queste cose, nella tribù e fuori di essa, lontano, l'umanità ha scoperto che questi mezzi di acquisto potevano servire per numerare e fare circolare le ricchezze. È questo lo stadio che stiamo descrivendo. Ed è a partire da questo stadio che, in un'epoca abbastanza antica nelle società semitiche, ma forse non molto antica altrove, l'umanità ha inventato – terza fase – il mezzo per staccare le cose preziose dai gruppi e dalle persone, per farne strumenti permanenti di misura di valore, ed anche di misura universale, se non razionale – in attesa di meglio.

È esistita, dunque, a nostro avviso, una forma di moneta che ha preceduto le nostre. Senza contare quelle che consistono in oggetti d'uso, per esempio, e, ancora ad esempio, le piastre e i lingotti di rame, di ferro, ecc. in Africa e in Asia; senza contare, nelle nostre antiche società e nelle società africane attuali, il bestiame (a proposito di quest'ultimo, cfr. più avanti, cap. III, par. 2, nota).

Ci scusiamo di avere dovuto assumere una posizione su problemi di tale ampiezza. Ma essi riguardano troppo da vicino il nostro argomento, ed era necessario essere chiari.

³¹ Tavola XIX. Sembra che la donna alle Trobriand, come le «principesse» nel Nord-ovest americano, e alcune altre persone, servano in qualche modo come mezzo per esporre gli oggetti di parata..., senza contare che questo serve ad «ammaliarli». Cfr. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, t. I, pp. 138, 159, 192, v. 7.

³² Cfr. oltre.

³³ Cfr. carta, p. 82. *Kula*, p. 101. Malinowski ci dice di non avere trovato ragioni mitiche o di altro genere del senso di questa circolazione. Sarebbe di estrema importanza poterle determinare. Sa la ragione risiedesse, infatti, in un orientamento qualunque di questi oggetti, tendenti a tornare al punto originario lungo una via di origine mitica, il fatto sarebbe allora prodigiosamente identico a quello polinesiano, allo *hau* maori.

³⁴ Cfr. su questa civiltà e su questo commercio, SELIGMANN, *Melanesians*, capp. XXXIII sgg. Cfr. «Année sociologique», t. XII, p. 374; *Argonauts*, p. 96.

³⁵ Le genti di Dobu sono «dure al kula», *Arg.*, p. 94.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ pp. 502, 492.

³⁸ Il «remote partner» (*muri muri*, cfr. *muri*, SELIGMANN, *Melanesians*, pp. 505, 752) è conosciuto da una parte almeno della serie dei «partners», come i nostri corrispondenti di banche.

³⁹ Cfr. le osservazioni, esatte e di portata generale, pp. 89-90, sugli oggetti di cerimonia.

⁴⁰ pp. 504, nomi di coppie, 89, 271. Cfr. il mito, p. 323: modo in cui si sente parlare di un *soulava*.

⁴¹ p. 512.

⁴² p. 513.

⁴³ p. 340, commento, p. 341.

⁴⁴ Sull'uso della buccina, cfr. pp. 340, 387, 471. Cfr. tav. LXI. La buccina è lo strumento con cui si suona ad ogni transazione, in ogni momento solenne del pasto in comune, ecc. Sulla estensione, se non sulla storia dell'uso della buccina, cfr. JACKSON, *Pearls and Shell* (Univ. Manchester Series, 1921).

L'uso di trombe e tamburi in occasione di feste e contratti si incontra presso un grandissimo numero di società negre (della Guinea e bantu), asiatiche, americane, indo-europee, ecc. Esso si ricollega al tema giuridico ed economico di cui ci occupiamo e merita uno studio a parte, in sé e da un punto di vista storico.

⁴⁵ p. 340. *Mwanita, mwanita*. Cfr. il testo in kiriwina dei due primi versi (2° e 3°, a nostro avviso), p. 448. Questa parola è il nome di lunghi versi, a cerchi neri, ai quali sono identificate le collane di dischi di spondilo, p. 341. Segue l'evocazione-invocazione: «Andate là insieme. Io vi farò andare là insieme. Venite qui insieme. Io vi farò venire qui insieme. L'arcobaleno appare là. Io farò apparire l'arcobaleno là. L'arcobaleno appare qui. Io farò apparire l'arcobaleno qui». Malinowski, seguendo gli indigeni, considera l'arcobaleno come un semplice presagio. Ma esso può anche indicare i molteplici riflessi della madreperla. L'espressione: «Venite qui insieme» si riferisce alle cose di valore che stanno per riunirsi nel contratto. I giochi di parole su «qui» e «là» sono rappresentati molto semplicemente dai suoni *m* e *w*, specie di formativi; essi sono molto frequenti in magia.

Poi viene la seconda parte dell'esordio: «Io sono l'uomo unico, il capo unico», ecc. Essa però interessa solo da altri punti di vista, in particolare da quello del potl'ac.

⁴⁶ Il termine così tradotto è, cfr. p. 449, *munumwaynise*, reduplicativo di *mwana* o *mwayna* che esprime l'«itching» o «state of excitement».

⁴⁷ Suppongo che dovesse esserci un verso di tal genere perché Malinowski dice esplicitamente, p. 340, che la parola principale dell'incantesimo designa lo stato d'animo del compagno che lo spingerà a fare regali generosi.

⁴⁸ Generalmente imposto in vista del *kula* e dei *s'oi*, feste funebri, allo scopo di riunire gli alimenti e le noci di areca necessarie, come pure gli oggetti preziosi. Cfr. pp. 347 e 350. L'incantesimo si estende agli alimenti.

⁴⁹ Nomi diversi delle collane, che non sono analizzati in quest'opera. Questi nomi sono formati da *bagi*, collana (p. 351) e da diverse parole. Seguono altri nomi speciali di collane, ugualmente incantate.

Dato che si tratta di una formula del *kula* di Sinaketa, in cui si cercano collane e si lasciano braccialetti, si parla soltanto di collane. La stessa formula viene usata nel *kula* di Kiriwina; ma allora, poiché là si cercano braccialetti, saranno menzionati i nomi dei diversi tipi di braccialetti, mentre il resto della formula rimarrà identico.

La conclusione della formula è anch'essa interessante, ma, ancora una volta, solo dal punto di vista del potlâc: «Io sto per fare *kula* (per fare il mio commercio), io sto per ingannare il mio *kula* (il mio compagno). Io sto per rubare il mio *kula*, io sto per saccheggiare il mio *kula*, io sto per fare *kula* finché il mio battello affonderà... La mia fama è un tuono. Il mio passo, un terremoto». La clausola ha parvenze stranamente americane. Ce ne sono di analoghe alle Salomone. Cfr. oltre.

⁵⁰ p. 344, commento, p. 345. La fine della formula è uguale a quella che abbiamo citato ora: «Io sto per fare *kula*», ecc.

⁵¹ p. 343. Cfr. p. 449, testo del primo verso con commento grammaticale.

⁵² p. 348. Questo ritornello viene dopo una serie di versi (p. 347). «La tua furia, uomo di Dobu, si ritira (come il mare)». Poi segue la stessa serie con «Donna di Dobu». Cfr. oltre. Le donne di Dobu sono tabú, mentre quelle di Kiriwina si prostituiscono ai visitatori. La seconda parte dell'incantesimo è dello stesso tipo.

⁵³ pp. 348-49.

⁵⁴ p. 356, potrebbe forse esserci qui un mito di orientamento.

⁵⁵ Si potrebbe usare qui il termine che viene adoperato ordinariamente da Lévy-Bruhl: «partecipazione». Ma proprio all'origine di questo termine ci sono confusioni e mescolanze e, in particolare, identificazioni giuridiche e comunioni del genere di quelle che dobbiamo descrivere in questo momento.

Ci troviamo all'inizio; sarebbe perciò inutile trarre già le conseguenze.

⁵⁶ pp. 345 sgg.

⁵⁷ p. 98.

⁵⁸ Forse in questa parola c'è anche un'allusione all'antica moneta di zanne di cinghiale, p. 353.

⁵⁹ Uso del *lebu*, p. 319. Cfr. *Mythe*, p. 313.

⁶⁰ Forte lamento (*injuria*), p. 357 (cfr. numerosi canti di questo genere in THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln*, I).

⁶¹ p. 359. Si dice di un *vaygu'a* celebre: «Molti uomini sono morti per lui». Sembra, almeno in un caso, quello di Dobu (p. 356), che il *yotile* sia sempre un *mwali*, un braccialetto, principio femmina della transazione: «We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women». Ma a Dobu si cercano solo braccialetti. Può darsi perciò che il fatto non abbia altro significato.

⁶² Sembra che esistano qui molti sistemi di transazioni, diversi e mescolati. Il *basi* può essere una collana; cfr. p. 98, o un braccialetto di minor valore. Ma si possono dare per *basi* anche altri oggetti che non sono strettamente *kula*: spatole da calce (per betel), collane rozze, grandi asce levigate (*beku*), pp. 358, 481, che sono anche una specie di moneta.

⁶³ pp. 157, 359.

⁶⁴ Il libro di Malinowski, come quello di Thurnwald, dimostra la superiorità dell'osservazione di un vero sociologo. Sono state, d'altra parte, le osservazioni di Thurnwald sul *mamoko*, t. III, p. 40, ecc., la «Trostgabe», a Buin, a indirizzarci verso una parte di questi fatti.

⁶⁵ p. 211.

⁶⁶ p. 189. Cfr. tav. XXXVII. Cfr. p. 100, «secondary trade».

⁶⁷ Cfr. p. 93.

⁶⁸ Sembra che questi doni portino un nome generico, *wawoyla*, pp. 353-54; cfr. pp. 360-61. Cfr. *Woyla*, «kula courting», p. 439, in una formula magica, in cui sono esattamente enumerati tutti gli oggetti che il futuro compagno può possedere e la cui «ebollizione» deve decidere il donatore. Tra questi oggetti si trovano per l'appunto i regali che seguono.

⁶⁹ È il termine più generale: «presentation goods», pp. 439, 205 e 350. Il termine *vata'i* indica gli stessi regali fatti dalla gente di Dobu. Cfr. p. 391. Questi «arrival gifts» sono enumerati nella formula: «Il mio vaso da calce, bolle; il mio cucchiaino, bolle; il mio piccolo cesto, bolle», ecc. (stesso tema e stesse espressioni, p. 200).

Oltre a questi nomi generici, esistono nomi particolari per regali diversi in

circostanze diverse. Le offerte di cibo che la gente di Sinaketa porta a Dobu (e non viceversa), il vasellame, le stuoie, ecc. hanno semplicemente il nome di *pokala*, che corrisponde abbastanza bene a salario, offerta, ecc. Sono anche *pokala*, i *gugu'a*, «personal belongings», p. 501, cfr. pp. 313, 270, da cui l'individuo si è distaccato per tentare di sedurre (*pokapokala*, p. 360) il suo futuro compagno, cfr. p. 369. In queste società è molto sentita la differenza tra le cose di uso personale e quelle che sono delle «properties», oggetti durevoli della famiglia e della circolazione.

⁷⁰ Es., p. 313, *buna*.

⁷¹ Es., i *kaributu*, pp. 344 e 358.

⁷² Malinowski riporta: «Il mio compagno la stessa cosa che il mio gentilizio (*kakaveyogu*). Egli potrebbe combattere contro di me. Il mio vero parente (*veyogu*), la stessa cosa che un cordone ombelicale, sarebbe sempre dalla mia parte» (p. 276).

⁷³ È ciò che esprime la magia del *kula*, il *mwasila*.

⁷⁴ I capi della spedizione e i capi dei canotti hanno, infatti, la precedenza.

⁷⁵ Un mito divertente, quello di Kasabwaybwayreta, p. 342, raggruppa tutti questi moventi. Esso racconta che l'eroe ottenne la famosa collana Gumakarakedakeda, che distanziò tutti i suoi compagni di *kula*, ecc. Cfr. anche il mito di Takasikuna, p. 307.

⁷⁶ p. 390. A Dobu, pp. 362, 365, ecc.

⁷⁷ A Sinaketa, non a Dobu.

⁷⁸ Sul commercio delle asce di pietra, cfr. SELIGMANN, *Melanesians*, pp. 350 e 353. I *korotumna*, *Arg.*, pp. 365, 358 sono, di solito, cucchiari di osso di balena decorati, spatole decorate, che servono anche da *basi*. Ci sono ancora altri doni intermedi.

⁷⁹ *Doga*, *dogina*.

⁸⁰ pp. 486 a 491. Sull'estensione di queste usanze, presso tutte le civiltà, dette di Massim-Nord, cfr. SELIGMANN, *Melanesians*, p. 584. Descrizione del *walaga*, pp. 594 e 603; cfr. *Arg.*, pp. 486-87.

⁸¹ p. 479.

⁸² p. 472.

⁸³ La fabbricazione e il dono dei *mwali*, da parte di cognati, portano il nome di *youlo*, pp. 503, 280.

⁸⁴ pp. 171 sgg.; cfr. pp. 98 sgg.

⁸⁵ Per esempio, per la costruzione dei canotti, la raccolta del vasellame o delle forniture di viveri.

⁸⁶ p. 167: «Tutta la vita tribale è un costante “dare e ricevere”; ogni cerimonia, ogni atto legale o abituale è accompagnato da un dono materiale e da un contro-dono; la ricchezza data e ricevuta è uno dei principali strumenti dell’organizzazione sociale, del potere del capo, dei vincoli della parentela di sangue e di quelli della parentela nascente dal matrimonio». Cfr. pp. 175-176 e *passim* (cfr. indice: *Give and Take*).

⁸⁷ Essa è spesso identica a quella del *kula*, essendo i compagni spesso gli stessi, p. 193; per la descrizione del *wasi*, cfr. pp. 187-88. Cfr. tav. XXXVI.

⁸⁸ L’obbligo dura ancora oggi, nonostante gli inconvenienti e le perdite che subiscono i mercanti di perle, obbligati a dedicarsi alla pesca e a perdere compensi importanti per un obbligo puramente sociale.

⁸⁹ Cfr. tavv. XXXII e XXXIII.

⁹⁰ Il termine *sagali* significa distribuzione (come *hakari* polinesiano), p. 491. Descrizione, pp. 147-50; pp. 170, 182-83.

⁹¹ Cfr. p. 491.

⁹² Ciò è soprattutto evidente nel caso delle feste funebri. Cfr. SELIGMANN, *Melanesians*, pagine 594-603.

⁹³ p. 175.

⁹⁴ p. 323, altro termine, *kwaypolu*, p. 356.

⁹⁵ pp. 378-79, 354.

⁹⁶ pp. 163, 373. Il *vakapula* ha suddivisioni con titoli speciali, per esempio: *vewoulo* (initial gift) e *yomelu* (final gift) (ciò prova l’identità col *kula*, cfr. il rapporto *yotile vaga*). Un certo numero di questi pagamenti ha titoli speciali: *karibudaboda* indica il compenso di quelli che lavorano ai canotti, e in genere di quelli che lavorano, per esempio nei campi; e in particolare i compensi finali per i raccolti (*urigubu*, nel caso delle prestazioni annuali per il raccolto da parte di un cognato, pp. 63-65, p. 181) e per la fabbricazione di collane, pp. 394 e 183. Essa ha anche il titolo di *sousala* quando è abbastanza grande (fabbricazione dei dischi di Kaloma, pp. 373, 183). *Youlo* è il titolo del pagamento per la fabbricazione di un braccialetto. *Puwayu* è quello del cibo dato per incoraggiare la squadra dei boscaioli. Cfr. il bel canto, p. 129: «Il maiale, il cocco (bevanda) e gli ignami | Sono finiti e noi tiriamo sempre... molto pesanti».

⁹⁷ I due termini *vakapula* e *mapula* sono modi differenti del verbo *pula*, essendo evidentemente *waka* il formativo del causativo. Sul *mapula*, cfr. pp. 178 sgg., 182 sgg. Malinowski traduce spesso con «repayment». Esso è in genere paragonato a un «impiastro», perché placa la pena e la fatica del servizio reso,

compensa la perdita del segreto e dell'oggetto donato, del titolo e del privilegio ceduto.

⁹⁸ p. 179. Il nome dei «doni per motivi sessuali» è anche *buwana* e *sebuwana*.

⁹⁹ Cfr. note precedenti: similmente *Kabigidoya*, p. 164, designa la cerimonia della presentazione di un nuovo canotto, le persone che l'effettuano, l'atto che eseguono, «rompere la testa del nuovo canotto», ecc., e i regali che, per altro, vengono ricambiati ad usura. Altre parole indicano l'affitto del canotto, p. 186; doni di benvenuto, p. 232, ecc.

¹⁰⁰ *Buna*, doni di «big cowrie shell», p. 317.

¹⁰¹ *Youlo*, *vaygu'a* dato per ricompensa del lavoro prestato in un raccolto, p. 280.

¹⁰² pp. 186, 426, ecc. indica evidentemente ogni controprestazione usuraria. C'è, infatti, un altro nome, *ula-ula*, per i semplici acquisti di formule magiche (*sousala*, quando i prezzi-regali sono molto importanti, p. 183). Si dice anche *Ula'ula* quando i regali vengono offerti sia ai morti che ai vivi (p. 183), ecc.

¹⁰³ BREWSTER, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, pp. 91-92.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 23. Si riconosce la parola tabú, *tambu*.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁸ SELIGMANN, *Melanesians* (glossario, pp. 754 e 77, 93, 94, 109, 204).

¹⁰⁹ Cfr. la descrizione dei *doa*, *ibid.*, pp. 89, 71, 91, ecc.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 95 e 146.

¹¹¹ Le monete non sono le sole cose del sistema dei doni che le tribú del golfo della Nuova Guinea chiamano con un nome identico al termine polinesiano di uguale significato. Abbiamo già segnalato in precedenza l'identità delle *hakari* neozelandesi e delle *hekarai*, feste di esposizioni di cibo che Seligmann ci ha descritte a proposito della Nuova Guinea (Motu e Koita), cfr. *Melanesians*, pp. 144-45, tavv. XVI-XVIII.

¹¹² Cfr. sopra. È degno di nota che il termine *tun*, nel dialetto di Mota (isole Banks) – evidentemente identico a *taonga* – abbia il significato di comprare (in particolare una donna). Codrington, nel mito di Qat che compra la notte (*Melanesian Languages*, pp. 307-8, n. 9) traduce: «acquistare ad alto prezzo». In realtà, è un acquisto fatto secondo le regole del *potlâc*, di cui esistono buone testimonianze in questa parte della Melanesia.

¹¹³ Cfr. documenti citati in «Année sociologique», XII, p. 372.

¹¹⁴ Cfr. soprattutto *Forsch. Salomo Inseln*, III, pp. 38 a 41.

¹¹⁵ *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

¹¹⁶ *Forsch. Salomo Inseln*, III, tav. II, n. 3.

¹¹⁷ *In primitive New-Guinea*, 1924, p. 294.

¹¹⁸ In fondo, Holmes ci descrive piuttosto male il sistema dei doni intermedi, cfr. sopra *basi*.

¹¹⁹ Cfr. il lavoro citato sopra. L'incertezza del significato delle parole che noi traduciamo in modo inesatto: «comprare, vendere» non è soltanto delle società del Pacifico. Ritourneremo più avanti su questo argomento, ma fin da ora ricordiamo che, anche nel nostro linguaggio corrente, il termine vendita indica sia la vendita che l'acquisto, e che in cinese c'è solo una differenza di tono tra i due monosillabi, che designano l'atto del vendere e quello del comprare.

¹²⁰ Con i Russi, dal XVIII secolo e con i cacciatori di pellicce canadesi di origine francese, dall'inizio del XIX secolo.

¹²¹ Cfr. però le vendite di schiavi: SWANTON, *Haida Texts and Myths*, in «Bull. Bur. Am. Ethn.», n. 29, p. 410 (da ora in poi *Haida T. M.*).

¹²² Una bibliografia sommaria dei lavori teorici riguardanti il *potlâc* viene data sopra.

¹²³ Questo quadro succinto viene tracciato senza una vera giustificazione, ma è tuttavia necessario. Diciamo subito che non è completo, né dal punto di vista del numero e del nome delle tribù, né dal punto di vista delle loro istituzioni.

Faremo astrazione da un gran numero di tribù, e principalmente dalle seguenti: 1) Nootka (gruppo Wakash o Kwakiutl), Bellacoola (confinante); 2) tribù Salish della costa sud. D'altra parte, le ricerche concernenti l'estensione del *potlâc* dovrebbero essere spinte più a sud, fino alla California. In tale zona – cosa notevole sotto altri aspetti – l'istituzione sembra diffusa tra le società dei gruppi detti Penuti e Hoka: cfr. per esempio POWERS, *Tribes of California* («Contrib. to North Am. Ethn.», III), pp. 153 (Pomo), 238 (Wintun), 303, 311 (Maidu); cfr. pp. 247, 325, 332, 333, per altre tribù; osservazioni generali, p. 411.

C'è da tenere presente, poi, che le istituzioni e le arti che ci accingiamo a descrivere in poche parole sono infinitamente complicate, e certe assenze non sono meno curiose di certe presenze. Per esempio, la ceramica è sconosciuta, come nell'ultimo stadio della civiltà del sud Pacifico.

¹²⁴ Le fonti che permettono lo studio di queste società sono considerevoli. Esse presentano una notevole attendibilità, data dal loro carattere largamente filologico e dalla loro composizione risultante da testi trascritti e tradotti. Cfr. bibliografia sommaria in DAVY, *Foi jurée*, pp. 21, 171 e 215. Aggiungere principalmente: F. BOAS e G. HUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (citato d'ora in poi

Ethn. Kwa.), cfr. resoconto oltre; F. BOAS, *Tsimshian Mythology*, in «XXXIth Ann. Rep. of the Bur. Am. Ethn.», 1916, apparso nel 1923 (citato d'ora in poi *Tsim. Myth.*). Queste fonti, però, hanno un inconveniente: o quelle antiche sono insufficienti, o quelle recenti, malgrado la loro minuziosità e profondità, non sono abbastanza complete dal punto di vista che ci interessa. L'attenzione di Boas e dei suoi collaboratori della spedizione Jesup si è concentrata sulla civiltà materiale, sulla linguistica e sulla letteratura mitologica. Anche i lavori degli etnografi di professione più antichi (Krause, Jacobsen) o più recenti (Sapir, Hill Tout, ecc.) sono orientati nello stesso senso. Resta ancora, se non proprio da fare interamente, almeno da completare, l'analisi giuridica, economica e la demografia. (Si è dato inizio, tuttavia, alla morfologia sociale con i diversi *Census* dell'Alaska e della Columbia britannica). Barbeau ci promette una monografia completa sui Tsimshian. Attendiamo queste informazioni indispensabili e ci auguriamo di vedere imitato questo esempio tra breve, finché ci sarà ancora tempo. Su numerosi punti concernenti l'economia e il diritto, i vecchi documenti, e cioè quelli dei viaggiatori russi, quelli di Krause (*Tlinkit Indianer*), di Dawson (sugli Haida, Kwakiutl, Bellacoola, ecc.), apparsi per la maggior parte nel «Bulletin» del «Geological Survey» del Canada o nei «Proceedings of the Royal Society» del Canada; quelli di Swan (Nootka), *Indians of Cape Flattery*, Smiths. «Contrib. to Knowledge», 1870; quelli di Mayne, *Four Years in British Columbia*, London 1862, restano sempre i migliori e i dati in essi contenuti conferiscono loro un'autorità definitiva.

La nomenclatura di queste tribù presenta una difficoltà. I Kwakiutl formano una tribù, ma danno anche il proprio nome a numerose altre tribù che formano, insieme con essi, una vera e propria nazione così chiamata. Noi ci sforzeremo di specificare di quale tribù Kwakiutl parleremo ogni volta. Quando mancherà una precisazione diversa, vorrà dire che si tratterà dei Kwakiutl propriamente detti. Il termine Kwakiutl, per altro, significa semplicemente «ricco», «fumo del mondo» e indica, già di per se stesso, l'importanza dei fatti economici che ci accingiamo a descrivere.

Non riprodurremo tutti i particolari ortografici dei termini delle lingue in questione.

¹²⁵ Sulle coperte di Chilkat, cfr. EMMONS, *The Chilkat Blanket*, in «Mem. of the American Museum of Natural History», III.

¹²⁶ Cfr. Rivet, in MEILLET e COHEN, *Langues du monde*, pp. 616 sgg. È stato SAPIR, *Na-Déné Languages*, in «American Anthropologist», 1915, a ridurre definitivamente il tlingit e lo haida a rami del ceppo athabasca.

¹²⁷ Su questi pagamenti per acquisti di gradi, cfr. DAVY, *Foi jurée*, pp. 300-5. Per la Melanesia, cfr. alcuni esempi in CODRINGTON, *Melanesians*, pp. 106 sgg., ecc.; RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I, pp. 70 sgg.

¹²⁸ Il termine ascensione deve essere inteso in senso proprio e in senso figurato. Come il rituale *vājapeya* (vedico posteriore) che comporta un rituale di salita su una scala, anche i rituali melanesiani consistono nel far salire il giovane capo su di un palco. Gli Snahnaimuq e gli Shushwap del Nord-ovest conoscono lo stesso palco da dove il capo distribuisce il suo potlàc. BOAS, *IXth Report on the North-Western Tribes of Canada*, in «Brit. Ass. Adv. Sc.», 1891, p. 39; *Ith Report* («Brit. Ass. Adv. Sc.», 1894), p. 459. Le altre tribú conoscono solo il palco su cui siedono i capi e le alte confraternite.

¹²⁹ È così che i vecchi autori Mayne, Dawson, Krause, ecc. descrivono il suo meccanismo. Cfr. in particolare KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pp. 187 sgg., una collezione di documenti di antichi autori.

¹³⁰ Se l'ipotesi dei linguisti è esatta e se Tlingit e Haida sono semplicemente degli Athabasca che hanno adottato la civiltà del Nord-ovest (ipotesi cui il Boas è, per altro, abbastanza vicino) il carattere frusto del potlàc tlingit e haida si spiegherebbe da se stesso. È anche possibile che la violenza del potlàc del Nord-ovest americano provenga dal fatto che questa civiltà si trova nel punto di incontro di due gruppi di famiglie di popoli, che lo possedevano ugualmente: una civiltà proveniente dal sud della California, una civiltà proveniente dall'Asia (su quest'ultima, cfr. sopra).

¹³¹ Cfr. DAVY, *Foi jurée*, pp. 247 sgg.

¹³² Sul potlàc, Boas non ha scritto niente di meglio della pagina seguente: *XIIth Report on the North-Western Tribes of Canada*, in «Brit. Ass. Adv. Sc.», 1898, pp. 54-55 (cfr. *Vth Report*, p. 38): «Il sistema economico degli Indiani della colonia britannica è basato largamente sul credito, come quello dei popoli civili. In tutte le sue iniziative, l'Indiano si affida all'aiuto degli amici. Egli promette di pagarli per tale aiuto a una data successiva. Se l'aiuto fornito consiste in cose di valore, che gli Indiani misurano in coperte, come noi le misuriamo in denaro, egli promette di restituire il valore del prestito con gli interessi. L'Indiano non possiede sistemi di scrittura e, di conseguenza, per dare sicurezza alla transazione, la si fa pubblicamente. Contrarre debiti da una parte, pagare debiti dall'altra, questo è il potlàc. Questo sistema economico si è sviluppato a tal punto che il capitale, posseduto da tutti gli individui associati della tribú, eccede di molto la quantità di valori disponibili che esiste; in altri termini, le condizioni sono del tutto analoghe a quelle che prevalgono nella

nostra società; se volessimo farci pagare tutti i nostri crediti, ci accorgeremmo che, in effetti, il denaro esistente non sarebbe sufficiente a pagarli. Il risultato di un tentativo di tutti i creditori di farsi rimborsare i loro crediti, è un panico disastroso dal quale la comunità impiega molto tempo a liberarsi.

«Occorre comprendere che un Indiano, il quale invita tutti i suoi amici e vicini a un potlâc e, in apparenza, sperpera tutti i frutti accumulati in lunghi anni di lavoro, si pone due obbiettivi che non possiamo non riconoscere saggi e degni di lode. Il suo primo scopo è quello di pagare i debiti, il che avviene pubblicamente con molta pompa e alla maniera di un atto rogato da un notaio. Il suo secondo scopo è quello di investire i frutti del proprio lavoro, in modo da trarne il maggiore profitto per sé e per i propri figli. Coloro i quali ricevono dei regali in questa festa, li ricevono come prestiti da utilizzare nelle loro attuali iniziative e da restituire, dopo un intervallo di qualche anno, insieme con gli interessi, al donatore o al suo erede. Così, il potlâc finisce con l'essere considerato dagli Indiani un mezzo per assicurare il benessere ai propri figli, nel caso dovessero restare orfani ancora giovani...»

Rettificando i termini «debito, pagamento, rimborso, prestiti» e sostituendoli con termini come: regali fatti e regali ricambiati, termini che Boas finisce, d'altra parte, con l'usare, si ha un'idea abbastanza precisa del funzionamento della nozione di credito nel potlâc.

Sulla nozione di onore, cfr. BOAS, *VIIth Report on the North-Western Tribes of Canada*, p. 57.

¹³³ Espressione tlingit: SWANTON, *Tlingit Indians*, p. 421, ecc.

¹³⁴ Non ci si è accorti che la nozione di termine era non solo antica, ma anche semplice o, se si preferisce, complessa, quanto la nozione di contante.

¹³⁵ Studio sui contratti dell'epoca della prima dinastia babilonese, «Nouvelle revue historique du droit», 1910, p. 477.

¹³⁶ DAVY, *Foi jurée*, p. 207.

¹³⁷ Distribuzione di tutta la proprietà, Kwakiutl, BOAS, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, in «Rep. Am. Nat. Mus.», 1895 (d'ora in poi citato *Sec. Soc.*), p. 469. Nel caso di iniziazione del novizio, *ibid.*, p. 551, Koskimo. Shushwap: redistribuzione, BOAS, *VIIth Report*, 1890, p. 91; SWANTON, *Tlingit Indians*, in «XXIth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.» (d'ora in poi, *Tlingit*), p. 442 (in un discorso): «Egli ha speso tutto per farlo vedere» (suo nipote). Ridistribuzione di tutto ciò che si è guadagnato al gioco, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*, in «Bull. Bur. of Am. Ethn.» (d'ora in poi *Tlingit T. M.*), n. 39, p. 139.

¹³⁸ Sulla guerra di proprietà, cfr. il canto di Maa, *Sec. Soc.*, pp. 577, 602: «Noi combattiamo con la proprietà». L'opposizione, guerra di ricchezze, guerra di sangue, si ritrova nei discorsi che sono stati fatti nello stesso potlâc del 1895 a Fort Rupert. Cfr. BOAS e HUNT, *Kwakiutl Texts*, «Jesup Expedition», serie I, t. 111 (d'ora in poi citato *Kwa. T.*, 111), pp. 485, 482; cfr. *Sec. Soc.*, pp. 668 e 673.

¹³⁹ Cfr. particolarmente il mito di Haiyas (*Haida Text*, «Jesup Expedition», VI, n. 83, Masset), che ha perduto la « faccia » al gioco, e ne muore. Le sorelle e i nipoti prendono il lutto, dànno un potlâc di rivincita ed egli risuscita.

Sarebbe opportuno studiare, a questo proposito, il gioco che, anche presso di noi, non è considerato come un contratto, ma come una situazione in cui si impegna l'onore e ci si priva di beni dei quali, dopo tutto, ci si potrebbe non privare. Il gioco è una forma del potlâc e del sistema dei doni. La sua estensione nel Nord-ovest americano è notevole. Nonostante sia conosciuto dai Kwakiutl (cfr. *Ethn. Kwa.*, p. 1394, s. v. «ebayu»: dadi (?), s. v. «lepa», p. 1435, cfr. *lep*, p. 1448, «secondo potlâc, danza»; cfr. p. 1423, s. v. «maqwacte») non sembra avere presso di loro un posto paragonabile a quello che ha presso gli Haida, i Tlingit e i Tsimshian i quali sono dei giocatori inveterati e infaticabili. Cfr. descrizioni del gioco della lippa presso gli Haida: SWANTON, *Haida* («Jesup Expedition», V, 1), pp. 58 sgg., 141 sgg. per le figure e i nomi; stesso gioco presso i Tlingit, descrizione con i nomi dei bastoncini: SWANTON, *Tlingit*, p. 443. Il *naq* tlingit ordinario, il pezzo che vince, equivale al *djil* haida.

Le storie sono piene di leggende sul gioco, di capi che hanno perduto tutto al gioco. Un capo tsimshian perdette perfino i figli e i genitori: *Tsim. Myth.*, pp. 207, 101; cfr. BOAS, *ibid.*, p. 409. Una leggenda haida racconta la storia di un gioco totale di Tsimshian contro Haida. Cfr. *Haida T. M.*, p. 322. Cfr. stessa leggenda: i giochi contro Tlingit, *ibid.*, p. 94. Si può trovare un catalogo dei temi di questo genere in BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 847 e 843. L'etichetta e la morale vogliono che il vincente lasci la libertà al perdente, alla moglie e ai figli, *Tlingit T. M.*, p. 137. Inutile sottolineare la somiglianza di questo elemento con le leggende asiatiche.

D'altronde, sono riconoscibili al riguardo innegabili influenze asiatiche. Sull'estensione dei giochi d'azzardo asiatici in America, cfr. il bel lavoro di E. B. TYLOR, *On American Lot-games, as evidence of Asiatic Intercourse*, «Bastian Festschr.», in «Suppl. Int. Arch. f. Ethn.», 1896, pp. 55 sgg.

¹⁴⁰ Davy ha esposto il tema della sfida, della rivalità. Bisogna aggiungere quello della scommessa. Cfr. per es. BOAS, *Indianische Sagen*, pp. 203-6. Scommessa di mangiata, scommessa di lotta, scommessa di salita, ecc. nelle

leggende. Cfr. *ibid.*, p. 363, per il catalogo dei temi. La scommessa è, ancora ai nostri giorni, una sopravvivenza di questi principî giuridici e morali. Essa impegna solo l'onore e la reputazione, e tuttavia fa circolare delle ricchezze.

¹⁴¹ Sui potlâc di distruzione, cfr. DAVY, *Foi jurée*, p. 224. Bisogna aggiungere le seguenti osservazioni. Dare, equivale già a distruggere, cfr. *Sec. Soc.*, p. 334. Un certo numero di rituali di donazione comporta delle distruzioni: es., il rituale del rimborso della dote o, come lo chiama il Boas, «pagamento del debito di matrimonio», comporta una cerimonia chiamata «affondare il canotto»: *Sec. Soc.*, pp. 518, 520. Ma questa cerimonia è figurata. Le visite in occasione del potlâc haida e tsimshian comportano però la distruzione reale dei canotti di coloro che arrivano. Presso i Tsimshian, li si distrugge all'arrivo, dopo avere accuratamente prestato aiuto per lo scarico di tutto ciò che contenevano, e se ne offrono di piú belli al momento della partenza: BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 338.

Sembra però che la distruzione propriamente detta costituisca una forma superiore di elargizione dei propri beni, che presso i Tsimshian e i Tlingit è chiamata «uccisione di proprietà». BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 334; SWANTON, *Tlingit*, p. 442. In realtà, si dà anche questo nome alla distribuzione di coperte: «tante coperte andarono perdute per vederlo», *Tlingit*.

Nella pratica della distruzione intervengono ancora due motivi: 1) il tema della guerra: il potlâc è una guerra. Esso è chiamato «danza di guerra» presso i Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, p. 458, cfr. p. 436. Come in una guerra ci si può impadronire delle maschere, dei nomi e dei privilegi dei proprietari uccisi, così in una guerra di proprietà si uccide la proprietà: la propria, perché gli altri non se ne impadroniscano, quella degli altri dando loro dei beni che dovranno ricambiare o non potranno ricambiare.

Il secondo tema è quello del sacrificio. Cfr. sopra. Si uccide la proprietà perché ha una vita. Cfr. oltre. Un araldo dice: «Che la nostra proprietà resti in vita per gli sforzi del nostro capo, che il nostro rame non resti spezzato». *Ethn. Kwa.*, p. 1285, I, 1. Forse si spiegano così anche i significati del termine «yaq», essere steso morto, distribuire un potlâc, cfr. *Kwa. T.*, III, p. 59, 1, 3 e indice *Ethn. Kwa.*

Ma, in linea di massima, si tratta di trasmettere, come nel sacrificio normale, delle cose distrutte agli spiriti, nella fattispecie, agli antenati del clan. Questo tema è naturalmente piú sviluppato presso i Tlingit (SWANTON, *Tlingit*, pp. 443, 462), presso i quali gli antenati non solo assistono al potlâc e traggono profitto dalla distruzione, ma traggono profitto anche dai regali che vengono dati ai loro omonimi viventi. Sembra che la distruzione per mezzo del fuoco sia

caratteristica di questo tema. Presso i Tlingit, cfr. mito molto interessante, *Tlingit T. M.*, p. 82. Haida, sacrificio nel fuoco (Skidegate) SWANTON, *Haida T. M.*, pp. 36, 28, 91. Il tema è meno evidente presso i Kwakiutl dove esiste, però, una divinità chiamata «Seduta sul fuoco», alla quale si sacrificano gli indumenti del bambino malato, per ricompensarla: *Ethn. Kwa.*, pp. 705, 706.

¹⁴² BOAS, *Sec. Soc.*, p. 353, ecc.

¹⁴³ Cfr. oltre a proposito del termine *p!Es*.

¹⁴⁴ Sembra che i termini «scambio» e «vendita» siano estranei alla lingua kwakiutl. Trovo la parola vendita nei diversi glossari di Boas solo a proposito della vendita di un oggetto di rame. Ma la messa all'asta di questo oggetto è tutt'altro che una vendita, è una specie di scommessa, di lotta di generosità. E, quanto al termine scambio, lo trovo soltanto sotto la forma *L'ay*; ma, nel testo indicato, *Kwa. T.*, III, p. 77, l. 41, esso è usato a proposito di un cambiamento di nome.

¹⁴⁵ Cfr. l'espressione «avido di cibo», *Ethn. Kwa.*, p. 1462, «desideroso di fare fortuna rapidamente», *ibid.*, p. 1394; cfr. la bella imprecazione contro i «piccoli capi»: «I meschini che deliberano; i meschini che lavorano; ... che sono vinti; ... che promettono di dare dei canotti; ... che accettano la proprietà data; ... che bramano la proprietà; ... che lavorano solo per la proprietà (il termine tradotto con *property* è “maneq”, rendere un favore, *ibid.*, p. 1403), i felloni». *Ibid.*, p. 1287, rr. 15-18, cfr. un altro discorso in cui si parla del capo che ha dato il potlâc e degli individui che accettano e non ricambiano mai: «egli ha dato loro da mangiare, li ha fatti venire... li ha messi sulla sua schiena...» (*ibid.*, p. 1293; cfr. 1291). Cfr. un'altra imprecazione contro «i meschini» (*ibid.*, p. 1381).

Non bisogna credere che una morale del genere sia contraria alla economia e corrisponda a una specie di ignavia comunistica. I Tsimshian biasimano la spilorceria e raccontano che l'eroe principale, Corvo (creatore) fu scacciato da suo padre perché era avaro: *Tsim. Myth.*, p. 61, cfr. p. 444. Lo stesso mito esiste presso i Tlingit, i quali biasimano ugualmente l'ignavia e l'accattonaggio degli ospiti e raccontano come fossero puniti Corvo e gli individui che vanno di città in città per farsi invitare: *Tlingit T. M.*, p. 260, cfr. 217.

¹⁴⁶ *Injuria*, «Mélanges Appleton»; *Magie et droit individuel*, in «Année sociologique», X, p. 28.

¹⁴⁷ Presso i Tlingit si paga per avere l'onore di danzare: *Tlingit T. M.*, p. 141. Pagamento del capo che ha composto una danza. Presso i Tsimshian: «Si fa tutto per l'onore... Al di sopra di tutto c'è la ricchezza e lo sfoggio di vanità»; BOAS, *Vth Report*, 1899, p. 19, Duncan in MAYNE, *Four Years*, p. 265, diceva già: «per

mera vanità». Del resto, un gran numero di rituali, non soltanto quello dell'ascesa, ecc., ma anche quelli che consistono per esempio nel «sollevare il rame» (Kwakiutl), *Kwa. T.*, III, p. 499, r. 26, «sollevare la lancia» (Tlingit), *Tlingit T. M.*, p. 117, «sollevare il palo del potlâc», funebre e totemico, «sollevare la trave» della casa, il vecchio albero di cuccagna, esprimono principî di questo genere. Non bisogna dimenticare che il potlâc ha per oggetto di far sapere quale sia «la famiglia piú in alto» (commenti del capo Katishan a proposito del mito del Corvo, Tlingit, *Tlingit T. M.*, p. 119, n. a).

¹⁴⁸ TREGGAR, *Maori Comparative Dictionary*, s. v. «Mana».

Sarebbe da studiare la stessa nozione di ricchezza. Dal punto di vista in cui ci troviamo, l'uomo ricco è un uomo dotato di *mana* in Polinesia, di «auctoritas» a Roma, e che, presso queste tribú americane, è un uomo «largo», *walas* (*Ethn. Kwa.*, p. 1396). Ma noi dobbiamo indicare soltanto il rapporto tra la nozione di ricchezza, quella di autorità, del diritto di comandare a quelli che ricevono regali, e il potlâc: esso è molto chiaro. Presso i Kwakiutl, per esempio, uno dei clan piú importanti è quello di Walasaka (contemporaneamente nome di una famiglia, di una danza, di una confraternita); questo nome vuol dire: «i grandi che vengono dall'alto», che fanno distribuzioni in occasione del potlâc; *walasila* non significa solo «ricchezze», ma anche «distribuzione di coperte, in occasione della messa all'asta di un oggetto di rame». Un'altra espressione metaforica consiste nel definire «pesante» l'individuo che ha dato dei potlâc: *Sec. Soc.*, pp. 558, 559. Si dice che il capo «ingoia le tribú» alle quali distribuisce i suoi averi; egli «vomita proprietà», ecc.

¹⁴⁹ Un canto tlingit dice della fratria del Corvo: «Essa fa i Lupi “valuable”», *Tlingit T. M.*, p. 398, n. 38. Il principio che gli «“omaggi” e gli “onori” da offrire e da ricambiare comprendono i doni, si presenta ben netto presso le due tribú». SWANTON, *Tlingit*, p. 451; *Haida*, p. 162, dispensa dal ricambiare certi doni.

¹⁵⁰ Cfr. oltre (*conclusione*).

L'etichetta del banchetto, del dono che si riceve degnamente, che non è sollecitato, è estremamente accentuata presso queste tribú. Indichiamo soltanto tre fatti kwakiutl, haida e tsimshian istruttivi dal nostro punto di vista: nei banchetti, i capi e i nobili mangiano poco; sono i vassalli e il volgo che mangiano molto; essi fanno gli schizzinosi: BOAS, *Kwa. Ind.*, «Jesup Expedition», V, II, pp. 427, 430; pericoli connessi al mangiare molto; *Tsim. Myth.*, pp. 59, 149, 153, ecc. (miti); essi cantano durante il banchetto, *Kwa. Ind.*, «Jesup Expedition», V, II, pp. 430, 437. Si suona la buccina «perché si dica che non moriamo di fame», *Kwa. T.*, III, p. 486. Il nobile non sollecita mai. Il

medico sciamano non chiede mai ricompensa, perché il suo «spirito» glielo vieta. *Ethn. Kwa.*, pp. 731, 742; *Haida T. M.*, pp. 238, 239. Esiste, per altro, una confraternita e una danza di «mendicità» presso i Kwakiutl.

¹⁵¹ Cfr. bibliografia sopra.

¹⁵² I potlâc tlingit e haida hanno sviluppato particolarmente tale principio. Cfr. *Tlingit*, pagine 443, 462. Cfr. discorsi in *Tlingit T. M.*, p. 373; gli spiriti fumano mentre gli invitati fumano. Cfr. p. 385, r. 9: «Noi che danziamo qui per voi, non siamo veramente noi stessi. Sono i nostri zii morti da molto tempo che stanno danzando qui». Gli invitati sono degli spiriti, dei portafortuna *gona' qadet*, *ibid.*, p. 119, n. a. In effetti, abbiamo in proposito, puramente e semplicemente, la confusione dei due principî del sacrificio e del dono; paragonabile, salvo forse l'azione sulla natura, a tutti i casi già citati (sopra). Dare ai vivi, è come dare ai morti. Una importante storia tlingit (*Tlingit T. M.*, p. 227) racconta che un individuo risuscitato sa in che modo si è fatto potlâc per lui; il tema degli spiriti, che rimproverano ai viventi di non aver dato dei potlâc, è ricorrente; i Kwakiutl hanno avuto certamente gli stessi principî. Es. discorsi, *Ethn. Kwa.*, p. 788. Presso i Tsimshian, i vivi rappresentano i morti: Tate scrive a Boas: «Le offerte appaiono soprattutto sotto la forma di regali dati ad una festa». *Tsim. Myth.*, p. 452 (leggende storiche), p. 287. Raccolta di temi, BOAS, *ibid.*, p. 846, per i raffronti con gli Haida, Tlingit e Tsimshian.

¹⁵³ Cfr. oltre alcuni esempi di valore degli oggetti di rame.

¹⁵⁴ KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 240 ci fornisce una buona descrizione di questi modi di avvicinarsi delle tribù tlingit.

¹⁵⁵ DAVY, *Foi jurée*, pp. 171 sgg., 251 sgg. La forma tsimshian non si distingue sensibilmente dalla forma haida. Forse il clan vi ha una maggiore evidenza.

¹⁵⁶ È inutile riprendere la dimostrazione di Davy a proposito del rapporto tra il potlâc e lo statuto politico, in particolare quello del genero e del figlio. È parimenti inutile commentare il valore di comunione dei banchetti e degli scambi. Es. lo scambio di canotti tra due spiriti fa sí che essi abbiano «un solo cuore», poiché l'uno è il suocero e l'altro il genero: *Sec. Soc.*, p. 387. Il testo, *Kwa. T.*, III, p. 274, aggiunge: «era come se essi avessero scambiato il loro nome». Cfr. anche *ibid.*, III, p. 23: in un mito di festa Nimkish (altra tribù Kwakiutl), il banchetto di matrimonio ha lo scopo di intronizzare la figlia nel villaggio «in cui ella sta per mangiare per la prima volta».

¹⁵⁷ Il potlâc funebre è attestato e sufficientemente studiato presso gli Haida e i Tlingit; presso i Tsimshian, esso sembra piú particolarmente legato alla fine del

lutto, all'erezione del palo totemico, e alla cremazione: *Tsim. Myth.*, pp. 534 sgg. Boas non ci segnala potlâc funebri presso i Kwakiutl, ma la descrizione di un potlâc di questo genere si trova in un mito: *Kwa. T.*, III, p. 407.

¹⁵⁸ Potlâc per conservare il proprio diritto a un blasone, SWANTON, *Haida*, p. 107. Cfr. storia di Leg.ek, *Tsim. Myth.*, p. 386. Leg.ek è il titolo del principale capo tsimshian. Cfr. anche *ibid.*, p. 364, le storie del capo Nesbalas, altro grande titolo di capo tsimshian, e il modo in cui egli si fece beffe del capo Haimas. Uno dei titoli di capi piú importanti presso i Kwakiutl (Lewikilaq) è quello di Dabend (*Kwa. T.*, III, p. 19, r. 22; cfr. *dabendgal'ala*, *Ethn. Kwa.*, p. 1406, col. 1) che, prima del potlâc ha un nome che vuol dire «incapace di arrivare alla fine» e dopo il potlâc prende il nome che significa «capace di arrivare alla fine».

¹⁵⁹ Un capo Kwakiutl dice: «Questo è il mio vanto; i nomi, le radici della mia famiglia, tutti i miei antenati sono stati... (e a questo punto rivela il suo nome che è, a un tempo, un titolo e un nome comune), donatori di maxwa» (grande potlâc): *Ethn. Kwa.*, p. 887, r. 54; cfr. p. 843, r. 70.

¹⁶⁰ Cfr. oltre (in un discorso): «Io sono coperto di proprietà. Io sono ricco di proprietà. Io enumero proprietà», *Ethn. Kwa.*, p. 1280, r. 18.

¹⁶¹ Comprare un oggetto di rame equivale a porlo «sotto il nome» dell'acquirente, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345. Un'altra metafora: il nome del donatore del potlâc «guadagna peso» per il potlâc dato, *Sec. Soc.*, p. 349; «perde peso» per il potlâc accettato, *Sec. Soc.*, p. 345. Esistono altri modi di esprimere la stessa idea, la superiorità del donatore sul donatario: quest'ultimo è in qualche modo uno schiavo finché non si sarà riscattato («il nome è cattivo» allora, dicono gli Haida, SWANTON, *Haida*, p. 70; cfr. oltre); i Tlingit dicono che «si mettono i doni sul dorso della gente che li riceve», SWANTON, *Tlingit*, p. 428. Gli Haida hanno due espressioni molto sintomatiche: «mettere in movimento», «far correre velocemente» il proprio ago (cfr. sopra l'espressione della Nuova Caledonia), e che significano, sembra, «combattere un inferiore», SWANTON, *Haida*, p. 162.

¹⁶² Cfr. la storia di Haimas, che perdette la libertà, i privilegi, maschere e altre cose, gli spiriti ausiliari, la famiglia e gli averi, *Tsim. Myth.*, pp. 361-62.

¹⁶³ *Ethn. Kwa.*, p. 805; Hunt, l'informatore kwakiutl di Boas, gli scrive: «Non so perché il capo Maxuyalidze (in realtà, "donatore di potlâc") non abbia dato mai una festa. È tutto. Egli veniva chiamato Qelsem, cioè Faccia marcia» (*ibid.*, rr. 13-15).

¹⁶⁴ Il potlâc, infatti, è una cosa pericolosa, sia nel caso che non venga dato, sia nel caso che venga ricevuto. Le persone intervenute a un potlâc mitico, ne

morirono (*Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 626; cfr. p. 667, stesso mito, Tsimshian). Cfr., per i raffronti, BOAS, *Ind. Sagen*, p. 356, n. 58. È pericoloso partecipare della sostanza di colui che dà il potlâc: per esempio, consumare a un potlâc degli spiriti, nel mondo di sotto. Leggenda kwakiutl (Awikenoq), *Ind. Sagen*, p. 239. Cfr. il bel mito del Corvo che trae dalla propria carne gli alimenti (numerosi esemplari), *Ctattoq, Ind. Sagen*, p. 76; *Nootka, ibid.*, p. 106. Raffronti in BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 694-95.

¹⁶⁵ Il potlâc, infatti, è un gioco e una prova. Per es., la prova consiste nel non farsi venire il singhiozzo durante il banchetto. «Piuttosto morire che avere il singhiozzo», si dice. BOAS, *Kwakiutl Indians*, «Jesup Expedition», vol. V, parte II, p. 428. Cfr. una formula di sfida: «Cerchiamo di farli vuotare dai nostri ospiti (i piatti)...», *Ethn. Kwa.*, p. 991, r. 43; cfr. p. 992. Sulla incertezza dei termini che significano dare del cibo, ricambiare del cibo e rivincita, cfr. glossario (*Ethn. Kwa.*, s. v. «yenesa», «yenka»: dare del cibo, ricompensare, prendersi la rivincita).

¹⁶⁶ Cfr. sopra l'equivalenza tra il potlâc e la guerra. Il coltello in cima al bastone è un simbolo del potlâc kwakiutl, *Kwa. T.*, III, p. 483. Presso i Tlingit, è la lancia alzata, *Tlingit T. M.*, p. 117. Cfr. i rituali di potlâc di compensazione presso i Tlingit. Guerra della gente di Kloo contro i Tsimshian, *Tlingit T. M.*, pp. 432-33, n. 34; danze per avere fatto schiavo qualcuno; potlâc senza danza per avere ucciso qualcuno. Cfr., rituale del dono del «rame», p. 255, n. 236.

¹⁶⁷ Sulle colpe rituali presso i Kwakiutl, cfr. BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 433, 507, ecc. L'espiazione consiste, appunto, nel dare un potlâc o, almeno, un dono.

Si tratta di un principio giuridico e rituale estremamente importante diffuso in tutte queste società. Una distribuzione di ricchezze equivale a un'ammenda, a una propiziazione nei confronti degli spiriti e a un ristabilimento della comunione con gli uomini. Padre LAMBERT, *Mœurs des sauvages néo-calédoniens*, p. 66, aveva già rilevato, presso i Canachi, il diritto dei parenti uterini di reclamare delle indennità, quando uno di loro perde del sangue nella famiglia del padre. Presso i Tsimshian, si trova una istituzione identica, Duncan in MAYNE, *Four Years*, p. 265; cfr. p. 296 (potlâc in caso di perdita di sangue del figlio). L'istituzione del *muru* maori deve essere probabilmente paragonata ad essa.

I potlâc di riscatto di prigionieri devono essere interpretati allo stesso modo. Infatti, la famiglia, che ha permesso che uno dei suoi membri fosse reso schiavo, deve dare un potlâc per riavere il prigioniero e per ristabilire «il nome». Cfr.

storia di Dzebas, *Tsim. Myth.*, p. 388. Stessa regola presso i Tlingit, KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 245; PORTER, *XIth Census*, p. 54; SWANTON, *Tlingit*, p. 449.

I potlàc di espiazione di colpe rituali kwakiutl sono numerosi. Bisogna distinguere, però, il potlàc di espiazione dei genitori di gemelli che si apprestano a lavorare, *Ethn. Kwa.*, p. 691. È dovuto un potlàc a un suocero per riconquistare una donna che ha lasciato il marito... evidentemente per colpa di lui. Cfr. vocabolario, *ibid.*, p. 1423, col. 1, in basso. Questo principio può essere utilizzato in modo simulato: quando un capo vuole avere un'occasione per dare un potlàc, rimanda la moglie presso il suocero, creando così un pretesto per nuove distribuzioni di ricchezza, BOAS, *Vth Report*, p. 42.

¹⁶⁸ Un lungo elenco di questi obblighi di dare feste dopo la pesca, la raccolta dei frutti, la caccia, l'apertura di scatole di conserve si trova nel primo volume di *Ethn. Kwa.*, pp. 757 sgg., 607 sgg. per l'etichetta, ecc.

¹⁶⁹ Cfr. sopra.

¹⁷⁰ Cfr. *Tsim. Myth.*, pp. 512, 439; cfr. p. 534, per pagamento di servizi. Kwakiutl, es. pagamento a colui che conta le coperte, *Sec. Soc.*, pp. 614, 629 (Nimkish, festa d'estate).

¹⁷¹ I Tsimshian hanno una notevole istituzione che prescrive le spartizioni tra potlàc di capi e potlàc di vassalli e tiene conto, rispettivamente, degli uni e degli altri. Sebbene i rivali si affrontino all'interno delle differenti classi feudali intersecate dai clan e dalle fratrie esistono tuttavia dei diritti che si esercitano da classe a classe, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 539.

¹⁷² Pagamenti a parenti, *Tsim. Myth.*, p. 534; cfr. DAVY, *Foi jurée*, per gli opposti sistemi, presso i Tlingit e gli Haida, delle ripartizioni di potlàc per famiglie, p. 196.

¹⁷³ Un mito haida di Masset (*Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, n. 43) racconta che un vecchio capo non dà potlàc a sufficienza; gli altri non lo invitano più, egli ne muore, i nipoti gli erigono una statua, danno una festa, dieci feste in suo nome: allora egli rinasce. In un altro mito di Masset, *ibid.*, p. 727, uno spirito si rivolge a un capo e gli dice: «Tu hai troppe proprietà, occorre fare un potlàc» (*wal* = distribuzione, cfr. il termine *walgal*, potlàc). Egli costruisce una casa e paga i costruttori. In un altro mito, *ibid.*, p. 723, r. 34, un capo dice: «Io non conserverò niente per me», cfr. oltre: «Io farò potlàc dieci volte» (*wal*).

¹⁷⁴ Sul modo in cui i clan si affrontano normalmente (Kwakiutl) BOAS, *Sec. Soc.*, p. 343; (Tsimshian), *ibid.*, *Tsim. Myth.*, p. 497. La cosa è ovvia dove esistono fratrie, cfr. SWANTON, *Haida*, p. 162; *Tlingit*, p. 424. Questo principio è esposto in modo notevole nel mito di Corvo, *Tlingit T. M.*, pp. 115 sgg.

¹⁷⁵ Naturalmente, si è dispensati dall'invitare coloro che sono in difetto, che non hanno dato feste, che non hanno nomi di feste, HUNT, in *Ethn. Kwa.*, p. 707; coloro che non hanno ricambiato il potlâc, cfr. *ibid.*, indice, s. v. «Waya» e «Wayapo Lela», p. 1395; cfr. p. 358, r. 25.

¹⁷⁶ Donde il tema costante – comune ugualmente al folklore europeo ed asiatico – del pericolo che si corre se non si invita l'orfano, il derelitto, il povero che sopraggiunge. Es. *Ind. Sagen*, pp. 301, 303; cfr. *Tsim. Myth.*, pp. 295, 292: un mendicante che è il totem, il dio totemico. Elenco di temi, BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 784 sgg.

¹⁷⁷ È degno di nota il modo in cui i Tlingit si esprimono al riguardo: gli invitati «ondeggiano», i loro «canotti errano sul mare», il palo totemico che portano con sé va alla deriva, è il potlâc, è l'invito a fermarli, *Tlingit T. M.*, p. 394, n. 22; p. 395, n. 24 (in alcuni discorsi). Titoli abbastanza comuni di capi kwakiutl sono: «colui verso il quale si rema», «il posto dove si giunge», es. *Ethn. Kwa.*, p. 187, rr. 10, 15.

¹⁷⁸ L'offesa, che consiste nel trascurare qualcuno, fa sí che i parenti si astengano per solidarietà dal recarsi al potlâc. In un mito tsimshian, gli spiriti non intervengono, finché non sia stato invitato il Grande Spirito, intervengono tutti, quando egli viene invitato, *Tsim. Myth.*, p. 277. Una storia racconta che non era stato invitato il gran capo Nesbalas; gli altri capi tsimshian non si recarono al potlâc; essi dicevano: «È un capo, non possiamo metterci in urto con lui», *ibid.*, p. 357.

¹⁷⁹ L'offesa ha conseguenze politiche. Es., potlâc dei Tlingit con gli Athabasca dell'Est, SWANTON, *Tlingit*, p. 435. Cfr. *Tlingit T. M.*, p. 117.

¹⁸⁰ *Tsim. Myth.*, pp. 170 e 171.

¹⁸¹ Boas mette in nota questa frase del testo di Tate, il suo redattore indigeno, *ibid.*, p. 171, n. a. Occorre, invece, collegare la morale del mito al mito stesso.

¹⁸² Cfr. il particolare del mito tsimshian di Negunaks, *ibid.*, pp. 287 sgg. e le note della p. 846 per gli equivalenti di questo tema.

¹⁸³ Es., l'invito alla festa del ribes nero, l'araldo dice: «Noi vi invitiamo, voi che non siete mai venuti», *Ethn. Kwa.*, p. 732.

¹⁸⁴ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

¹⁸⁵ Presso i Tlingit, gli invitati che hanno tardato due anni a venire al potlâc, al quale erano invitati, sono delle «donne», *Tlingit T. M.*, p. 119, n. a.

¹⁸⁶ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 345.

¹⁸⁷ Kwakiutl. Si è obbligati a partecipare alla festa delle foche, sebbene il grasso faccia vomitare, *Ethn. Kwa.*, p. 1046; cfr. p. 1048: «tenta di mangiare

tutto».

¹⁸⁸ È per questo che ci si rivolge talvolta con timore ai propri invitati; infatti, se respingessero l'offerta, si manifesterebbero superiori. Un capo kwakiutl dice a un capo koskimo (tribù della stessa nazione): «Non rifiutate la mia cortese offerta, altrimenti proverò vergogna, non respingete il mio cuore, ecc. Io non sono di quelli che pretendono, di quelli che danno soltanto a chi comprerà da loro (darà loro). Ecco, amici miei», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 546.

¹⁸⁹ BOAS, *Sec. Soc.*, p. 355.

¹⁹⁰ Cfr. *Ethn. Kwa.*, pp. 774 sgg., un'altra descrizione della festa degli oli e delle bacche di salal, che è di Hunt e sembra migliore; sembra anche che questo rituale venga usato nel caso in cui non si inviti e non si offra. Un rituale di festa dello stesso genere, data in segno di disprezzo per un rivale, comporta canti accompagnati da un tamburo (*ibid.*, p. 770; cfr. p. 764), come presso gli Eschimesi.

¹⁹¹ Formula haida: «Fa' la stessa cosa, dammi del buon cibo» (in un mito), *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, pp. 685, 686; (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 767, r. 39; p. 738, r. 32; p. 770, storia di PoLelasa.

¹⁹² Alcuni canti che manifestano che non si è soddisfatti sono molto precisi (Tlingit), *Tlingit T. M.*, p. 396, nn. 26, 29.

¹⁹³ Presso i Tsimshian, i capi inviano di regola un messaggero per esaminare i regali degli invitati al potl'ac, *Tsim. Myth.*, p. 184; cfr. pp. 430 e 434. Secondo un capitolaro dell'anno 803, alla corte di Carlomagno, c'era un funzionario incaricato di una ispezione del genere. Maunier mi segnala questo fatto menzionato da Dèmeunier.

¹⁹⁴ Cfr. sopra. Cfr. l'espressione latina *aere oberatus*, oberato.

¹⁹⁵ Il mito di Corvo, presso i Tlingit, racconta che costui è assente da una festa perché gli altri (la fratria opposta; Swanton traduce male; egli avrebbe dovuto dire fratria opposta al Corvo) si sono mostrati rumorosi e hanno oltrepassato la linea mediana che, nella casa delle danze, separa le due fratrie. Corvo teme che essi siano invincibili, *Tlingit T. M.*, p. 118.

¹⁹⁶ L'ineguaglianza derivante dall'accettare è descritta efficacemente in alcuni discorsi kwakiutl, *Sec. Soc.*, pp. 355, 667, r. 17, ecc. Cfr. p. 669, r. 9.

¹⁹⁷ Es., Tlingit, SWANTON, *Tlingit*, pp. 440-41.

¹⁹⁸ Presso i Tlingit, un rituale permette di farsi pagare di più e permette, d'altra parte, all'ospite di costringere un invitato ad accettare un regalo: l'invitato non soddisfatto fa l'atto di uscire; il donatore gli offre il doppio menzionando il nome di un parente morto, SWANTON, *Tlingit*, p. 442. È probabile

che questo rituale corrisponda alla prerogativa dei due contraenti di rappresentare gli spiriti dei loro antenati.

¹⁹⁹ Cfr. discorsi, *Ethn. Kwa.*, p. 1281: «I capi delle tribú non ricambiano mai... si mettono in disgrazia da se stessi, e tu ti innalzi come grande capo tra quelli che si sono messi in disgrazia».

²⁰⁰ Cfr. discorsi (racconto storico) in occasione del potlác del gran capo Legek (titolo del principe dei Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 386; agli Haida viene detto: «Sarete gli ultimi tra i capi, perché non siete capaci di gettare in mare oggetti di rame, come ha fatto il grande capo».

²⁰¹ L'ideale sarebbe di dare un potlác e che esso non venisse ricambiato. Cfr. in un discorso: «Tu desideri dare ciò che non sarà ricambiato». *Ethn. Kwa.*, p. 1282, r. 63. L'individuo che ha dato un potlác è paragonato a un albero, a una montagna: «Io sono il grande capo, il grande albero, voi siete sotto di me... il mio steccato... io vi elargisco dei beni». *Ibid.*, p. 1290, strofa 1. «Levate il palo del potlác, l'inattaccabile, il solo albero folto, la sola radice fitta». *Ibid.*, strofa 2. Gli Haida esprimono lo stesso concetto con la metafora della lancia. Le persone che accettano «vivono della sua lancia» (del capo), *Haida T.* (Masset), p. 486. Si tratta, per altro, di un tipo di miti.

²⁰² Cfr. racconto di un insulto per potlác mal ricambiato, *Tsim. Myth.*, p. 314. I Tsimshian non dimenticano mai i due oggetti di rame che sono loro dovuti dai Wutsenaluk, *ibid.*, p. 364.

²⁰³ Il «nome» rimane «spezzato» finché non venga rotto un oggetto di rame dello stesso valore di quello della sfida, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 543.

²⁰⁴ Quando un individuo discredito prende in prestito ciò che occorre per una distribuzione o redistribuzione obbligatoria, «impegna il proprio nome», e l'espressione equivalente è «egli vende uno schiavo», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 341; cfr. *Ethn. Kwa.*, pp. 1451, 1424, s. v. «kelgelgend»; cfr. p. 1420.

²⁰⁵ La futura sposa può non essere ancora nata, ma il contratto vincola già il giovane, SWANTON, *Haida*, p. 50.

²⁰⁶ Cfr. sopra. In particolare, i riti di pace presso gli Haida, i Tsimshian e i Tlingit, consistono in prestazioni e controprestazioni immediate; si tratta, in fondo, di scambi di pegni (oggetti di rame con blasone) e di ostaggi, schiavi e donne. Es. in una guerra di Tsimshian contro Haida, *Haida T. M.*, p. 395: «Poiché ci furono dall'una parte e dall'altra matrimoni di donne con uomini della tribú avversaria, causati dal timore di nuove discordie, ci fu la pace». Cfr. un potlác di compensazione in una guerra di Haida contro Tlingit, *ibid.*, p. 396.

²⁰⁷ Cfr. sopra e in particolare BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 511, 512.

²⁰⁸ (Kwakiutl): una distribuzione di beni nei due sensi, colpo su colpo, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 418; restituzione, l'anno successivo, di ammende pagate per colpe rituali, *ibid.*, p. 596; restituzione ad usura del prezzo di acquisto della donna andata a nozze, *ibid.*, pp. 365, 366, pp. 518-20, 563, p. 423, r. 1.

²⁰⁹ Sul termine *potlâc*, cfr. sopra. Sembra, per altro, che né l'idea né la nomenclatura che presuppongono l'uso di tale termine, abbiano, nelle lingue del Nord-ovest, la precisione che loro conferisce il «sabir» anglo-indiano a base di chinook.

Ad ogni modo, il *tsimshian* distingue tra *yaok*, grande *potlâc* intertribale (BOAS [Tate], *Tsim. Myth.*, p. 537; cfr. p. 511; cfr. p. 968, impropriamente traduce con *potlâc*) e gli altri *potlâc*. Gli *Haida* distinguono tra il *walgâl* e il *sitka*, SWANTON, *Haida*, pp. 35, 178, 179, p. 68 (testo di Masset), *potlâc* funebre e *potlâc* per altre cause.

In *kwakiutl*, il termine comune al *kwakiutl* e al *chinook* «poLa» (saziare) (*Kwa. T.*, III, p. 211, r. 13. *PoL* saziato, *ibid.*, III, p. 25, r. 7) non sembra indicare il *potlâc*, ma il banchetto o l'effetto del banchetto. Il termine «poLas» designa colui che dà il banchetto (*Kwa. T.*, «Jesup Expedition», serie II, t. X, p. 79, r. 14; p. 43, r. 2) nonché il posto dove ci si sazia. (Leggenda del titolo di uno dei capi *Dzawadaenoxu*). Cfr. *Ethn. Kwa.*, p. 770, r. 30. Il termine più generale in *kwakiutl* è *p!Es*, «scacciare» (il nome del rivale) (indice, *Ethn. Kwa.*, s. v.) ovvero le ceste nell'atto di vuotarle (*Kwa. T.*, III, p. 93, r. 1; p. 451, r. 4). Sembra che i grandi *potlâc* tribali e intertribali abbiano un proprio nome, *maxwa* (*Kwa. T.*, III, p. 451, r. 15); Boas fa derivare dalla radice *ma* due altri termini in modo abbastanza improbabile: uno di essi è *mawil*, la stanza di iniziazione, l'altro è il nome dell'orca (*Ethn. Kwa.*, indice, s. v.). – Tutto sommato, presso i *Kwakiutl*, esiste una quantità di termini tecnici per indicare ogni sorta di *potlâc*, nonché tutte le diverse specie di pagamenti e contropagamenti, o piuttosto di doni e controdoni: per matrimoni, per compensi a sciamani, per anticipi, per interessi di mora, insomma, per ogni specie di distribuzioni e ridistribuzioni. Es. *men(a)*, *pick up*, *Ethn. Kwa.*, p. 218: «un piccolo *potlâc* nel quale vengono gettati degli indumenti di fanciulla affinché il popolo li raccolga»; *payol*, «dare un oggetto di rame»; altro termine per «dare un canotto», *Ethn. Kwa.*, p. 1448. I termini sono numerosi, instabili e concreti, e si accavallano gli uni sugli altri come in tutte le nomenclature arcaiche.

²¹⁰ Cfr. BARBEAU, *Le potlatch*, in «Bulletin de la Société de géographie de Québec», 1911, vol. III, n. 3, p. 278, su questo significato e sulle informazioni accennate.

²¹¹ Forse anche di vendita.

²¹² La distinzione tra proprietà e provviste è molto chiara in tsimshian, *Tsim. Myth.*, p. 435. Boas dice, derivandolo certamente da Tate, il suo corrispondente: «Il possesso di ciò che viene chiamato “rich food”, ricco alimento (cfr. *ibid.*, p. 406), era essenziale per mantenere le dignità nella famiglia. Ma le provviste non erano comprese nella ricchezza. Quest’ultima si ottiene con la vendita (noi diremmo in realtà: doni scambiati) di provviste o di altre specie di beni che, dopo essere stati accumulati, vengono distribuiti in occasione del potlâc». (Cfr. sopra, Melanesia).

I Kwakiutl distinguono ugualmente tra le semplici provviste e la ricchezza-proprietà. Questi due ultimi termini sono equivalenti. Sembra che la ricchezza-proprietà abbia due nomi, *Ethn. Kwa.*, 1454. Il primo è *yàq*, o *yäq* (incertezze filologiche di Boas), cfr. indice, s. v., p. 1393 (cfr. *yàqu*, distribuire). La parola ha due derivati, *yeqala*, proprietà e *yäxulu*, talismani, beni parafernali, cfr. i termini derivati da *yä*, *ibid.*, p. 1406. L’altra parola è *dadekas*, cfr. indice di *Kwa. T.*, III, p. 519; cfr. *ibid.*, p. 473, r. 31; nel dialetto di Newetsee, *daoma*, *dedemala* (indice di *Ethn. Kwa.*, s. v.). La radice di questa parola è *dâ*, che ha significati stranamente analoghi a quelli del radicale identico *dâ*, indo-europeo: ricevere, prendere, portare in mano, maneggiare, ecc. Anche i derivati sono significativi. Uno di essi significa «prendere un pezzo di indumento di nemico per stregarlo», un altro «mettere in mano», «mettere in casa» (accostare i significati di *manus* e *familia*, cfr. oltre) (a proposito di coperte date come anticipo per un acquisto di oggetti di rame, da restituire con gli interessi); un altro ancora significa «mettere una quantità di coperte sulla pila dell’avversario, accettarle» così facendo. Un derivato della stessa radice è ancora più strano: «*dadeka*, essere gelosi gli uni degli altri», *Kwa. T.*, p. 133, r. 22; evidentemente il significato originale dev’essere: la cosa che si prende e che rende gelosi; cfr. *dadego*, combattere, senza dubbio combattere con la proprietà.

Altre parole hanno lo stesso significato, ma più preciso. Per es. «proprietà nella casa», *mamekas*, *Kwa. T.*, III, p. 169, r. 20.

²¹³ Cfr. numerosi discorsi di trasferimento, BOAS e HUNT, *Ethn. Kwa.*, pp. 706 sgg.

Non c’è quasi niente di moralmente e di materialmente prezioso (intenzionalmente non adoperiamo la parola: utile) che non sia oggetto di credenze di questo genere. Le cose morali, infatti, sono beni, proprietà, oggetto di doni e di scambi. Per esempio, come nelle civiltà più primitive, diciamo australiane, viene lasciato alla tribù alla quale è stato trasmesso, il corroboro, la

rappresentazione che le è stata insegnata, così presso i Tlingit, dopo il potlâc, alla gente che lo ha dato, si «lascia» una danza in cambio. SWANTON, *Tlingit*, p. 442. La proprietà più importante presso i Tlingit, la più inviolabile e quella che eccita la gelosia della gente, è la proprietà del nome e dell’emblema totemico, *ibid.*, p. 416, ecc.; è essa, per altro, che rende felici e ricchi.

Emblemi totemici, feste e potlâc, nomi conquistati in questi potlâc, doni che gli altri dovranno ricambiare e che sono legati ai potlâc dati, tutto questo si sussegue: es. kwakiutl in un discorso: «E ora la mia festa va da lui» (indicando il genero, *Sec. Soc.*, p. 356). In tal modo vengono dati e ricambiati i «seggi» ed anche gli «spiriti» delle società segrete (cfr. un discorso sui ranghi delle proprietà e sulla proprietà dei ranghi), *Ethn. Kwa.*, p. 472. Cfr. *ibid.* p. 708, un altro discorso: «Ecco il vostro canto d’inverno, la vostra danza d’inverno, tutti saranno proprietari di essa, della coperta d’inverno; questo è il vostro canto, questa è la vostra danza». Una sola parola indica in kwakiuth i talismani della famiglia nobile e i suoi privilegi: la parola *klezo* «blasone, privilegio», es. *Kwa. T.*, III, p. 122, r. 32.

Presso i Tshimshian, le maschere e i cappelli con blasone di danza e di parata vengono chiamati «una certa quantità di proprietà» secondo la quantità elargita in occasione del potlâc (secondo i regali fatti dalle zie materne del capo alle «donne delle tribù»): Tate in BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 541.

Inversamente, per esempio presso i Kwakiutl, è l’aspetto morale che prevale nel concepire le cose e in particolare le due cose preziose, talismani essenziali, il «donatore di morte» (*halayu*) e «l’acqua di vita» (che sono evidentemente unico cristallo di quarzo), le coperte, ecc. di cui abbiamo parlato. In uno strano detto kwakiutl, tutti questi beni parafernali sono identificati con il nonno, com’è naturale, dal momento che vengono prestati al genero perché siano resi al nipote, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 507.

²¹⁴ Il mito di Djîlaqons si trova in SWANTON, *Haida*, pp. 92, 95, 171. La versione di Masset si trova in *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, pp. 94, 98; quella di Skidegate, *Haida T. M.*, p. 458. Il suo nome figura in un certo numero di nomi di famiglia haida, appartenente alla fratria delle aquile. Cfr. SWANTON, *Haida*, pp. 282, 283, 292 e 293. In Masset, il nome della dea della fortuna è a preferenza Skîl, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 665, r. 28, p. 306; cfr. indice, p. 805. Cfr. l’uccello Skîl, Skirl (SWANTON, *Haida*, p. 120). Skîltagos, significa rame-proprietà, e il racconto favoloso del modo in cui si trovano i «rami» si ricollega a questo nome, cfr. p. 146, fig. 4. Un palo scolpito rappresenta Djîlqada, il suo rame, il suo palo e i suoi blasoni, SWANTON, *Haida*,

p. 125; cfr. tav. 3, fig. 3. Cfr. descrizioni di Newcombe, *ibid.*, p. 46. Cfr. riproduzione *ibid.*, fig. 4. Il suo feticcio deve essere riempito di cose rubate e rubato anch'esso.

Il suo titolo esatto è, *ibid.*, p. 92, «proprietà che fa rumore». Essa ha quattro nomi supplementari, *ibid.*, p. 95, e un figlio che ha il titolo di «Costole di pietra» (in realtà di rame), *ibid.*, pp. 110, 112. Chi la incontra, lei o suo figlio, oppure sua figlia è fortunato al gioco. Essa ha una pianta magica, mangiando la quale si diventa ricchi; si diventa ricchi ugualmente se si tocca un lembo della sua coperta, se si trovano delle forme da lei messe in fila, ecc., *ibid.*, pp. 29, 109.

Uno dei suoi nomi è «Proprietà che sta nella casa». Un grande numero di individui porta titoli composti con Skîl: «Che attende Skîl», «strada verso Skîl». Cfr. negli elenchi genealogici haida, E. 13, E. 14; e nella fratria del corvo, R. 14, R. 15, R. 16.

Sembra che essa sia contrapposta a «Donna pestilenza», cfr. *Haida T. M.*, p. 299.

²¹⁵ Su *djîl* haida e *näq* tlingit, cfr. sopra.

²¹⁶ Il mito esiste, completo, anche presso i Tlingit, *Tlingit T. M.*, pp. 173, 292, 368. Cfr. SWANTON, *Tlingit*, p. 460. A Sitka il nome Skîl è, certamente, Lenaxxidek. Si tratta di una donna che ha un bambino. Si ode il rumore di questo bambino che succhia il latte; si corre dietro di lui; se si è graffiati da lui e si serbano delle cicatrici, i pezzi delle croste di queste cicatrici rendono gli altri felici.

²¹⁷ Il mito tsimshian è incompleto. *Tsim. Myth.*, pp. 154, 197. Confrontare le note di BOAS, *ibid.*, pp. 746, 760. Boas non ha operato l'identificazione, ma essa è chiara. La dea tsimshian porta una «veste di ricchezza» (garment of wealth).

²¹⁸ È possibile che il mito della Qominoqa, della (donna) «ricca» abbia la stessa origine. Sembra che essa sia oggetto di un culto riservato a certi clan presso i Kwakiutl, es. *Ethn. Kwa.*, p. 862. Un eroe dei Qoexsotenoq porta il titolo di «corpo di pietra» e diventa «proprietà sul corpo», *Kwa. T.*, III, p. 187; cfr. p. 247.

²¹⁹ Cfr. per es. il mito del clan delle Orche, BOAS, *Handbook of American Languages*, I, pp. 554 a 559. L'eroe autore del clan è lui stesso membro del clan delle Orche. «Io cerco di trovare un *logwa*» (un talismano, cfr. p. 554, r. 49), egli dice a uno spirito che incontra e che ha forma umana, ma è un'orca, p. 557, r. 122. Lo spirito lo riconosce come un appartenente al proprio clan e gli dona un arpione con la punta di rame che uccide le balene (dimenticato nel testo, p. 557): le orche sono le *killer-whales*. Egli gli dà anche il suo nome (potlâc). L'eroe si

chiamerà «posto dove ci si sazia», «sentendosi sazio». La sua casa sarà la «casa dell'orca», con un'«orca dipinta sul davanti». «E orca sarà il tuo piatto nella casa (avrà la forma di un'orca) e così pure lo *halayu* (donatore di morte) e l'«acqua di vita» e il coltello con denti di quarzo per il tuo coltello da intaglio» (saranno delle orche), p. 559.

²²⁰ Una scatola miracolosa che contiene una balena e che ha dato il proprio nome a un eroe portava il titolo di «ricchezze che vengono verso la riva», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374. Cfr. «proprietà che procede verso di me», *ibid.*, pp. 247, 414. La proprietà «fa rumore», cfr. sopra. Il titolo di uno dei capi principali di Masset è «Colui la cui proprietà fa rumore», *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 684. La proprietà vive (Kwakiutl): «Che la nostra proprietà resti in vita grazie ai suoi sforzi, che il nostro rame non venga spezzato», cantano i Maamtagila, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, r. 1.

²²¹ I beni parafernali della famiglia, quelli che circolano tra gli uomini, le loro figlie o generi, e ritornano ai figli quando sono iniziati da poco o si sposano, sono contenuti di solito in una scatola, o cassa, ornata e blasonata, il cui assestamento, costruzione e uso sono del tutto caratteristici di questa civiltà del Nord-ovest americano (dagli Yurok della California fino allo stretto di Behring). In genere, questa scatola porta le immagini e gli occhi dei totem e degli spiriti di cui contiene gli attributi, i quali sono: le coperte istoriate, i talismani «di vita» e «di morte», le maschere, le maschere-cappelli, i cappelli e le corone, l'arco. Il mito confonde spesso lo spirito con questa scatola e con il suo contenuto. Es. *Tlingit T. M.*, p. 173: il *gonaqadet* che è identico alla scatola, al rame, al cappello e al dentarolo a sonaglio.

²²² È il trasferimento, la donazione di questa scatola che, dal principio, così come ad ogni nuova iniziazione o matrimonio, trasforma il *candidato* in un individuo «soprannaturale», in un iniziato, uno sciamano, un mago, un nobile, un titolare di danze e di seggi in una confraternita. Cfr. discorsi in storie di famiglie kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, pp. 965, 966; p. 1012.

²²³ La scatola miracolosa è sempre avvolta di mistero e conservata nel segreto dell'abitazione. Possono esserci scatole dentro le scatole, inserite in gran numero le une nelle altre (Haida), MASSET, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 395. Essa contiene spiriti, per esempio, la «donna sorcio» (Haida), *Haida T. M.*, p. 340; per esempio ancora, il Corvo che buca gli occhi del detentore infedele. Cfr. il catalogo degli esempi di questo tema in BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 854, 851. Uno dei miti più diffusi è quello del sole chiuso nella scatola che ondeggia (catalogo

in BOAS, *Tsim Myth.*, pp. 641, 549). È nota la estensione di questi miti nel mondo antico.

Uno degli episodi più comuni delle storie di eroi è quello della scatola piccolissima, abbastanza leggera per l'eroe, troppo pesante per tutti gli altri, nella quale c'è una balena, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 374; *Kwa. T.*, «Jesup Expedition», serie II, X, p. 171; il suo nutrimento è inesauribile, *ibid.*, p. 223. Questa scatola è animata, fluttua da sola, *Sec. Soc.*, p. 374. La scatola di Katlian apporta ricchezze, SWANTON, *Tlingit*, p. 448; cfr. p. 446. I fiori «letame del sole», «uovo di legna da ardere», «che fanno ricchi», in altre parole, i talismani che essa contiene, le ricchezze stesse, devono essere nutriti.

Una di esse contiene lo spirito, «troppo forte perché ci si possa appropriare di lui», la cui maschera uccide il portatore (*Tlingit T. M.*, p. 341).

I nomi di queste scatole sono spesso rivelatori del loro uso nel potlâc. Una grande scatola per grasso haida si chiama: la madre (MASSET, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 758). La «scatola col fondo rosso» (sole) «diffonde l'acqua» nel «mare delle Tribú» (l'acqua = le coperte che il capo distribuisce), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 551 e n. 1, p. 564.

La mitologia riguardante la scatola miracolosa è anche caratteristica delle società del Pacifico nord asiatico. Un bell'esempio di mito di questo genere potrà trovarsi in PILSUDSKI, *Material for the Study of the Aïnu Languages*, Cracovia 1913, pp. 124 e 125. L'eroe riceve la scatola da un orso e deve rispettare dei tabù; essa è piena di oggetti d'oro e d'argento, di talismani che danno la ricchezza. – Il complesso delle regole concernenti la scatola è lo stesso, per altro, in tutto il Nord Pacifico.

²²⁴ Le «cose della famiglia sono nominate individualmente» (Haida), SWANTON, *Haida*, p. 117; hanno dei nomi: le abitazioni, le porte, i piatti, i cucchiaini scolpiti, i canotti, le trappole per salmoni. Cfr. l'espressione «catena ininterrotta di proprietà», SWANTON, *Haida*, p. 15. Possediamo l'elenco delle cose che vengono nominate dai Kwakiutl, per clan, oltre ai titoli variabili dei nobili, uomini e donne, e ai loro privilegi: danze, potlâc, ecc., che costituiscono ugualmente delle proprietà. Le cose che noi chiameremmo mobili e che sono nominate, personificate nelle stesse circostanze, sono: i piatti, la casa, il cane e il canotto. Cfr. *Ethn. Kwa.*, pp. 793 sgg. Hunt ha trascurato di menzionare nell'elenco i nomi degli oggetti di rame, delle grandi conchiglie di abalone, delle porte. – I cucchiaini infilati in una corda, fermata a una specie di canotto effigiato, hanno il titolo di «linea d'ancora di cucchiaini» (cfr. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 422, in un rituale di pagamento di debiti di matrimonio). Presso i Tsimshian, hanno dei

nomi: i canotti, gli oggetti di rame, i cucchiai, i vasi di pietra, i coltelli di pietra, i piatti, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 506. Gli schiavi e i cani sono sempre beni di valore ed esseri adottati dalle famiglie.

²²⁵ Il solo animale domestico di queste tribù è il cane. Esso ha un nome diverso per clan (probabilmente nella famiglia del capo), e non può essere venduto. «Essi sono uomini, come noi», dicono i Kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1260. «Proteggono la famiglia» dalla stregoneria e dagli attacchi dei nemici. Un mito racconta che un capo koskimo e il suo cane Waned si trasformavano l'uno nell'altro e portavano lo stesso nome, *ibid.*, p. 835; cfr. sopra (Célèbes). Cfr. il fantastico mito dei quattro cani di Lewiqilaqu, *Kwa. T.*, II, pp. 18 e 20.

²²⁶ «Abalone» è il termine di «sabir» chinook che indica le grandi conchiglie di «haliotis» che servono da ornamento, pendenti da naso (BOAS, *Kwa. Ind.*, «Jesup Expedition», V, I, p. 484), orecchini (Tlingit e Haida, cfr. SWANTON, *Haida*, p. 146). Esse vengono anche disposte sulle coperte blasonate, sulle cinture, sul cappello. Es. (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, p. 1069. Presso gli Awikenoq e i Lasikoala (tribù del gruppo kwakiutl), le conchiglie di abalone sono disposte intorno a uno scudo di forma stranamente europea. BOAS, *Vth Report*, p. 43. Sembra che questo tipo di scudo sia la forma primitiva o equivalente degli scudi di rame che hanno, anch'essi, una forma stranamente medievale.

Sembra che le conchiglie di abalone abbiano avuto un tempo valore di moneta, così come lo hanno attualmente gli oggetti di rame. Un mito Çtatlolq (Salish del sud) associa i due personaggi, K'obis «rame» e Teadjas «abalone»; il figlio e la figlia si sposano e il nipote prende la «cassa di metallo» dell'orso, si impadronisce della sua maschera e del suo potlâc, *Ind. Sagen*, p. 84. Un mito awikenoq collega i nomi delle conchiglie e quelli degli oggetti di rame alle «figlie della luna», *ibid.*, pp. 218 e 219.

Queste conchiglie hanno ciascuna un proprio nome presso gli Haida, almeno quando sono di grande valore e conosciute, esattamente come in Melanesia, SWANTON, *Haida*, p. 146. Altrove, esse servono a dare un nome a individui o spiriti. Es. presso i Tsimshian, indice dei nomi propri, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 960. Cfr. presso i Kwakiutl i «nomi d'abalone», secondo i clan, *Ethn. Kwa.*, pp. 1261 a 1275, per le tribù Awikenoq, Naqoatok e Gwasela. Se ne è fatto certamente un uso internazionale. – La scatola di abalone dei Bellacoola (scatola arricchita di conchiglie) è menzionata e descritta esattamente nel mito awikenoq; inoltre essa racchiude la coperta di abalone, ed entrambe hanno lo splendore del sole. Ora, il nome del capo di cui il mito contiene la storia è Legek, BOAS, *Ind. Sagen*, pp. 218 sgg. Questo nome è il titolo del principale capo tsimshian. Se ne deduce che

il mito ha viaggiato insieme con la cosa. – In un mito haida di Masset, quello stesso «Corvo creatore», il sole che esso dà a sua moglie è una conchiglia di abalone, SWANTON, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 313, p. 227. Per i nomi di eroi mitici che portano titoli di abalone, cfr. esempi, *Kwa. T.*, III, pp. 50, 222, ecc.

Presso i Tlingit le conchiglie venivano associate ai denti di pescecane, *Tlingit T. M.*, p. 129. (Cfr. l'uso dei denti di capodoglio, sopra, Melanesia).

Tutte queste tribú hanno inoltre il culto delle collane di *dentalia* (piccole conchiglie). Cfr. in particolare KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Insomma, ritroviamo qui esattamente tutte le stesse forme della moneta, accompagnate dalle stesse credenze e utilizzate allo stesso modo che in Melanesia e, in genere, nel Pacifico.

Le conchiglie erano, per altro, oggetto di un commercio che fu praticato anche dai Russi durante l'occupazione dell'Alaska; esso si svolgeva nei due sensi, dal golfo di California allo stretto di Behring, SWANTON, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 313.

²²⁷ Le coperte sono istoriate come le scatole e spesso ne riproducono i disegni (cfr. fig., KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 200). Esse hanno sempre qualcosa di spirituale, cfr. le espressioni: (Haida) «cinture di spirito», coperte lacerate, SWANTON, *Haida*, «Jesup Expedition», V, I, p. 165; cfr. p. 174. Un certo numero di mantelli mitici sono «mantelli del mondo»: (Lilloët), mito di Qäls, BOAS, *Ind. Sagen*, pp. 19 e 20; (Bellacoola), «mantelli di sole», *Ind. Sagen*, p. 260; un mantello con pesci; (Heiltsuq), *Ind. Sagen*, p. 248; raffronto degli esemplari di questo tema, BOAS, *ibid.*, p. 359, n. 113.

Cfr. la stuoia che parla, *Haida T.*, MASSET, «Jesup Expedition», VI, pp. 430 e 432. Il culto delle coperte, delle stuoie, delle pelli adattate a coperte pare che si debba collegare con il culto delle stuoie con blasone in Polinesia.

²²⁸ Presso i Tlingit si ammette che ogni cosa parla nella casa, che gli spiriti parlano ai pali e alle travi della casa e dai pali e dalle travi, che i pali e le travi parlano, e che si intrecciano cosí dialoghi tra gli animali totemici, gli spiriti, gli uomini e le cose della casa; questo è un principio costante della religione tlingit. Es., SWANTON, *Tlingit*, pp. 458, 459. La casa ascolta e parla presso i Kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, p. 1279, r. 15.

²²⁹ La casa è concepita come una specie di mobile. (È noto che essa è rimasta tale nel diritto germanico per molto tempo). Viene trasportata e si trasporta da sé. Cfr. numerosi miti della «casa magica», edificata in un batter d'occhio, donata

da un nonno (catalogati da BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 852, 853). Cfr. esempi kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 376, e le figure e tavole, pp. 376 e 380.

²³⁰ Sono anche cose preziose, magiche e religiose: 1) le penne di aquila, spesso identificate con la pioggia, col nutrimento, col quarzo, con la «buona medicina». Es. *Tlingit T. M.*, p. 383, p. 128, ecc.; Haida (Masset), *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 292; 2) i bastoni, i pettini, *Tlingit T. M.*, p. 385. Haida, SWANTON, *Haida*, p. 38; BOAS, *Kwa. Ind.*, «Jesup Expedition», V, parte II, p. 455; 3) i braccialetti, es. tribú del Lower Fraser, BOAS, *Ind. Sagen*, p. 36; (Kwakiutl), BOAS, *Kwa. Ind.*, «Jesup Expedition», V, II, p. 454.

²³¹ Tutti questi oggetti, ivi compresi i cucchiari, i piatti e i «rami» hanno in kwakiutl il titolo generico di *logwa*, che significa talismano, cosa soprannaturale. (Cfr. le osservazioni da noi fatte, a proposito di questa parola, nel nostro lavoro sulle *Origines de la notion de monnaie* e nella nostra prefazione a HUBERT e MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*). La nozione di *logwa* è esattamente quella di *mana*. Ma, nella fattispecie e riguardo all'argomento che ci interessa, è la «virtù» di ricchezza e nutrimento che produce la ricchezza e il nutrimento. Un discorso parla del talismano, del *logwa* che è «colui che accrebbe grandemente nel passato la proprietà», *Ethn. Kwa.*, p. 1280, r. 18. Un mito racconta che un *logwa* fu «lieto di acquistare proprietà», che quattro *logwa* (cinture, ecc.) accumularono proprietà. Uno di essi si chiamava «la cosa che fa accumulare proprietà», *Kwa. T.*, III, p. 108. In realtà è la ricchezza che produce la ricchezza. Un detto haida parla anche di «proprietà che rende ricchi», a proposito delle conchiglie di abalone portate dalla ragazza pubere, SWANTON, *Haida*, p. 48.

²³² Di una maschera si dice «che ottiene nutrimento». Cfr. «E voi sarete ricchi di cibo» (mito nimkish), *Kwa. T.*, III, p. 36, r. 8. Presso i Kwakiutl, uno dei nobili più importanti porta il titolo di «Colui che invita», quello di «donatore di cibo», quello di «donatore di peluria d'aquila». Cfr. BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415.

I cesti e le scatole istoriate (per esempio, quelle che servono alla raccolta delle bacche) sono ugualmente magiche; es.: mito haida (Masset), *Huida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 404; il mito importantissimo di Qäls mescola il luccio, il salmone e l'uccello-tuono, e un cesto che uno sputo di questo uccello riempie di bacche. (Tribú del Lower Fraser River), *Ind. Sagen.*, p. 34; mito equivalente awikenoq, *Vth Report*, p. 28, un cesto porta il nome di «mai vuoto».

²³³ I piatti scolpiti vengono chiamati secondo le figure di cui sono ornati. Presso i Kwakiutl, rappresentano i «capi animali». Cfr. sopra. Uno di essi ha il titolo di «piatto che rimane pieno», BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), p. 264, r. 11. Quelli di un certo clan sono dei *logwa*; essi hanno parlato a un

antenato, Colui che invita (cfr. la penultima nota) e gli hanno detto di prenderli, *Ethn. Kwa.*, p. 809. Cfr. il mito di Kaniqilaku, *Ind. Sagen.*, p. 198; cfr. *Kwa. T.*, «Jesup Expedition», serie II, X, p. 205: come colui che trasforma abbia dato da mangiare al suocero (che lo tormentava) le bacche di un cesto magico. Esse si trasformarono in un ciuffo di spini che gli uscirono da tutto il corpo.

²³⁴ Cfr. sopra.

²³⁵ Cfr. sopra, *ibid.*

²³⁶ L'espressione è presa dalla lingua tedesca «Renommier-geld» ed è stata usata da Krickeberg. Essa rende con molta precisione l'uso di questi scudi, cioè piastre, che sono, nello stesso tempo, pezzi di moneta e soprattutto oggetti di parata portati, in occasione del potlâc, dai capi e da coloro a beneficio dei quali i capi danno il potlâc.

²³⁷ Benché se ne sia molto discusso, l'industria del rame nel Nord-ovest americano non è ancora ben conosciuta. Rivet, in un ragguardevole lavoro sulla *Orfèvrerie précolombienne*, «Journal des américanistes», 1923, l'ha intenzionalmente lasciata da parte. Sembra accertato, ad ogni modo, che quest'arte sia anteriore all'arrivo degli Europei. Le tribù del Nord, Tlingit e Tsimshian, cercavano, sfruttavano o ricevevano il rame nativo dal Copper River. Cfr. gli antichi autori e KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, p. 186. Tutte queste tribù parlano della «grande montagna di rame»: (Tlingit), *Tlingit. T. M.*, p. 160; (Haida), SWANTON, *Haida*, «Jesup Expedition», V, p. 130; (Tsimshian), *Tsim. Myth.*, p. 299.

²³⁸ Cogliamo l'occasione per correggere un errore da noi commesso nella nostra *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Abbiamo confuso il termine *Laqa*, *Laqwa* (Boas usa le due grafie) con *logwa*. Allora – e ciò può costituire una scusa – Boas scriveva spesso i due termini nello stesso modo. Ma dopo è diventato evidente che uno significa rosso, rame, e l'altro significa soltanto cosa soprannaturale, oggetto di valore, talismano, ecc. Tutti gli oggetti di rame, però, sono dei *logwa*, e ciò conferma la nostra dimostrazione. In questo caso, tuttavia, la parola è una specie di aggettivo e di sinonimo. Es. *Kwa. T.*, III, p. 108, due titoli di *logwa* che sono oggetti di rame: colui che è «felice di acquistare proprietà», «colui che fa accumulare la proprietà». Ma non tutti i *logwa* sono oggetti di rame.

²³⁹ Il rame è una cosa vivente; la miniera, la montagna dove esso giace sono magiche, piene di «piante di ricchezza», MASSET, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, pp. 681, 692. Cfr. SWANTON, *Haida*, p. 146, altro mito. Esso ha, il che è vero, un odore, *Kwa. T.*, III, p. 64, r. 8. Presso i Tsimshian, il privilegio di lavorare il

rame è oggetto di un importante ciclo di leggende: mito di Tsauda e di Gao, *Tsim. Myth.*, pp. 306 sgg. Per il catalogo dei temi equivalenti, cfr. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856. Sembra che il rame sia stato personalizzato presso i Bellacoola, *Ind. Sagen*, p. 261; cfr. BOAS, *Mythology of the Bella Coola Indians*, «Jesup Expedition», I, parte II, p. 71, in cui il mito del rame è associato a quello delle conchiglie di abalone. Il mito tsimshian di Tsauda si ricollega al mito del salmone di cui ci occuperemo subito.

²⁴⁰ In quanto rosso, il rame viene identificato: col sole, es. *Tlingit T. M.*, nn. 39, 81; col «fuoco caduto dal cielo» (nome di un oggetto di rame), BOAS, *Tsimshian Texts and Myths*, p. 467; e, in tutti questi casi, col salmone. Questa identificazione è particolarmente netta nel caso del culto dei gemelli presso i Kwakiutl, gente del salmone e del rame, *Ethn. Kwa.*, pp. 685 sgg. Sembra che la sequenza mitica sia la seguente: primavera, arrivo del salmone, sole nuovo, colore rosso, rame. L'identità rame-salmone è più caratterizzata presso le nazioni del Nord (cfr. Catalogo dei cicli equivalenti, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 856). Es. mito haida di MASSET, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, pp. 689, 691, rr. 6 sgg., n. 1; cfr. p. 692, mito n. 73. Si trova qui un equivalente esatto della leggenda dell'anello di Policrate: quella del salmone che ha inghiottito del rame, Skidegate (*Haida T. M.*, p. 82). I Tlingit hanno (e gli Haida anche) il mito dell'essere il cui nome si traduce in inglese con Mouldy-end (nome del salmone); cfr. mito di Sitka: catene di «rami» e salmoni, *Tlingit T. M.*, p. 307. Un salmone in una scatola diventa un uomo, altra versione di Wrangel, *ibid.*, n. 5. Per gli equivalenti, cfr. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857. Un oggetto di rame tsimshian porta il titolo di «rame che risale il fiume», allusione evidente al salmone, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 857.

Sarebbe utile cercare ciò che avvicina il culto del rame al culto del quarzo (cfr. sopra). Es.: mito della montagna di quarzo, *Kwa. T.*, «Jesup Expedition», serie II, X, p. 111.

Allo stesso modo, almeno presso i Tlingit, il culto della giada deve essere accostato a quello del rame: una giada-salmone parla, *Tlingit T. M.*, p. 5. Una pietra di giada parla e dà dei nomi, Sitka, *Tlingit T. M.*, p. 416. Bisogna ricordare, infine, il culto delle conchiglie e le sue connessioni con quello del rame.

²⁴¹ Abbiamo visto che la famiglia di Tsauda presso i Tsimshian sembra essere quella dei fonditori o dei detentori dei segreti del rame. Sembra che il mito (kwakiutl) della famiglia principesca Dzawadaenoqu sia dello stesso genere. Esso associa: Laqwagila, il fabbricatore di rame, con Qomqomgila, «il Ricco», e

Qomoqoa, «la Ricca», che fa oggetti di rame, *Kwa. T.*, III, p. 50; e lega il tutto con un uccello bianco (sole), figlio dell'uccello – tuono, che sa di rame, che si trasforma in donna, la quale partorisce due gemelli che sanno di rame, *Kwa. T.*, III, pp. 61-67.

²⁴² Ogni oggetto di rame ha il proprio nome. «I grandi rami che hanno nomi», dicono i discorsi kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 348, 349, 350. Lista dei nomi di oggetti di rame, sfortunatamente priva della indicazione del clan, che ne è il proprietario in perpetuo, *ibid.*, p. 344. Siamo sufficientemente informati sui nomi dei grandi oggetti di rame kwakiutl. Essi indicano i culti e le credenze loro connessi. Uno porta il titolo di «Luna» (tribú dei Nisqa), *Ethn. Kwa.*, p. 856. Altri portano il nome dello spirito che incarnano e che li ha donati. Es. la Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, p. 1421; essi ne riproducono l'immagine. Altri ancora portano il nome degli spiriti fondatori dei totem: un oggetto di rame si chiama «faccia di castoro», *Ethn. Kwa.*, p. 1427; un altro «leone di mare», *ibid.*, p. 894. Altri nomi fanno semplicemente allusione alla forma «rame a T», o «lunga parte superiore», *ibid.*, p. 862. Altri oggetti di rame si chiamano semplicemente «Grande rame», *ibid.*, p. 1289, «Rame sonante», *ibid.*, p. 962 (che è anche il nome di un capo). Altri nomi fanno allusione al potlâc che incarnano e di cui concentrano il valore. Il nome del rame Maxtoselem è «colui del quale gli altri si vergognano». Cfr. *Kwa. T.*, III, p. 452, n. 1: «essi si vergognano dei loro debiti» (debiti: *gagim*). Altro nome, «causa-contesa», *Ethn. Kwa.*, pp. 893, 1026, ecc.

Sui nomi degli oggetti di rame Tlingit, cfr. SWANTON, *Tlingit*, pp. 421, 405. La maggior parte di questi nomi sono totemici. Circa i nomi degli oggetti di rame haida e tsimshian, conosciamo solo quelli che si identificano con i nomi dei capi, proprietari degli oggetti.

²⁴³ Presso i Tlingit, il valore degli oggetti di rame variava secondo la loro altezza e veniva calcolato in numero di schiavi, *Tlingit T. M.*, pp. 337, 260, p. 131 (Sitka e Skidegate, ecc. Tsimshian), Tate, in BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 540; cfr. *ibid.*, p. 436. Principio equivalente: (Haida), SWANTON, *Haida*, p. 146.

Boas ha ben studiato il modo in cui ogni rame aumenta di valore con la serie dei potlâc; per esempio: il valore del rame Lesaxalayo era verso il 1906-910: 9000 coperte di lana, valore 4 dollari ciascuna, 50 canotti, 6000 coperte con bottoni, 260 braccialetti d'argento, 60 braccialetti d'oro, 70 buccole d'oro, 40 macchine da cucire, 25 fonografi, 50 maschere, e l'araldo dice: «Per il principe Laqwagila, io darò tutte queste povere cose», *Ethn. Kwa.*, p. 1352; cfr. *ibid.*, r. 28, in cui il rame è paragonato a un «corpo di balena».

²⁴⁴ Sul principio della distruzione, cfr. sopra. Sembra, tuttavia, che la

distruzione degli oggetti di rame abbia un carattere particolare. Presso i Kwakiutl, essa viene fatta pezzo per pezzo; ad ogni potlâc si rompe un nuovo pezzo. Ed è un onore tentare di riconquistare, nel corso di altri potlâc, ciascuno dei pezzi e di ribadirli insieme di nuovo quando sono al completo. Un oggetto di rame di questo genere aumenta il valore, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 334.

Comunque, spenderli, romperli equivale a ucciderli, *Ethn. Kwa.*, p. 1285, rr. 8 e 9. L'espressione generale è «gettarli in mare»; essa è comune anche ai Tlingit, *Tlingit T. M.*, p. 63; p. 399, canto n. 43. Se gli oggetti di rame non annegano, non si arenano, non muoiono, ciò dipende dal fatto che sono falsi, sono di legno, stanno a galla. (Storia di un potlâc di Tsimshian contro Haida, *Tsim. Myth.*, p. 369). Quando sono rotti, si dice che sono «morti sulla spiaggia» (Kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, p. 564 e n. 5.

²⁴⁵ Sembra che presso i Kwakiutl ci fossero due specie di oggetti di rame: i piú importanti, che non escono dalla famiglia, che si possono solo rompere per poi rifonderli, e gli altri che circolano intatti, di minor valore e che sembrano servire da satelliti ai primi. Es. BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 564, 579. Presso i Kwakiutl, il possesso di questi ultimi corrisponde senza dubbio a quello dei titoli nobiliari e dei ranghi di secondo ordine, con i quali essi si spostano da capo a capo, da famiglia a famiglia, tra le generazioni e i sessi. Sembra che i titoli piú importanti e gli oggetti di rame piú grandi restino fissi all'interno dei clan e delle tribú. Sarebbe difficile, d'altra parte, che fosse diversamente.

²⁴⁶ Un mito haida del potlâc del capo Hayas riferisce che un rame cantava: «questa cosa molto cattiva. Ferma Gomsíwa (nome di una città e di un eroe); intorno al piccolo “rame”, ci sono molti “rami”». *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 760. Si tratta di un «piccolo oggetto di rame» che diventa «grande» da se stesso e intorno al quale se ne raggruppano altri. Cfr. sopra il «rame-salmone».

²⁴⁷ In un canto di bambino, *Ethn. Kwa.*, p. 1312, rr. 3, 13, «gli oggetti di rame dai grandi nomi dei capi delle tribú si riuniranno intorno a lui». Si ritiene che gli oggetti di rame «cadano da se stessi nella casa del capo» (nome di un capo haida, SWANTON, *Haida*, p. 274, E). Essi si «incontrano nella casa», sono delle «cose piatte che vi si ricongiungono», *Ethn. Kwa.*, p. 701.

²⁴⁸ Cfr. il mito di «Apportatore di oggetti di rame» nel mito di «Colui che invita» (Qoexsot'énox), *Kwa. T.*, III, p. 248, rr. 25, 26. Lo stesso rame viene chiamato «apportatore di proprietà», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 415. Il canto segreto del nobile che porta il titolo di «Colui che invita» è:

«Il mio nome sarà “proprietà che si dirige verso di me” a causa del mio “apportatore” di proprietà».

«Gli oggetti di rame si dirigono verso di me a causa dell'”apportatore” di oggetti di rame».

Il testo kwakiutl dice esattamente «L'aqwagila», l'«artefice di oggetti di rame», e non semplicemente «l'apportatore».

²⁴⁹ Es. in un discorso di potlâc tlingit, *Tlingit T. M.*, p. 379; (Tsimshian) il rame è uno «scudo», *Tsim. Myth.*, p. 385.

²⁵⁰ In un discorso a proposito di donazioni di oggetti di rame in onore di un figlio iniziato da poco, «gli oggetti donati sono una “armatura”, una “armatura di proprietà”», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 557. (Allusione agli oggetti di rame appesi intorno al collo). Il titolo del giovane è, per altro, Yaqois «portatore di proprietà».

²⁵¹ Un rituale importante, al tempo della clausura delle principesse puberi kwakiutl, manifesta chiaramente queste credenze: esse portano rami e conchiglie di abalone e, in quel momento, assumono esse stesse il titolo di «rami», di «cose piatte e divine che si incontrano nella casa». Viene detto allora che «esse e i loro mariti avranno facilmente oggetti di rame», *Ethn. Kwa.*, p. 701. «Rami nella casa» è il titolo della sorella di un eroe awikenoq, *Kwa. T.*, III, p. 430. Un canto di fanciulla nobile kwakiutl che prevede una specie di *svayamvara*, una scelta dello sposo al modo indiano, appartiene forse allo stesso rituale e si esprime così: «Sono seduta su cose di rame. Mia madre mi tesse una cintura per quando avrò “piatti della casa”», ecc. *Ethn. Kwa.*, p. 1314.

²⁵² Gli oggetti di rame sono spesso identici agli spiriti. È il tema molto conosciuto dello scudo e del blasone araldico animato. Identità del rame e della «Dzonoqoa» e della «Qominoqa», *Ethn. Kwa.*, pp. 1421, 860. Certi oggetti di rame sono animali totemici, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 460. In altri casi, essi non sono che attributi di certi animali mitici. «Il daino di mare» e i suoi «palchi di rame» hanno un ruolo nelle feste d'estate kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 630, 631; cfr. p. 729: «grandezza sul suo corpo» (letteralmente, «ricchezza sul suo corpo»). I Tsimshian considerano gli oggetti di rame come «capelli di spiriti», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 326; come «escrementi di spiriti» (catalogo di temi, BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 837); unghie della donna-lontra-di-terra, *ibid.*, p. 563. Gli oggetti di rame sono usati dagli spiriti in un potlâc che questi danno tra loro, *Tsim. Myth.*, p. 285; *Tlingit T. M.*, p. 51. Essi «piacciono agli spiriti». Per dei raffronti, cfr. BOAS, *Tsim. Myth.*, p. 846.

²⁵³ Canto di Neqapenkem (Faccia di dieci cubiti): «Io sono dei pezzi di rame, i capi delle tribú sono oggetti di rame rotti», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 482; cfr. p. 667 per il testo e la traduzione letterale.

²⁵⁴ Il rame Dandalayu «brontola nella sua casa» affinché sia dato, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 622 (discorso). Il rame Maxtoslem «si lamentava perché non lo rompevano». Le coperte con cui esso viene pagato «lo tengono caldo», BOAS, *Sec. Soc.*, p. 572. Ci si ricorda che porta il titolo «Colui che gli altri oggetti di rame si vergognano di guardare». Un altro rame partecipa al potlâc e «si vergogna», *Ethn. Kwa.*, p. 882, r. 32.

Un rame haida (Masset), *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 689, proprietà del capo «Colui la cui proprietà fa rumore», canta dopo essere stato rotto: «Io marcirò qui, io ho trascinato molta gente» (nella morte a causa dei potlâc).

²⁵⁵ I due rituali del donatore o donatario sepolti sotto le pile di coperte o che camminano su di esse sono equivalenti: nell'un caso si è al di sopra, nell'altro al di sotto della propria ricchezza.

²⁵⁶ *Osservazione generale.* Sappiamo a sufficienza come e perché, nel corso di quali cerimonie, elargizioni e distruzioni vengano trasmessi i beni nel Nord-ovest americano. Tuttavia, siamo ancora male informati sulle forme che assume l'atto stesso del trasferimento delle cose e, in particolare, di quelle di rame. Tale questione dovrebbe essere oggetto di una indagine. Quel poco che conosciamo è estremamente interessante e indica certamente il legame tra la proprietà e i proprietari. Non solo ciò che corrisponde alla cessione di un oggetto di rame viene chiamato «porre il rame all'ombra del nome» di un tale e il suo acquisto «dà peso» al nuovo proprietario presso i Kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, p. 349; non solo, presso gli Haida, per dimostrare che si acquista un terreno, si solleva un rame, *Haida T. M.*, p. 86; ma inoltre, presso di loro, ci si serve degli oggetti di rame per percuotere, come in diritto romano, gli individui cui vengono dati: rituale attestato in un racconto (Skidegate), *ibid.*, p. 432. In questo caso, le cose toccate dal rame gli vengono annesse, sono uccise da lui; questo è, per altro, un rituale di «pace» e di «dono».

I Kwakiutl hanno, almeno in un mito (BOAS, *Sec. Soc.*, pp. 383 e 385; cfr. p. 677, r. 10), conservato il ricordo di un rito di trasferimento che si ritrova presso gli Eschimesi: l'eroe morde tutto ciò che dà. Un mito haida descrive come *Dama Topo* «leccasse» tutto ciò che dava, *Haida T.*, «Jesup Expedition», VI, p. 191.

²⁵⁷ In un rito di matrimonio (rompere il canotto simbolico) si canta:

«Sto per andare a rompere in pezzi il monte Stevens. Ne farò pietre per il mio fuoco (cocci).

«Sto per andare a rompere il monte Qatsai. Ne farò pietre per il mio fuoco.

«Ricchezza sta rotolando verso di lui, dalla parte dei grandi capi.

«Ricchezza sta rotolando verso di lui da tutti i lati.

«Tutti i grandi capi si faranno proteggere da lui».

²⁵⁸ Essi sono, d'altra parte, normalmente, almeno presso i Kwakiutl, identici. Certi nobili vengono identificati coi loro potlâc. Il titolo principale del capo più importante è anche semplicemente Maxwa, che vuol dire «grande potlâc», *Ethn. Kwa.*, pp. 972, 976, 805. Cfr. nello stesso clan i nomi «donatori di potlâc», ecc. In un'altra tribù della stessa nazione, presso i Dzawadeenoxu, uno dei titoli principali è quello di *Polas*. Cfr. sopra; *Kwa. T.*, III, p. 43, per la sua genealogia. Il capo principale degli Heiltsuq è in relazione con lo spirito «Qominoqa», «la Ricca», e ha il nome di «creatore di ricchezze», *ibid.*, pp. 427, 424. I principi Qaqtsenoqu hanno «nomi d'estate», cioè nomi di clan che designano esclusivamente «proprietà», nomi in *yaq*: «proprietà sul corpo», «grande proprietà», «che ha proprietà», «posto di proprietà», *Kwa. T.*, III, p. 191; cfr. p. 187; r. 14. Un'altra tribù kwakiutl, quella dei Naqoatoq, dà per titolo al suo capo «Maxwa» e «Yaxlem», «potlâc», «proprietà»; questo nome figura nel mito di «Corpo di pietra». (Cfr. Costole di pietra, figlio di Signora Fortuna, Haida). Lo spirito gli dice: «Il tuo nome sarà "proprietà", Yaxlem». *Kwa. T.*, III, p. 215, r. 39.

Del pari, presso gli Haida, un capo porta il nome: «Colui che non si può comprare» (il rame che il rivale non può comprare), SWANTON, *Haida*, p. 294, XVI, I. Lo stesso capo porta anche il titolo «Tutti mescolati», cioè «assemblea di potlâc», *ibid.*, n. 4. Cfr. sopra i titoli «Proprietà nella casa».

Capitolo terzo

Sopravvivenza di questi principî nel diritto antico e nell'economia antica

Tutti i fatti precedenti sono stati raggruppati nel campo dell'etnografia. Inoltre, essi sono localizzati nelle società che popolano i bordi del Pacifico¹. Si fa ricorso, ordinariamente, a questo genere di fatti a titolo di curiosità o, a rigore, di raffronto, per valutare quanto le nostre società si allontanino o si avvicinino ai tipi di istituzioni cosiddette «primitive».

Essi hanno, tuttavia, un valore sociologico generale, perché ci consentono di comprendere un momento dell'evoluzione sociale. Ma c'è di più. Essi hanno anche una importanza effettiva per ciò che riguarda la storia sociale. Istituzioni di questo tipo hanno realmente costituito il punto di transizione verso le nostre stesse forme giuridiche ed economiche. Esse possono servire a spiegare storicamente le nostre stesse società. La morale e la pratica degli scambi, in uso presso le società che hanno preceduto immediatamente le nostre, conservano ancora tracce, più o meno importanti, di tutti i principî che abbiamo appena analizzato. Noi crediamo di potere dimostrare, in effetti, che i nostri sistemi giuridici ed economici si sono svincolati da istituzioni simili alle precedenti².

Noi viviamo in società che distinguono nettamente (l'opposizione viene ora criticata dagli stessi giuristi) i diritti reali dai diritti personali, le persone dalle cose. Questa separazione è fondamentale: essa costituisce la condizione stessa di una parte del nostro sistema di proprietà, di alienazione e di scambio. Ora, questa distinzione è estranea al diritto che abbiamo esaminato. Del pari, le nostre civiltà, dal tempo delle civiltà semitica, greca e romana, operano una netta

distinzione tra l'obbligazione e la prestazione non gratuita, da una parte, e il dono, dall'altra. Ma queste distinzioni non sono abbastanza recenti nei sistemi giuridici delle grandi civiltà? Queste ultime non sono passate attraverso una fase anteriore, in cui non esisteva una tale mentalità fredda e calcolatrice? Non hanno praticato anch'esse l'uso di scambiarsi dei doni, in cui si fondono persone e cose? L'analisi di alcuni tratti dei diritti indo-europei ci consentirà tra breve di dimostrare che hanno attraversato anch'essi una vicenda del genere. A Roma, troveremo solo delle tracce. In India e in Germania, vedremo invece funzionare questi stessi sistemi giuridici, ancora vigorosi, in un'epoca relativamente recente.

1. *Diritto personale e diritto reale (diritto romano molto antico).*

Un accostamento tra i diritti arcaici e il diritto romano antecedente all'epoca, relativamente molto tarda, in cui entra realmente nella storia³, e il diritto germanico all'epoca in cui anch'esso compie tale ingresso⁴, illumina questi due sistemi giuridici. In particolare, consente di proporre di nuovo una delle questioni più controverse della storia del diritto, la teoria del *nexum*⁵.

In un lavoro che ha più che illuminato la materia⁶, Huvelin ha accostato il *nexum* al *wadium* germanico e, in generale, ai «pegni supplementari» (Togo, Caucaso, ecc.) dati in occasione di un contratto; poi egli ha accostato questi ultimi alla magia simpatica e al potere che conferisce all'altra parte ogni cosa che sia stata in contatto con il contraente. Ma quest'ultima spiegazione ha valore per una parte soltanto dei fatti. La sanzione magica è solo possibile ed essa stessa non è che la conseguenza della natura e del carattere spirituale della cosa data. Il pegno supplementare e in particolare il *wadium* germanico⁷ sono più che scambi di pegni, ed anche più che pegni di vita, destinati a stabilire un potere magico possibile. La cosa data in pegno è ordinariamente senza valore: per esempio i bastoni scambiati, la *stips* nella stipulazione del diritto romano⁸ e la *festuca notata* nella

stipulazione germanica; anche le *arre*⁹, di origine semitica, sono più che degli anticipi. Sono cose, animate esse stesse. Soprattutto, sono residui degli antichi doni obbligatori, reciprocamente dovuti e da cui i contraenti sono vincolati. A tale titolo, gli scambi supplementari esprimono con una finzione il va e vieni delle anime e delle cose confuse tra loro¹⁰. Il *nexum*, il vincolo giuridico deriva tanto dalle cose quanto dagli uomini.

Lo stesso formalismo attesta l'importanza delle cose. Nel diritto romano quiritario, la consegna dei beni – e i beni essenziali erano gli schiavi e il bestiame, più tardi i beni immobili – non aveva niente di comune, di profano, di semplice. La consegna è sempre solenne e reciproca¹¹ e si fa ancora in gruppo: i cinque testimoni, amici per lo meno, più il «pesatore», ed è mescolata con ogni sorta di considerazioni estranee alle nostre concezioni puramente giuridiche e puramente economiche moderne. Il *nexum* che essa stabilisce è, dunque, ancora pieno, come ha ben visto Huvelin, di rappresentazioni religiose, che egli ha esagerato nel considerare esclusivamente magiche.

Certo, il contratto più antico del diritto romano, il *nexum*, è già staccato dallo sfondo dei contratti collettivi, nonché dal sistema degli antichi doni che impegnano. La preistoria del sistema romano delle obbligazioni non potrà forse mai essere scritta con certezza. Tuttavia crediamo di potere indicare la direzione per una ricerca.

Esiste certamente un vincolo nelle cose, *oltre* ai vincoli magici e religiosi, quello derivante dalle parole e dai gesti del formalismo giuridico.

Questo vincolo è ancora indicato da alcuni vecchissimi termini del diritto dei Latini e dei popoli italici. L'etimologia di un certo numero di questi termini sembra inclinare in tal senso. Accenniamo a ciò che segue in via di ipotesi.

In origine, certamente, le cose stesse possedevano una personalità e

una virtù proprie.

Le cose non sono quegli esseri inerti che il diritto di Giustiniano e i nostri sistemi giuridici intendono. Innanzitutto, fanno parte della famiglia: la *familia* romana comprende le *res*, oltre alle persone. Se ne ha la definizione ancora nel *Digesto*¹², ed è molto importante che, più si risale nell'antichità, più il significato della parola *familia* denoti le *res* che ne fanno parte, fino a designare anche i viveri e i mezzi di sussistenza della famiglia¹³. La migliore etimologia della parola *familia* è indubbiamente quella che la accosta¹⁴ al sanscrito *dhaman*, casa.

Inoltre, le cose erano di due specie. Si distingueva tra la *familia* e la *pecunia*, tra le cose della casa (schiavi, cavalli, muli, asini) e il bestiame che vive nei campi, lontano dalle stalle¹⁵. E si distingueva anche tra le *res Mancipi* e le *res nec Mancipi*, secondo le forme della vendita¹⁶. Per ciò che riguarda le prime, che costituiscono le cose preziose, ivi compresi gli immobili ed anche i fanciulli, non ci può essere alienazione se non seguendo le formule della *Mancipatio*¹⁷, del prendere (*capere*) in mano (*manu*). Si discute molto per stabilire se la distinzione tra *familia* e *pecunia* coincidesse con la distinzione tra *res Mancipi* e *res nec Mancipi*. Per noi tale coincidenza – in origine – è fuori di dubbio. Le cose che sfuggono alla *Mancipatio* sono esattamente il bestiame minuto dei campi e la *pecunia*, il denaro, di cui l'idea, il nome e la forma derivavano dal bestiame. Si direbbe che i *veteres* romani facessero la stessa distinzione che abbiamo appena constatato presso i Tsimshian e i Kwakiutl, tra i beni permanenti ed essenziali della «casa» (come si dice ancora in Italia e da noi) e le cose che passano: i viveri, il bestiame delle lontane praterie, i metalli, il denaro, di cui, insomma, anche i figli non emancipati potevano fare commercio.

La *res*, poi, non doveva essere, in origine, la cosa brutta e soltanto tangibile, l'oggetto semplice e passivo di transazione che è poi diventato. Sembra che la migliore etimologia sia quella che pone a raffronto il termine sanscrito *rah*, *ratih*¹⁸ con dono, regalo, cosa

gradita. La *res* doveva essere, prima di tutto, ciò che arreca piacere a qualche altro¹⁹. D'altra parte, la cosa è sempre contrassegnata con il sigillo, il segno di proprietà della famiglia. Si comprende, quindi, come la consegna solenne²⁰, *mancipatio*, delle *res Mancipi* crei un vincolo giuridico. Infatti, nelle mani dell'*accipiens* essa resta ancora, in parte, per un momento, della «famiglia» del primo proprietario; essa resta vincolata a quest'ultimo e vincola l'attuale possessore fino a che egli non venga liberato dall'esecuzione del contratto, cioè dalla consegna della cosa in cambio, del prezzo o del servizio che vincolerà, a sua volta, il primo contraente.

Nota.

La nozione della forza inerente alla cosa non ha mai, d'altra parte, abbandonato il diritto romano su due punti: il furto, *furtum* e i contratti *re*.

Per ciò che concerne il furto²¹, le azioni e le obbligazioni cui dà origine sono dovute nettamente alla potenza della cosa. Essa possiede in se stessa²² una *aeterna auctoritas*, che si fa sentire quando viene rubata e per sempre. Sotto tale rapporto, la *res* romana non differisce dalla proprietà indiana o haida²³.

I contratti *re* formano quattro dei più importanti contratti giuridici: mutuo, deposito, pegno e comodato. Anche un certo numero di contratti innominati – in particolare quelli che secondo noi sono stati, insieme con la vendita, all'origine del contratto stesso – il dono e lo scambio²⁴ sono detti ugualmente *re*. Ma ciò era fatale. Infatti, anche nei sistemi giuridici attuali, così come nel diritto romano, è impossibile uscire qui²⁵ dalle norme giuridiche più antiche; occorre che ci sia una cosa o un servizio, perché ci sia dono e occorre che la cosa o il servizio creino un obbligo. È evidente, per esempio, che la revocabilità della donazione per ingratitudine, che è di diritto romano recente²⁶, ma che è costante nei nostri sistemi giuridici, è un istituto di diritto normale, naturale si può dire.

Ma questi fatti sono parziali e valgono solo per determinati contratti. La nostra tesi è più generale. Noi crediamo che non sia mai

esistito, nelle epoche molto antiche del diritto romano, un solo momento in cui l'atto della *traditio* di una *res* non sia stato – anche più delle parole e degli scritti – uno dei momenti essenziali. Il diritto romano, per altro, ha lungamente esitato su questo problema²⁷. Se, da un lato, esso proclama che la solennità degli scambi, e almeno del contratto, è necessaria come prescrivono i diritti arcaici da noi descritti, se affermava *nunquam nuda traditio transfert dominium*²⁸, proclamava ugualmente, ancora in un'epoca così tarda come quella di Diocleziano²⁹ (298 d. C.): «Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur». La *res*, prestazione o cosa, è un elemento essenziale del contratto.

Del resto, tutte queste questioni molto dibattute sono problemi di terminologia e di concetti e, data la povertà delle fonti antiche, è pressoché impossibile risolverli.

Noi siamo abbastanza sicuri fino a questo punto del fatto nostro. Tuttavia è consentito, forse, andare ancora oltre e indicare ai giuristi e ai linguisti una strada, forse spaziosa, lungo la quale sia possibile avviare una ricerca e al cui termine sia possibile immaginare tutto un sistema giuridico già dissolto al tempo delle Dodici Tavole e, probabilmente, molto prima. Altri termini giuridici oltre a *familia*, *res* si prestano ad uno studio approfondito. Stiamo per abbozzare una serie di ipotesi, ciascuna delle quali, forse, non è importante, ma il cui insieme non cessa, per questo, di costituire un corpo abbastanza ponderoso.

Quasi tutti i termini del contratto e dell'obbligazione e un certo numero di forme di tali contratti sembrano collegarsi al sistema di vincoli spirituali creati dal fatto rozzo della *traditio*.

Il contraente è *reus*³⁰; è, prima di tutto, l'uomo che ha ricevuto la *res* altrui, e diventa a tale titolo il suo *reus*, cioè l'individuo che è a lui vincolato dalla cosa stessa, vale a dire dal suo spirito³¹. L'etimologia è già stata proposta. Essa è stata spesso eliminata in quanto priva di significato; al contrario, ne ha uno molto chiaro. Infatti, come fa rilevare Hirn³², *reus* è originariamente un genitivo in *os* di *res* e sostituisce *rei-jos*. È l'uomo ad essere posseduto dalla cosa. È vero che Hirn e Walde, che lo riprende³³, traducono qui *res* con «processo»

e *rei-jos* con «implicato nel processo»³⁴. Ma tale traduzione è arbitraria, perché suppone che il termine *res* sia prima di tutto un termine procedurale. Al contrario, se si accetta la nostra derivazione semantica, essendo ogni *res* e ogni *traditio* di *res* oggetto di un «affare», di un «processo» pubblico, si comprende come il significato di «implicato in un processo» sia un significato secondario. A maggior ragione il significato di colpevole dato al termine *reus* è ancora più derivato, per cui noi tratteremmo di nuovo la genealogia dei significati in modo direttamente opposto a quello che viene seguito d'ordinario. Noi diremmo: 1) l'individuo posseduto dalla cosa; 2) l'individuo implicato nell'affare causato dalla *traditio* della cosa; 3) infine, il colpevole e il responsabile³⁵. Da questo punto di vista, tutte le teorie del «quasi-delitto», origine del contratto, del *nexum* e dell'*actio*, appaiono un po' più chiare. Il solo fatto di avere la cosa pone l'*accipiens* in uno stato incerto di quasi colpevolezza (*damnatus*, *nexus*, *aere obaeratus*), di inferiorità spirituale, di disparità morale (*magister*, *minister*)³⁶ di fronte al tradente (*tradens*).

Collegiamo ugualmente a questo sistema di idee un certo numero di tratti molto antichi della forma ancora praticata, se non compresa, della *mancipatio*³⁷, della compravendita, che diventerà la *emptio venditio*³⁸, nel diritto romano antichissimo. In primo luogo, facciamo attenzione al fatto che essa comporta sempre una *traditio*³⁹. Il primo detentore, *tradens*, rende palese la sua proprietà, si distacca solennemente dalla cosa, la consegna e così compra l'*accipiens*. In secondo luogo, a questa operazione, corrisponde la *mancipatio* propriamente detta. Colui che riceve la cosa, la prende nella sua *manus*, e non solo la riconosce come accettata, ma riconosce se stesso venduto fino al pagamento. Si ha l'abitudine, seguendo la saggezza dei Romani, di considerare solo una *mancipatio* e di ritenerla solo come una presa di possesso; ci sono, invece, numerose prese di possesso simmetriche, di cose e di persone, nella stessa operazione⁴⁰.

Si discute d'altra parte, e molto lungamente, per sapere se la *emptio venditio*⁴¹ corrisponda a due atti distinti oppure a uno solo. È chiaro che noi offriamo un'altra ragione per sostenere che bisogna contare due atti, nonostante che essi possano susseguirsi quasi immediatamente nella vendita per contanti. Come nei diritti più

primitivi c'è prima il dono e poi il dono ricambiato, così, nel diritto romano antico, c'è prima la messa in vendita e poi il pagamento. Poste così le cose, è facile comprendere tutto il sistema ed anche la stipulazione⁴².

Infatti, sarebbe quasi sufficiente prestare attenzione alle formule solenni di cui ci si è serviti: quella della *mancipatio*, riguardante la verghetta di bronzo, e quella della accettazione dell'oro dello schiavo che si riscatta⁴³ (l'oro «deve essere puro, probò, profano, suo», *puri, probi, profani, sui*); esse sono identiche. Inoltre, sono entrambe echi di formule della più antica *emptio*, quella del bestiame e dello schiavo, che ci è stata conservata sotto la sua forma del *jus civile*⁴⁴. Il secondo detentore accetta la cosa solo se è esente da vizi e soprattutto da vizi magici; e l'accetta perché può dare in cambio o in compenso, consegnare il prezzo. Da notare le espressioni: *reddid pretium, reddere*, ecc., dove appare ancora il radicale *dare*⁴⁵.

Festo, d'altra parte, ci ha conservato chiaramente il significato del termine *emere* (acquistare) nonché della forma giuridica che esso esprime. Egli dice ancora: «abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere» (s. v. «abemito») e ritorna altrove su questo significato: «Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere» (s. v. «emere»), che è, poi, il significato della parola indo-europea alla quale si ricollega la stessa parola latina. *Emere*, equivale a prendere, accettare qualcosa da qualcuno⁴⁶.

L'altro termine dell'espressione *emptio venditio* sembra ugualmente far risuonare una musica giuridica diversa da quella dei saggi Romani⁴⁷, per i quali c'erano soltanto baratto e donazione quando non c'erano prezzo e moneta, segni della vendita. *Vendere*, originariamente *venum-dare*, è parola composta di tipo arcaico⁴⁸, preistorico. Senza alcun dubbio essa comprende un elemento *dare*, che ricorda il dono e la trasmissione. L'altro elemento sembra mutuato da un termine indo-europeo, che significava già non la vendita, bensì il prezzo di vendita ὠνή, sanscrito *vasnah*, che Hirn⁴⁹ ha accostato, per altro, a una parola bulgara che significa dote, prezzo d'acquisto della moglie.

Altri diritti indo-europei.

Queste ipotesi che riguardano il diritto romano antichissimo sono piuttosto di ordine preistorico. Il diritto, la morale e l'economia dei Latini devono avere avuto tali forme, già dimenticate, però, quando le loro istituzioni sono entrate nella storia. Sono stati, infatti, proprio i Romani e i Greci⁵⁰, forse imitando i Semiti del Nord e dell'Ovest⁵¹, a creare la distinzione tra diritti personali e diritti reali, a separare la vendita dal dono e dallo scambio, a isolare l'obbligazione morale e il contratto e, soprattutto, a concepire la differenza esistente tra riti, diritti e interessi. Sono stati essi che, con una autentica, grande e rispettabile rivoluzione hanno superato tutta questa morale invecchiata e l'economia del dono troppo arrischiata, troppo dispendiosa e troppo sontuaria, ingombra di considerazioni riguardanti le persone, incompatibile con uno sviluppo del mercato, del commercio e della produzione e, in fondo, all'epoca, antieconomica.

Inoltre, tutta la nostra ricostruzione non è che una ipotesi verosimile. Il suo grado di probabilità aumenta, però, per il fatto che altri diritti indo-europei, diritti autentici e scritti, hanno sicuramente conosciuto, in epoche storiche, relativamente vicine a noi, un sistema del tipo di quello da noi descritto nelle società oceaniane e americane, che sono dette comunemente primitive e che sono tutt'al più arcaiche. Possiamo perciò generalizzare con una certa sicurezza.

I due sistemi giuridici indo-europei che hanno conservato meglio le tracce accennate sono quello germanico e quello indiano. Essi sono anche quelli di cui possediamo testi numerosi.

2. Diritto indiano classico⁵². Teoria del dono.

NB. Se si fa uso dei documenti giuridici indù, si incontra una difficoltà abbastanza grave. I codici e i libri epici, che sono pari ai codici per autorità, sono stati redatti dai brahmani, e questa redazione – è lecito dirlo – è stata fatta, se non proprio per loro stessi, almeno a loro vantaggio nell'epoca del loro trionfo⁵³. Essi ci mostrano solo un diritto teorico. È solo, perciò, con uno sforzo di ricostruzione, e con l'ausilio delle numerose ammissioni in essi contenute, che ci è

possibile intravedere in che cosa consistessero il diritto e l'economia delle altre due caste, *ksatriya* e *vaiçya*. Nella fattispecie, la teoria, «la legge del dono», che ci accingiamo a descrivere, il *danadharma*, non si applica in realtà che ai brahmani, al modo in cui essi sollecitano il dono e lo ricevono..., ricambiandolo solo con i servizi religiosi, nonché al modo in cui il dono è loro dovuto. Naturalmente è proprio questo dovere di fare dei doni ai brahmani che è oggetto di numerose prescrizioni. È probabile che tutt'altre relazioni regnassero tra i nobili, tra le famiglie principesche e, all'interno delle numerose caste e razze, tra la gente del volgo. Possiamo immaginarle solo a fatica. Ma ciò non ha importanza. I fatti indiani hanno una dimensione notevole.

L'India antica, immediatamente dopo la colonizzazione ariana era doppiamente, infatti, un paese di potlâc⁵⁴. Innanzitutto, il potlâc si ritrova ancora presso due gruppi molto grandi, che erano un tempo molto più numerosi, e hanno formato il substrato di una grande parte della popolazione dell'India: le tribù dell'Assam (tibeto-birmane) e le tribù di ceppo *munda* (austro-asiatiche). Si ha pure il diritto di supporre che la tradizione di queste tribù sia quella che ha continuato a sussistere entro uno scenario brahmanico⁵⁵. Si potrebbero scorgere, per esempio, le tracce⁵⁶ di una istituzione paragonabile all'*indjok* *batak* e agli altri principî di ospitalità malesi, nelle norme che vietano di mangiare, senza avere prima invitato l'ospite sopravvenuto: «mangia veleno *halahalah* (colui che mangia) senza la partecipazione dell'amico». D'altra parte, istituzioni dello stesso genere, se non della stessa specie, hanno lasciato qualche traccia nel più antico Veda. E siccome le ritroviamo in quasi tutto il mondo indoeuropeo⁵⁷, abbiamo delle ragioni per credere che anche gli Ariani le abbiano portate in India⁵⁸. Le due correnti si sono certamente incontrate in un'epoca che è pressoché possibile individuare, e cioè contemporanea del *Veda* posteriore e della colonizzazione delle due grandi pianure dei due grandi fiumi, l'Indo e il Gange. Senza dubbio, queste due correnti si sono anche rafforzate reciprocamente. Non appena lasciamo, perciò, i tempi vedici della letteratura, troviamo la teoria del dono estremamente sviluppata al pari delle usanze accennate. Il *Mahabharata* è la storia di un gigantesco potlâc; partita a dadi dei Kauravas contro i Pandavas; tornei e scelte di fidanzati da parte di Draupadi, sorella e sposa poliandrica dei Pandavas⁵⁹. Ripetizioni dello

stesso ciclo leggendario si incontrano negli episodi piú belli della epopea; il romanzo di Nala e di Damayanti, per esempio, racconta, al pari dell'intero *Mahabharata*, la costruzione collettiva di una casa, una partita a dadi, ecc...⁶⁰. Ma tutto è deformato dalla piega letteraria e teologica del racconto.

La nostra dimostrazione, per altro, non ci obbliga a soppesare queste molteplici origini e a ricostruire, in via di ipotesi, il sistema completo⁶¹. Analogamente, né il numero delle classi che vi erano interessate, né l'epoca in cui esso fiorisce hanno bisogno di molte precisazioni in un lavoro di comparazione. In seguito, per ragioni che non ci riguardano in questa sede, tale diritto scomparve, tranne che in favore dei brahmani; si può dire, tuttavia, che esso fu certamente in vigore per sei-dieci secoli, dall'VIII secolo prima della nostra era al II o III secolo d. C. E ciò è sufficiente: l'epopea e la legge brahmanica si muovono ancora nella vecchia atmosfera: i doni sono ancora obbligatori, le cose possiedono virtù speciali e fanno parte delle persone umane. Limitiamoci a descrivere queste forme di vita sociale e a studiarne i motivi. Una semplice descrizione avrà un valore sufficientemente dimostrativo.

La cosa donata frutta una ricompensa in questa vita e nell'altra. Qui, produce automaticamente per il donatore una cosa identica a se stessa⁶²: non è perduta, si riproduce; là, è la stessa cosa accresciuta che viene ritrovata. Il cibo dato ad altri è cibo che ritornerà in questo mondo al donatore; è cibo, lo stesso cibo, per lui, nell'altro mondo; ed è ancora l'identico cibo nella serie delle sue reincarnazioni⁶³: l'acqua, i pozzi, le fontane di cui si fa dono assicurano contro la sete⁶⁴; le vesti, l'oro, gli ombrellini, i sandali che permettono di camminare sotto il sole cocente, ritornano in questa vita e nell'altra. La terra che è stata donata e che produce i suoi raccolti per altri, accresce i vantaggi del donatore in questo mondo e nell'altro, e nelle future reincarnazioni. «Come la crescita della luna avviene di giorno in giorno, così il dono di terra, una volta fatto, si accresce di anno in anno (di raccolto in raccolto)»⁶⁵. La terra genera messi, rendite e tributi, miniere e bestiame. Il dono che di essa viene fatto arricchisce

di questi stessi frutti il donatore e il donatario⁶⁶. Tutta questa teologia giuridico-economica si sviluppa all'infinito in magnifiche sentenze, in centoni versificati senza numero, e i codici e le epopee non finiscono mai di parlare di questo argomento⁶⁷.

La terra, il cibo, tutto ciò che viene donato sono, d'altra parte, personificati, sono esseri viventi con cui si dialoga e che prendono parte al contratto. Essi vogliono essere donati. La terra parlò un tempo all'eroe solare, a Rama, figlio di Jamadagni, e quando egli udì il suo canto, la donò tutta intera allo stesso rsi Kaçyapa; essa diceva⁶⁸ nel suo linguaggio, certamente antico:

Ricevimi (donatario)
Dammi (donatore)
Donandomi mi otterrai di nuovo,

e aggiungeva, parlando questa volta un linguaggio brahamanico un po' piatto: «in questo mondo e nell'altro, ciò che viene dato è acquistato di nuovo». Un vecchissimo codice⁶⁹ dice che *Anna*, il nutrimento stesso divinizzato, proclamò i seguenti versi:

Colui che senza donarmi agli dei, ai mani, ai servi e agli ospiti (mi) consuma preparato e, nella sua follia, (in tal modo) inghiotte del veleno, io lo distruggo, io sono la sua morte.

Ma per colui che offre l'*agnihotra*, compie il *vaiçvadeva*⁷⁰ e poi mangia – in letizia, in purezza e in fede – ciò che rimane dopo avere nutrito quelli che deve nutrire, per costui io divento ambrosia, ed egli gode di me.

È proprio della natura del cibo di essere spartito con gli altri; non dividerlo, equivale a «uccidere la sua essenza», a distruggerlo per sé e per gli altri. Questa è l'interpretazione, materialistica e idealistica a un tempo, che il brahmanesimo ha dato della carità e dell'ospitalità⁷¹. La ricchezza è fatta per essere elargita. Se non ci fossero i brahmani per riceverla «vana sarebbe la ricchezza dei ricchi»⁷².

Colui che lo mangia senza sapere, uccide il cibo e il cibo, mangiato, lo uccide⁷³.

L'avarizia interrompe il circolo del diritto, dei meriti, degli alimenti che rinascono perpetuamente gli uni dagli altri⁷⁴.

Il brahmanesimo, d'altra parte, ha nettamente identificato in questa serie di scambi, così come per ciò che riguarda il furto, la proprietà con la persona. La proprietà del brahmano, è il brahmano stesso.

La vacca del brahmano, è un veleno, un serpente velenoso, dice già il *Veda* dei maghi⁷⁵. Il vecchio codice di Baudhayana⁷⁶ proclama: «La proprietà del brahmano uccide (il colpevole) insieme con i figli e con i nipoti; il veleno non è (del veleno); la proprietà del brahmano è detta del veleno (per eccellenza)». Essa contiene in sé la propria sanzione perché, essa stessa, è quanto c'è di terribile nel brahmano. Non c'è neanche bisogno che il furto della proprietà del brahmano sia cosciente e voluto. Una intera «lettura» del nostro *Parvan*⁷⁷, della sezione del Mahabharata che ci interessa di più racconta che Nrga, re degli Yadu, fu trasformato in una lucertola perché aveva, per colpa della sua gente, dato a un brahmano una vacca che apparteneva a un altro brahmano. Colui che l'ha ricevuta in buona fede non vuole restituirla, neppure in cambio di altre centomila vacche; essa fa parte della sua casa, della sua famiglia:

Essa è adatta ai luoghi e ai tempi, è buona produttrice di latte, mansueta e molto affezionata. Il suo latte è dolce, bene prezioso e permanente nella mia casa (v. 3466).

Essa (questa vacca) nutre un mio bambino che è debole e svezzato, e non può essere da me donata... (v. 3467).

Colui al quale fu rubata non ne accetta altre. Essa è proprietà dei due brahmani, irrevocabilmente. Stretto tra le due ripulse, lo

sfortunato re resta preda di un incantesimo per migliaia di anni, a causa della imprecazione in esse contenuta ⁷⁸.

In nessun luogo il legame tra la cosa data e il donatore, la proprietà e il proprietario è più stretto che nelle norme riguardanti il dono della vacca ⁷⁹. Esse sono celebri. Osservandole, nutrendosi di orzo e di sterco di vacca, coricandosi per terra, il re Dharma ⁸⁰ (la legge) lo stesso Yudhisthira, l'eroe principale dell'epopea, divenne un «toro» tra i re. Per tre giorni e tre notti il proprietario della vacca la imita e osserva il «voto della vacca» ⁸¹. Egli si nutre esclusivamente dei «succhi della vacca»: acqua, sterco, urina una notte su tre (nell'urina risiede Çri stessa, la Fortuna). Una notte su tre dorme con le vacche, anche lui per terra, e, aggiunge il commentatore «senza grattarsi, senza infastidire gli insetti», identificandosi così «in un'unica anima con esse» ⁸². Appena entrato nella stalla, chiamandole con i nomi sacri ⁸³, aggiunge: «La vacca è mia madre, il toro è mio padre, ecc.». Ripeterà la prima formula durante l'atto di donazione. Ed ecco il momento solenne della trasmissione. Dopo lodi alle vacche, il donatore dice:

Quelle che voi siete, quelle io sono, diventato in questo giorno della vostra stessa essenza, donandovi, io mi dono ⁸⁴ (v. 3676).

E il donatario ricevendole (facendo il pratigrahana) ⁸⁵ dice:

Mosse (trasmesse) in spirito, ricevute in spirito, esaltateci, noi due, voi dalle forme di Soma (lunari) e di Ugra (solari) (v. 3677) ⁸⁶.

Altri principî del diritto brahmanico ci ricordano singolarmente talune usanze polinesiane, melanesiane e americane da noi descritte. Il modo di ricevere il dono è stranamente simile. Il brahmano ha un orgoglio invincibile. Innanzitutto, egli si rifiuta di avere a che fare con tutto ciò che riguarda gli affari e non deve accettare niente che provenga da essi ⁸⁷. In una economia nazionale in cui c'erano città,

mercati, denaro il brahmano resta fedele alla economia e alla morale degli antichi pastori indo-iraniani, nonché a quella degli agricoltori allogeni o aborigeni delle grandi pianure. Egli conserva anche quella attitudine degna del nobile⁸⁸ per il quale è un'offesa perfino essere colmato di doni⁸⁹. Due «letture» del Mahabharata raccontano che i sette rsi, i grandi Veggenti, e il loro seguito, in tempo di carestia, mentre si accingevano a mangiare il corpo del figlio del re Çibi, rifiutarono i regali immensi e perfino i fichi d'oro che offriva loro il re Çaivya Vrsadarbha e gli risposero:

O re, ricevere dai re è all'inizio miele, alla fine veleno (v. 4459 = Lect. 93, v. 34).

Seguono due serie di imprecazioni. Tutta questa teoria è perfino comica. Una casta intera, che vive di doni, pretende di rifiutarli⁹⁰. Poi viene a una transazione e accetta quelli che sono stati offerti spontaneamente⁹¹. Poi redige lunghe liste⁹² di persone dalle quali, di circostanze nelle quali, e di cose⁹³ che si possono accettare, fino ad ammettere tutto in caso di carestia⁹⁴, a condizione, è vero, di lievi espiazioni⁹⁵.

Il fatto è che il vincolo stabilito dal dono tra il donatore e il donatario è troppo forte per entrambi. Come in tutti i sistemi da noi studiati precedentemente, e ancora di più, l'uno è troppo legato all'altro. Il donatario si pone in una condizione di dipendenza rispetto al donatore⁹⁶. È per questo che il brahmano non deve «accettare» e ancora meno sollecitare doni dal re. Divinità fra le divinità, egli è superiore al re e derogherebbe alle regole se facesse cosa diversa dal prendere. D'altra parte, per ciò che riguarda il re, il modo di dare ha una importanza pari a ciò che dona⁹⁷.

Il dono è, dunque, nello stesso tempo, ciò che bisogna dare, ciò che bisogna ricevere e ciò che, tuttavia, è pericoloso prendere. Il fatto è

che la stessa cosa data in dono crea un vincolo bilaterale e irrevocabile, soprattutto quando si tratta di cibo. Il donatario è soggetto alla collera del donatore⁹⁸, e l'uno dipende dall'altro. Perciò non si deve mangiare presso il proprio nemico⁹⁹.

Viene presa ogni specie di precauzione arcaica. I codici e l'epopea si dilungano, come sanno dilungarsi i letterati indiani, sul tema secondo cui doni, donatori e cose donate sono termini da considerare in modo relativo¹⁰⁰, con precisione e scrupolo, al fine di evitare errori nel modo di dare e di ricevere. Tutto rientra nell'etichetta; non è come al mercato dove, oggettivamente, si ha una cosa in cambio di un prezzo. Niente è indifferente¹⁰¹. Contratti, alleanze, trasferimento di beni, vincoli creati dal trasferimento di questi beni tra personaggi che danno e che ricevono, tale morale economica tiene conto di tutto questo insieme. La natura e l'intenzione dei contraenti, quella della cosa donata sono invisibili¹⁰². Il poeta giurista ha saputo esprimere perfettamente ciò che noi vogliamo descrivere:

Qui non c'è che una strada (che gira da un solo lato)¹⁰³.

3. Diritto germanico (il pegno e il dono).

Se le società germaniche non ci hanno conservato tracce tanto antiche e complete¹⁰⁴ della loro teoria del dono, hanno avuto però un sistema così netto e sviluppato di scambi sotto la forma di doni, volontariamente e forzatamente dati, ricevuti e resi, che ne esistono pochi di altrettanto tipici.

Anche la società germanica è stata a lungo priva di mercati¹⁰⁵. Essa era rimasta essenzialmente feudale e contadina; al suo interno, la nozione e le stesse parole che indicano il prezzo di acquisto e di vendita sembrano di origine recente¹⁰⁶. Più anticamente, essa aveva sviluppato, in modo estremo, l'intero sistema del *potlâc*, ma soprattutto l'intero sistema dei doni. Nella misura – in realtà molto grande – in cui i clan all'interno delle tribù e le grandi famiglie

indivise all'interno dei clan ¹⁰⁷, e in cui le tribú fra loro, i capi fra loro, e gli stessi re fra loro vivevano, moralmente ed economicamente al di fuori della chiusa cerchia del gruppo familiare, tutti comunicavano, si aiutavano e si allevavano sotto la forma del dono e della alleanza, con pegni e con ostaggi, con banchetti e con regali, quanto mai grandi. Abbiamo visto sopra tutta la sequela dei regali, presi in prestito dall'*Havamal*. In aggiunta al bel quadro che ci offre l'*Edda*, indicheremo tre fatti.

Non è stato ancora fatto uno studio approfondito ¹⁰⁸ del ricchissimo vocabolario tedesco delle parole derivate da *geben* e *gaben*. Esse sono straordinariamente numerose: *Ausgabe*, *Abgabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, la tanto curiosa *Trostgabe* (il nostro premio di consolazione), *vorgeben*, *vergeben* (sperperare e perdonare), *widergeben* e *wiedergeben*; è anche da fare lo studio di *Gift*, *Mitgift*, ecc., nonché quello delle istituzioni che vengono designate con queste parole ¹⁰⁹. Per contro, tutto il sistema dei doni, dei regali, la sua importanza nella tradizione e nel folklore, ivi compreso l'obbligo di ricambiare, sono mirabilmente descritti da Richard Meyer in uno dei piú deliziosi lavori sul folklore che conosciamo ¹¹⁰. Facciamo ad esso un semplice riferimento e ricordiamo per il momento solo le fini osservazioni che riguardano la forza del vincolo che obbliga, l'*Angebinde*, costituito dallo scambio, dall'offerta, dall'accettazione dell'offerta e dall'obbligo di ricambiare.

C'è una istituzione, d'altra parte, che persisteva pochissimo tempo fa, che persiste ancora certamente nella morale e nella pratica economica dei villaggi tedeschi e che ha una importanza straordinaria dal punto di vista economico: si tratta del *Gaben* ¹¹¹, stretto equivalente dell'*adanam* indiano. In occasione del battesimo, delle comunioni, del fidanzamento, del matrimonio, gli invitati – che comprendono spesso tutto il villaggio – dopo il banchetto nuziale, per esempio, o il giorno precedente – o il giorno seguente (*Guldentag*) –

offrono regali di nozze, il cui valore supera generalmente di molto le spese matrimoniali. In certi paesi tedeschi, il *Gaben* costituisce anche la dote della sposa; esso le viene offerto il mattino delle nozze e porta il nome di *Morgengabe*. In qualche luogo, la generosità dei doni è un pegno della fecondità della giovane coppia¹¹². I rapporti che hanno inizio col fidanzamento, i doni diversi che i padrini e le madrine fanno nei diversi momenti della vita, per qualificare e aiutare (*Helfete*) i loro figliocci sono altrettanto importanti. È riconoscibile il tema, che è anche familiare a tutte le nostre usanze, a tutti i nostri racconti, a tutte le nostre leggende, dell'invito, della maledizione delle persone non invitate, della benedizione e della generosità di quelle invitate, soprattutto quando si tratta di fate.

La stessa origine ha una seconda istituzione, basata sulla necessità del pegno in tutte le specie di contratti germanici¹¹³. La stessa nostra parola «gage» deriva da lí, da *wadium* (cfr. in inglese *wage*, salario). Huvelin¹¹⁴ ha già dimostrato che il *wadium* germanico¹¹⁵ forniva un mezzo per comprendere il vincolo dei contratti e lo accostava al *nexum* romano. Infatti, secondo la interpretazione di Huvelin, il pegno accettato consente ai contraenti del diritto germanico di agire l'uno sull'altro, perché l'uno possiede qualche cosa dell'altro, perché l'altro, essendo stato proprietario della cosa, può averla incantata, e perché, spesso, il pegno, tagliato in due, veniva conservato per metà da ciascuno dei due contraenti. Ma a questa spiegazione è possibile sovrapporne un'altra più appropriata. La sanzione magica può intervenire, ma non costituisce l'unico vincolo. La cosa stessa, data e impegnata nel pegno, costituisce, per virtù propria, un vincolo. Il pegno è obbligatorio. Nel diritto germanico, ogni contratto, ogni vendita o acquisto, prestito o deposito, comprende una costituzione di pegno; si dà all'altro contraente un oggetto, in genere di poco prezzo, un guanto, una moneta (*Treugeld*), un coltello – presso di noi, anche, degli spilli – che verranno restituiti al momento del pagamento della

cosa consegnata. Huvelin rileva già che la cosa è di scarso valore e, solitamente, personale e accosta con ragione questo fatto al tema del «pegno di vita», del «life-token» ¹¹⁶. La cosa trasmessa in tal modo è, infatti, tutta piena della individualità del donatore. Il fatto che essa si trovi nelle mani del donatario spinge il contraente ad eseguire il contratto, a riscattarsi riscattando la cosa. Il *nexum*, perciò, è nella cosa, e non solo negli atti magici, né solo nelle forme solenni del contratto, nelle parole, i giuramenti e i riti vicendevoli, le strette di mano; è nella cosa come è negli scritti, negli «atti» che hanno un valore magico, nelle «taglie» di cui ogni contraente conserva la propria parte, nei pasti presi in comune, in cui ciascuno partecipa della sostanza degli altri.

Due elementi della *wadiatio* costituiscono, d'altra parte, una prova della forza di cui è dotata la cosa. Innanzitutto, il pegno non solo obbliga e vincola, ma impegna inoltre l'onore ¹¹⁷, l'autorità, il *mana* di colui che lo dà ¹¹⁸. Costui resta in una posizione di inferiorità, finché non si sia liberato del suo impegno-scommessa. Infatti, il termine *wette*, *wetten* ¹¹⁹, che è espresso dal *wadium* delle leggi, ha tanto il significato di «scommessa» quanto quello di «pegno». Ancora più immediatamente che un mezzo per costringere il debitore, esso è il premio di una gara e la sanzione di una sfida. Fino a che il contratto non sarà concluso, egli è come il perdente della scommessa, il secondo nella corsa; così egli perde più di quanto non abbia impegnato, più di quanto dovrà pagare; senza contare che si espone a perdere ciò che ha ricevuto e che il proprietario rivendicherà fino a che il pegno non sarà ritirato. L'altro elemento mostra il pericolo insito nel ricevere il pegno. Non si impegna, infatti, solo colui che dà, ma si vincola anche chi riceve. Come il donatario delle Trobriand, egli diffida della cosa che gli è stata data. È per questo che essa viene lanciata ¹²⁰ ai suoi piedi, quando si tratta di una *festuca notata* ¹²¹ piena di caratteri runici e di tacche; quando si tratta di una taglia di cui egli conserva o meno una parte, la riceve a terra o nel seno (*in laisum*), e non in mano. Tutto il rituale ha la forma della sfida e della diffidenza

ed esprime l'una e l'altra. D'altra parte, anche oggi, in inglese, *throw the gage*, equivale a *throw the gauntlet*. Il fatto è che il pegno, al pari della cosa data, contiene un pericolo per entrambi i contraenti.

Ed eccoci all'ultimo dei tre fatti cui accennavamo all'inizio. Il pericolo rappresentato dalla cosa data o trasmessa non è avvertito certamente in nessun luogo in maggior misura che nell'antichissimo diritto e nelle antichissime lingue germaniche. Ciò spiega il duplice significato della parola *gift* nell'insieme di queste lingue, e cioè dono, da una parte, e veleno, dall'altra. Abbiamo sviluppato altrove la storia di questo termine dal punto di vista semantico¹²². Il tema del dono funesto, del regalo o del bene che si muta in veleno è fondamentale nel folklore germanico. L'oro del Reno è fatale a chi lo conquista, la coppa di Hagen è funesta per l'eroe che vi beve; mille e mille racconti e romanzi di questo genere, germanici e celtici, tormentano ancora la nostra sensibilità. Citiamo soltanto la strofa con cui un eroe dell'*Edda*¹²³, Hreidmar, risponde alla maledizione di Loki:

Tu hai dato dei doni,
Ma non hai dato doni d'amore,
Non hai dato con cuore benevolo,
Della vostra vita, sareste già privati,
Se avessi saputo del pericolo.

Diritto celtico

Un'altra famiglia di società indo-europee, quella dei popoli celtici, ha conosciuto certamente queste istituzioni. Hubert ed io, abbiamo cominciato a fornire le prove di questa asserzione¹²⁴.

Diritto cinese.

Una grande civiltà, infine, quella cinese, ha conservato, fin dai

tempi arcaici, esattamente il principio giuridico che ci interessa; essa riconosce il vincolo indissolubile di ogni cosa con il proprietario di origine. Ancora oggi, un individuo che ha venduto uno dei suoi beni¹²⁵, anche se mobile, conserva per tutta la vita, nei confronti dell'acquirente, una specie di diritto di «piangere la cosa venduta». Padre Hoang ha annotato alcuni tipi di «biglietti di lamento» che il venditore rimette al compratore¹²⁶. È una specie di diritto di sequela sulla cosa, insieme con un diritto di sequela sulla persona, e che accompagna il venditore anche molto tempo dopo che la cosa è entrata definitivamente a far parte di altri patrimoni, e dopo che tutti i termini del contratto «irrevocabile» sono stati eseguiti. Il legame che è stato contratto per effetto della trasmissione della cosa, anche se fungibile, non è momentaneo, e i contraenti sono ritenuti in dipendenza perpetua.

Secondo la morale annamita, accettare un dono è pericoloso.

Westermarck¹²⁷, che segnala quest'ultimo fatto, ha intravisto una parte della sua importanza.

¹ Naturalmente sappiamo che essi hanno una diversa estensione (cfr. oltre) e la ricerca si ferma qui solo in via provvisoria.

² Meillet e Henri Lévy-Bruhl, così come il compianto Huvelin, hanno voluto darci preziosi consigli per il paragrafo che seguirà.

³ È noto che, a parte le ricostruzioni ipotetiche delle Dodici Tavole e di alcuni testi di leggi conservati da iscrizioni, non abbiamo che scarsissime fonti per tutto ciò che riguarda i primi quattro secoli del diritto romano. Non adatteremo, però, l'atteggiamento ipercritico di LAMBERT, *L'histoire traditionnelle des Douze Tables* («Mélanges Appleton»), 1906. Tuttavia, bisogna convenire che una grande parte delle teorie dei romanisti, nonché quella degli stessi «antiquari» romani, vanno trattate come ipotesi. Ci permettiamo di aggiungere un'altra ipotesi alla serie.

⁴ Sul diritto germanico, cfr. oltre.

⁵ Sul *nexum*, cfr. HUVELIN, *Nexum*, in «Dict. des Ant.»; *Magie et droit*

individuel (*Année*, X), e le sue analisi e discussioni in «*Année sociologique*», VII, pp. 472 sgg.; IX, pp. 412 sgg.; XI, pp. 442 sgg.; XII, pp. 482 sgg.; DAVY, *Foi jurée*, p. 135; per la bibliografia e le teorie dei romanisti, cfr. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, 7^a ed., p. 354.

Huvelin e Girard ci sembrano molto vicini alla verità da ogni punto di vista. Alla teoria di Huvelin, aggiungiamo un complemento e muoviamo una obbiezione. La «clausola di ingiurie» (*Magie et droit individuel*, p. 28; cfr. *Injuria*, «*Mélanges Appleton*»), non è, secondo noi, soltanto magica. Essa è un caso molto chiaro, un avanzo, di antichi diritti inerenti al *potlâc*. Il fatto che l'uno sia debitore e l'altro creditore rende colui che risulta così superiore, in grado di insultare la controparte, l'obbligato. Da qui una serie considerevole di rapporti, su cui richiamiamo l'attenzione nel tomo dell'«*Année sociologique*», dove si parla delle *Joking relationships*, delle «parentele per burla», in particolare Winnebago (Sioux).

⁶ HUVELIN, *Magie et droit individuel*.

⁷ Cfr. oltre. Sulla *wadiatio*, cfr. DAVY, in «*Année sociologique*», XII, pp. 522 e 523.

⁸ Questa interpretazione della parola *stips* si basa su quella di ISIDORO DI SIVIGLIA, V, pp. 24, 30. Cfr. HUVELIN, *Stips, stipulatio* ecc. («*Mélanges Fadda*»), 1906. GIRARD, *Manuel*, p. 507, n. 4, dopo Savigny, oppone i testi di Varrone e di Festo a questa interpretazione figurata pura e semplice. Ma Festo, dopo avere detto infatti «*stipulus*», «*firmus*», ha dovuto, in una frase andata in parte sfortunatamente distrutta, parlare di un «*[...?]defixus*», forse bastone conficcato nel terreno (cfr. il lancio del bastone in occasione di una vendita di terra nei contratti dell'epoca di Hammurabi a Babilonia, cfr. CUQ, *Etude sur les contrats* ecc., in «*Nouvelle revue historique du droit*», 1910, p. 467).

⁹ Cfr. HUVELIN, *Op. cit.*, in «*Année sociologique*», X, p. 33.

¹⁰ Non entriamo nella disputa tra i romanisti, ma aggiungiamo alcune osservazioni a quelle di Huvelin e Girard a proposito del *nexum*. 1) La parola stessa deriva da *nectere*; riguardo a quest'ultima Festo (*ad verb.*; cfr. s. v. «*obnectere*») ha conservato uno dei pochi documenti dei Pontefici che ci siano pervenuti: *Napuras stramentis nectito*. Il documento allude evidentemente al tabù di proprietà, indicato da nodi di paglia. La cosa *tradita*, perciò, era essa stessa segnata e legata, e perveniva all'*accipiens* carica di tale legame. Essa poteva, dunque, vincolarlo. 2) L'individuo che diventa *nexus* è il ricevente, l'*accipiens*. Ora, la formula solenne del *nexum* presuppone che egli sia *emptus*, comprato, come di solito si traduce. Ma (cfr. oltre) *emptus* significa in realtà

acceptus. L'individuo che ha ricevuto la cosa è lui stesso, più che comprato, accettato con il mutuo: perché ha ricevuto la cosa e perché ha ricevuto la verghetta di rame oltre alla cosa. Si discute per sapere se, in questa operazione, ci sia *damnatio*, *mancipatio*, ecc. (GIRARD, *Manuel*, p. 503). Pur non prendendo partito nella disputa, crediamo di poter dire che tutti questi termini sono relativamente sinonimi. (Cfr. l'espressione *nexo mancipioque* e quella: *emit mancipioque accepit* delle iscrizioni, vendita di schiavi). E niente è più semplice di tale sinonimia; chi ha accettato, infatti, qualcosa da qualcuno resta, per ciò stesso, obbligato verso di lui: *damnatus*, *emptus*, *nexus*. 3) A noi sembra che i romanisti e anche Huvelin non abbiano comunemente prestato sufficiente attenzione a un particolare del formalismo del *nexum*: la sorte della verghetta di bronzo, dell'*aes nexum* tanto discusso da Festo (*ad verb. nexum*). Questa verghetta, al momento della formazione del *nexum*, viene data dal *tradens* all'*accipiens*. Noi riteniamo però che quest'ultimo, quando si libera, non adempie soltanto la prestazione promessa o consegna la cosa o il prezzo, ma soprattutto, con la stessa bilancia e con gli stessi testimoni, restituisce l'*aes* al mutuante, al venditore, ecc., che lo acquista, lo riceve a sua volta. Questo rito della *solutio* del *nexum* è stato perfettamente descritto da GAIO, III, 174 (il testo è stato sufficientemente ricostruito; noi adottiamo la lezione accolta da GIRARD, cfr. *Manuel*, p. 501, n.; cfr. *ibid.*, 751). In una vendita per contanti, i due atti avvenivano, per così dire, nello stesso tempo, o a brevissimi intervalli, per cui il duplice simbolo era meno evidente che in una vendita a termine o in un mutuo effettuato solennemente; ed è questo il motivo per il quale non ci si è accorti della duplice serie di atti. Ma essa operava ugualmente. Se la nostra interpretazione è esatta, oltre al *nexum* che deriva dalle forme solenni, oltre al *nexum* che deriva dalla cosa, esiste un terzo *nexum* che deriva dalla verghetta di bronzo, alternativamente data e ricevuta e pesata con la stessa bilancia, *hanc tibi libram primam postremamque*, dai due contraenti, vincolati così in modo alterno. 4) Supponiamo, d'altra parte, per un istante, di poterci rappresentare un contratto romano anteriore all'uso della moneta di bronzo, e anche a quello della verghetta pesata, e perfino a quello del pezzo di rame modellato, l'*aes flatum* che raffigurava una vacca (è noto che le prime monete romane furono coniate dalle *gentes* e, poiché raffiguravano bestiame, furono certamente titoli che impegnavano il bestiame di queste *gentes*). Immaginiamo una vendita, in cui il prezzo venga pagato in bestiame reale o figurato. Basta rendersi conto che la consegna di questo bestiame-prezzo, o della sua raffigurazione, avvicinava i contraenti e, in particolare, il venditore al compratore; come in una vendita o in

ogni cessione di bestiame, l'acquirente o l'ultimo possessore resta, almeno per un certo tempo (vizi redibitori, ecc.) vincolato al venditore o al possessore precedente (cfr. oltre i fatti riguardanti il diritto indiano e il folklore).

¹¹ VARRONE, *De re rustica*, II, pp. 1, 15.

¹² Su *familia*, cfr. *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, n. 195, § 1. *Familiae appellatio*, ecc. e *in res*, e *in personas diducitur*, ecc. (Ulpiano). Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, XV, 9, 5. Nel diritto romano, fino a un'epoca molto tarda, l'azione di divisione dell'eredità è stata chiamata *actio familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. *Codice*, III, XXXVIII. Inversamente *res* uguale *familia*; *Dodici Tavole*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Cfr. GIRARD, *Textes de droit romain*, p. 869, n.; *Manuel*, p. 322; CUQ, *Institutions*, I, p. 37. GAIO, II, 224, riproduce questo testo dicendo *super familia pecuniaque*. *Familia* uguale *res* e *substantia*, *Codice* (Giustiniano). VI, XXX, 5. Cfr. ancora *familia rustica* e *urbana*, *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, n. 166.

¹³ CICERONE, *De Orat.*, 56; *Pro-Caecina*, VII. – TERENCE, *Decem dierum vix mihi est familia*.

¹⁴ WALDE, *Latin. etymol. Wörterb.*, p. 70. Walde esita sulla etimologia che propone, ma non c'è da esitare. Del resto, la *res* principale, il *mancipium* per eccellenza della *familia*, è lo schiavo *mancipium* di cui l'altro nome, *famulus*, ha la stessa etimologia di *familia*.

¹⁵ Sulla distinzione *familia pecuniaque*, attestata dalle *sacrae leges* (cfr. Festo, *ad verbum*) e da numerosi testi, GIRARD, *Textes*, p. 841, n. 2; *Manuel*, pp. 274, 263, n. 3. È certo che la nomenclatura non è stata sempre molto sicura, ma, contrariamente al parere di Girard, noi crediamo che nel tempo antico, all'origine, è esistita una distinzione assai netta. La divisione si ritrova, per altro, anche in osco, *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, 1, 13).

¹⁶ La distinzione tra *res Mancipi* e *res nec Mancipi* è scomparsa dal diritto romano, solo nell'anno 532 della nostra era, per una espressa abrogazione del diritto quiritario.

¹⁷ Sulla *mancipatio*, cfr. oltre. Il fatto che essa sia stata richiesta, o almeno ritenuta lecita, fino a un'epoca così tarda, prova la difficoltà con la quale la *familia* si disfaceva delle *res Mancipi*.

¹⁸ Su questa etimologia, cfr. WALDE, *op. cit.*, p. 650, *ad verb.* Cfr. *rayih*, proprietà, cosa preziosa, talismano; cfr. l'avestico *rae*, *rayyi*, stesso significato; cfr. il vecchio irlandese *rath*, «regalo grazioso».

¹⁹ La parola che indica *res* in osco è *egmo*, cfr. *Lex Bantia*, 1, 6, 11, ecc. Walde collega *egmo* a *egere*, la «cosa di cui si difetta». È possibile che le antiche

lingue italiane abbiano avuto due parole corrispondenti e antitetiche per designare la cosa che viene data e che fa piacere, *res*, e la cosa di cui si difetta *egmo* e che si attende.

²⁰ Cfr. oltre.

²¹ Cfr. HUVELIN, *Furtum* («Mélanges Girard»), pp. 159-75; *Etudes sur le Furtum*, I. *Les sources*, p. 272.

²² Espressione di una legge antichissima, *Lex Atinia*, conservata da AULO GELLIO, XVII, 7, *Quod subruptum erit eius rei aeterna auctoritas esto*. Cfr. *estratti di Ulpiano*, III, pp. 4 e 6; HUVELIN, *Magie et droit individuel*, p. 19.

²³ Cfr. oltre. Presso gli Haida, il derubato non ha che da mettere un piatto davanti alla porta del ladro perché la cosa di solito ritorni.

²⁴ GIRARD, *Manuel*, p. 265. Cfr. *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*.

²⁵ *Mod. Regul.*, in *Dig.*, XLIV, VII, *de obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit*.

²⁶ Giustiniano (nel 532 d. C.), *Codice*, VIII, LVI, 10.

²⁷ GIRARD, *Manuel*, p. 308.

²⁸ PAOLO, *Dig.*, XLI, I, 31, 1.

²⁹ *Codice Dig.*, II, III, *De pactis*, 20.

³⁰ Sul significato della parola *reus*, colpevole, responsabile, cfr. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, 3^a ed., p. 189. L'interpretazione classica deriva da una specie di *a priori* storico che fa del diritto pubblico personale e, in particolare, penale il diritto primitivo, e vede nei diritti reali e nei contratti fenomeni moderni e raffinati. Eppure sarebbe così semplice dedurre i diritti dal contratto stesso!

³¹ *Reus* appartiene, d'altra parte, al linguaggio della religione (cfr. WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer*, p. 320, nn. 3 e 4) non meno che a quello del diritto: *voti reus*, *Eneide*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (SERVIO, *Ad Aen.*, IV, v. 699). L'equivalente di *reus* è *voti damnatus* (VIRGILIO, *Egl.*, V, v. 80); e ciò è sintomatico poiché *damnatus* = *nexus*. L'individuo che ha fatto un voto si trova esattamente nella posizione di chi ha promesso o ricevuto una cosa. Egli è *damnatus* fino a che non si sarà liberato.

³² *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

³³ *Latein. etymolh. Wörterb.*, p. 651, *ad verb. reus*.

³⁴ È l'interpretazione dei più antichi giuristi romani (CICERONE, *De Or.*, II, 183, *rei omnes quorum de re disceptatur*); essi avevano sempre presente il significato *res* = *processo*. Ma tale interpretazione è interessante perché conserva il ricordo del tempo delle *Dodici Tavole*, II, 2, in cui *reus* non designa solo

l'accusato, ma anche le due parti in tutte le cause, l'*actor* e il *reus* nelle procedure recenti. Festo (*ad verb. reus*, cfr. altro frammento «*pro utroque ponitur*»), commentando le Dodici Tavole, cita a questo proposito due antichissimi giureconsulti romani. Cfr. ULPIANO, *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Le due parti sono ugualmente vincolate dal processo. È lecito supporre che fossero in precedenza vincolate ugualmente dalla cosa.

³⁵ La nozione di *reus*, responsabile di una cosa, reso responsabile dalla cosa, è ancora familiare agli antichissimi giureconsulti romani citati da Festo (*ad verb.*), «*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*», ecc. Festo allude evidentemente alla modificazione del significato di queste parole nel sistema di garanzia che viene chiamato correalità; ma i vecchi autori parlavano d'altro. La correalità, per altro, ha conservato (ULPIANO, *Dig.*, XIV, VI, 7, 1 e il titolo *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) il significato di questo vincolo indissolubile che lega l'individuo alla cosa, nella fattispecie, la causa, e insieme con lui «i suoi amici e parenti» obbligati in solido.

³⁶ Nella *Lex Bantia*, in osco, *minstreis* = *minoris partis* (1. 19) è la parte che soccombe nel processo. A tal punto il significato di questi termini non si è mai perduto nei dialetti italici!

³⁷ I romanisti sembrano far risalire troppo indietro la distinzione: *mancipatio* e *emptio venditio*. È poco verosimile che al tempo delle *Dodici Tavole* e, probabilmente, anche molto dopo, siano esistiti contratti di vendita puramente consensuali, come lo sono diventati in seguito a una data che coincide press'a poco con l'epoca di Q. M. Scevola. Le *Dodici Tavole* usano l'espressione *venum duuit* proprio per indicare la vendita più solenne, che certamente non poteva effettuarsi se non con la *mancipatio*: quella di un figlio (*Dodici Tavole*, IV, 2). D'altra parte, almeno per quanto riguarda le cose *mancipi*, in questo periodo, la vendita si effettua esclusivamente, in quanto contratto, con una *mancipatio*; tutti questi termini sono perciò sinonimi. Gli Antichi conservavano il ricordo di tale confusione. Cfr. POMPONIO, *Dig.*, XL, VII; *de statuliberis*: «*quoniam Lex XII T., emptionis verbo omnem alienationem complexa videatur*». Inversamente, la parola *mancipatio* ha indicato per moltissimo tempo, fino all'epoca delle *Legis actiones*, degli atti che sono puri contratti consensuali, come la *fiducia*, con la quale viene qualche volta confusa. Cfr. documenti in GIRARD, *Manuel*, p. 545; cfr. p. 299. Anche *mancipatio*, *mancipium* e *nexum* sono stati usati, certamente in un determinato periodo molto antico, piuttosto indifferentemente.

Tuttavia, ponendo da parte questa sinonimia, prenderemo in considerazione,

in ciò che segue, esclusivamente la *mancipatio* delle *res* che fanno parte della *familia*, partendo dal principio conservato da Ulpiano, XIX, 3 (cfr. GIRARD, *Manuel*, p. 303): «*mancipatio... propria alienatio rerum Mancipi*».

³⁸ Per VARRONE, *De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4 il termine *emptio* comprende la *mancipatio*.

³⁹ Si può anche immaginare che questa *traditio* si accompagnasse al genere di riti conservatoci nel formalismo della *manumissio*, della liberazione dello schiavo che è ritenuto acquistarsi da se stesso. Siamo male informati sui gesti delle due parti nella *mancipatio*; è molto importante, per altro, che la formula della *manumissio* (Festo, s. v. *puri*) sia, in fondo, identica a quella dell'*emptio venditio* del bestiame. Forse, dopo avere preso in mano la cosa da consegnare, il *tradens* la colpiva con il palmo. Si può paragonare il *vus rave*, il colpo dato al maiale nelle isole Banks e in Melanesia, al colpo sulla groppa del bestiame venduto delle nostre fiere. Ma si tratta solo di ipotesi che non ci permetteremmo di fare se i testi, e in particolare quello di Gaio, non fossero, a tale riguardo, pieni di lacune che saranno colmate un giorno da nuove scoperte di manoscritti.

Ricordiamo altresì che abbiamo trovato un formalismo identico a quello della «percuSSIONe» con il «rame» con blasone, presso gli Haida, cfr. sopra.

⁴⁰ Cfr. sopra osservazioni sul *nexum*.

⁴¹ CUQ, *Institutions juridiques des Romains*, t. II, 454.

⁴² Cfr. sopra. La *stipulatio*, lo scambio delle due parti del bastone, corrisponde non solo ad antichi pegni, ma ad antichi doni supplementari.

⁴³ Festo, *ad manumissio*.

⁴⁴ Cfr. VARRONE, *De re rustica*, 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos*, ecc.

⁴⁵ Notare anche le espressioni *mutui datio*, ecc. In effetti i Romani avevano solo il termine *dare* per indicare tutti gli atti che consistono nella *traditio*.

⁴⁶ WALDE, *ibid.*, p. 253.

⁴⁷ *Dig.*, XVIII, 1-33, estratti di Paolo.

⁴⁸ Sulle parole di questo tipo, cfr. ERNOUT, *Credo-Craddhâ* («*Mélanges Sylvain Lévi*», 1911). Ancora un caso di identità, come per *res* e tante altre parole, dei vocabolari giuridici italo-celtici e indo-iraniani. Notiamo le forme arcaiche di tutte queste parole: *tradere*, *reddere*.

⁴⁹ Cfr. WALDE, *ibid.*, s. v. «vendere».

È anche possibile che il vecchissimo termine *licitatio* conservi un ricordo dell'equivalenza tra guerra e vendita (all'asta): «*Licitati in mercando sive pugnando contendentes*», dice ancora Festo, *ad verb. licitati*; si confronti

l'espressione tlingit, kwakiutl: «guerra di proprietà»; cfr. sopra a proposito di aste e di potlâc.

⁵⁰ Non abbiamo studiato sufficientemente il diritto greco o piuttosto le sopravvivenze del diritto che certamente ha preceduto le grandi codificazioni degli Ioni e dei Dori, per poter dire se veramente i diversi popoli greci abbiano ignorato o conosciuto le regole riguardanti il dono. Bisognerebbe rivedere tutta una letteratura a proposito delle varie questioni: doni, matrimoni, pegni (cfr. GERNET, 'Εγγύαι, «Revue des études grecques», 1917; cfr. VINOGRADOV, *Outlines of the History of Jurisprudence*, I, p. 235), ospitalità, interesse e contratti; ma ritroveremmo ancora solo frammenti. Eccone intanto uno: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a proposito del cittadino generoso e delle sue spese pubbliche e private, dei suoi doveri e delle sue cariche, menziona le accoglienze a stranieri, le ambasciate, καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεάς, come egli spenda οἷον τὰ χοινά, e aggiunge τὰ δὲ δῶρα τοῦ ἀναθήμασιν ἔχῃ τι ὅμοιον. «I doni hanno qualcosa di analogo alle consacrazioni» (cfr. sopra, Tsimshian).

Altri due diritti indo-europei attuali presentano istituzioni del genere: albanese e osseto. Ci limitiamo a riferirci alle leggi o decreti moderni che, presso questi popoli, vietano o limitano le eccessive dilapidazioni in occasione di matrimoni, morte, ecc., es. KOWALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 187, n.

⁵¹ È noto che quasi tutte le formule del contratto sono attestate dai papiri aramaici degli Ebrei di File in Egitto, v secolo a. C. Cfr. COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford 1923. Sono noti anche i lavori di Ungnad sui contratti babilonesi (cfr. «Année sociologique», XII, Huvelin, p. 508 e CUQ, *Etudes sur les contrats de l'époque de la I^{re} Dynastie babylonienne* («Nouvelle revue historique du droit», 1910).

⁵² Il diritto indiano antico ci è noto attraverso due serie di raccolte di redazione abbastanza tarda rispetto al resto delle Scritture. La serie più antica è costituita dal *Dharmasutra* ai quali Bühler assegna una data anteriore al buddismo (*Sacred Laws in Sacred Books of the East*, intr.). Non si può, tuttavia, escludere con certezza che un certo numero di questi *sutra* – se non proprio la tradizione su cui sono fondati – siano posteriori al buddismo. In ogni caso, fanno parte di ciò che gli Indú chiamano *Çruti*, la Rivelazione. L'altra serie è quella della *smṛti*, la Tradizione, o dei *Dharmaçastra*: Libri della Legge di cui il principale è il famoso *Codice* di Manu che è appena posteriore ai *sutra*.

Noi ci siamo serviti però, a preferenza, di un lungo documento epico, che ha, nella tradizione brahmanica, un valore di *smṛti* e di *Çastra* (tradizione e

insegnamento della legge). L'*Anuṣaṇaparvan* (libro XIII del *Mahabharata*) è ben altrimenti esplicito dei libri di legge sulla morale del dono. Per altro, esso ha lo stesso valore e la stessa ispirazione. In particolare, sembra che, alla base della sua redazione, ci sia la stessa tradizione della scuola brahmanica dei Manava sulla quale si appoggia anche il *Codice di Manu* (cfr. BÜHLER, *The Laws of Manu*, in *Sacred Books of the East*, pp. 70 sgg.). Si direbbe, del resto, che questo *parvan* e *Manu* si citino a vicenda.

Tale documento è, comunque, inestimabile. Libro enorme di una enorme epopea del dono, *dana-dharmakathanam*, come dice il commento, al quale più di un terzo dell'opera, più di quaranta «lezioni sono consacrate». Il libro, inoltre, è estremamente popolare in India. Il poema racconta che fu recitato in modo tragico a Yudhisthira, il grande re, incarnazione di Dharma, la Legge, dal grande Re-veggente Bhishma, coricato sul suo letto di frecce, in punto di morte.

D'ora in poi lo citeremo così: *Anuṣ.*, e indicheremo in genere i due riferimenti: numero del verso e numero del verso per *adhyaya*. Per la trascrizione useremo il corsivo.

⁵³ Risulta da più di un segno che, se non le regole, almeno le redazioni dei *ṣastra* e delle epopee sono posteriori alla lotta contro il buddismo di cui parlano. Ciò è certo, comunque, per l'*Anuṣaṇaparvan*, che allude molto spesso a questa religione (cfr. in particolare l'*Adhyaya*, 120). Si potrebbe forse – tanto la data delle redazioni definitive può essere tarda – trovare anche una allusione al cristianesimo, e precisamente a proposito della teoria dei doni, nello stesso *parvan* (*adhyaya*, 114, v. 10), in cui Vyasa aggiunge: «Questa è la legge insegnata con sottigliezza (*nipunena*, Calcutta) (*naipunena*, Bombay)»: «non si faccia ad altri ciò che è contrario al proprio io, ecco il *dharma* (la legge) riassunto» (v. 5673). Non è impossibile, d'altra parte, che i brahmani, questi creatori di formule e di proverbi, siano potuti arrivare da soli a una simile scoperta. In effetti, il verso precedente (v. 9 = 5672) ha un andamento profondamente brahmanico: «Tal altro si lascia guidare dal desiderio (si inganna). Nel rifiuto e nel dono, nella felicità e nella sventura, nel piacere e nel dispiacere, l'uomo misura (le cose) riferendole a se stesso (al proprio io)», ecc. Il commento di Nilakantha è formale e originale, non cristiano: «Come qualcuno si comporta verso gli altri, così (si comportano gli altri verso di lui). Provando come si accetterebbe un rifiuto dopo avere sollecitato..., si vede che bisogna donare».

⁵⁴ Non intendiamo dire che gli Arii, arrivati nell'India del Nord-est, non abbiano conosciuto, fin da un'epoca antichissima, quella della redazione del *Rig*

Veda, il mercato, il mercante, il prezzo, la moneta, la vendita (cfr. ZIMMERN, *Altindisches Leben*, pp. 237 sgg.), *Rig Veda*, IV, 24, 9. Soprattutto l'*Atharva Veda* dimostra familiarità con questo tipo di economia. Lo stesso Indra è un mercante (Inno III, 15, usato in *Kauçika Sutra*, VII, 1; VII, 10 e 12, in un rituale di uomo che si reca a una vendita. Cfr. però *dhanada*, *ibid.*, v. 1, e *vajin*, epiteto di Indra, *ibid.*).

Non vogliamo dire neppure che il contratto abbia avuto in India come origine – in parte reale, in parte personale e in parte formale – solo la trasmissione dei beni e che l'India non abbia conosciuto altra forma di obbligazioni, per esempio il quasi-delitto. Noi cerchiamo di dimostrare solo questo: l'esistenza, accanto a questi diritti, di un altro diritto, di un'altra economia e di un'altra mentalità.

⁵⁵ In particolare, devono esserci state – come ce ne sono ancora presso le tribù e i popoli aborigeni – prestazioni totali di clan e di villaggi. La proibizione fatta ai brahmani (Vasistha, 14, 10, e *Gautama*, XIII, 17; MANU, IV, 217) di accettare checchessia «da moltitudini» e, soprattutto, di partecipare a un banchetto offerto da moltitudini, mira certamente a colpire usanze di tal genere.

⁵⁶ *Anuç.*, vv. 5051 e 5045 (= *Adh.* 104, vv. 98 e 95): «non beva liquido privato dell'essenza... né senza farne dono a colui che è seduto a tavola con lui» (commento: che ha fatto sedere e che deve mangiare con lui).

⁵⁷ Per esempio, l'*adanam*, dono che gli amici fanno ai genitori del giovane tonsurato o del giovane iniziato, alla fidanzata e al fidanzato, ecc., è identico, perfino nel titolo, al *gaben* germanico, di cui parleremo oltre (cfr. *grhyasutra*, rituali domestici, OLDENBERG, *Sacred Books*, indice sotto questi diversi titoli).

Altro esempio, l'onore che deriva dai regali (di cibo), *Anuç.*, 122, vv. 12, 13 e 14: «Onorati, onorano, ornati, ornano». «È un donatore, qui, là, dicono», «da ogni parte viene glorificato» (*Anuç.*, v. 5850).

⁵⁸ Uno studio etimologico e semantico consentirebbe, d'altronde, di ottenere risultati analoghi a quelli da noi ottenuti a proposito del diritto romano. I più antichi documenti vedici formicolano di parole, le cui etimologie sono ancora più chiare di quelle dei termini latini e presuppongono tutte, anche quelle che riguardano il mercato e la vendita, un altro sistema in cui scambi, doni e scommesse occupavano il posto dei contratti, ai quali pensiamo di solito quando parliamo di queste cose. È stata spesso rilevata l'incertezza (per altro generale in tutte le lingue indoeuropee) dei significati della parola sanscrita che noi traduciamo con *dare*: *da*, e dei suoi derivati infinitamente numerosi. Es. *ada*, ricevere, prendere, ecc.

Ancora un esempio: le due parole vediche che designano meglio l'atto tecnico

della vendita, *parada çulkaya*, vendere a un determinato prezzo, e tutti i termini derivati dal verbo *pan*, es. *pani*, mercante. Oltre al fatto che *parada* comprende *da*, dare, *çulka* che ha realmente il significato tecnico della parola latina *pretium*, significa non solo valore e prezzo, ma anche premio della lotta, prezzo della fidanzata, compenso del servizio sessuale, imposta, tributo. E *pan* da cui sono derivati, fin dal *Rig Veda*, la parola *pani* (mercante, avaro, avido e un nome che si dà agli stranieri) e il nome della moneta, *pana* (più tardi il famoso *karsapana*), ecc. vuol dire sia vendere che giocare, scommettere, battersi per qualcosa; dare, scambiare, rischiare, osare, vincere, mettere a repentaglio. Inoltre, non è necessario supporre che *pan*, onorare, lodare, apprezzare, sia un verbo diverso dal primo. *Pana*, moneta, significa anche: la cosa che si vende, il salario, l'oggetto della scommessa e del gioco, la casa da gioco e anche la locanda che ha sostituito l'ospitalità. Questo gruppo di vocaboli collega idee che si trovano strettamente unite solo nel *potlâc*; appare così il sistema originario di cui ci si è serviti, per concepire il sistema ulteriore della vendita propriamente detta. Ma è inutile insistere in questo tentativo di ricostruzione etimologica che non è necessaria nel caso dell'India e che ci porterebbe lontano, certamente fuori dal mondo indo-europeo.

⁵⁹ Cfr. riassunto dell'epopea in *Mhabh. Adiparvan*, lett. 6.

⁶⁰ Cfr. per es. la leggenda di Hariçandra, *Sabhaparvan, Mahbh.*, libro II, lett. 12; altro esempio *Virata Parvan*, lett. 72.

⁶¹ Bisogna convenire che, sull'argomento principale della nostra dimostrazione, l'obbligo di ricambiare, abbiamo trovato pochi addentellati nel diritto indiano, salvo forse MANU, VIII, 213. Anche il più evidente consiste nella norma che vieta la restituzione. Sembra che in origine il *çraddha* funebre, il pasto dei morti che i brahmani hanno tanto sviluppato, fosse un'occasione di fare inviti e di ricambiarli. Ora, è espressamente proibito di agire in tal modo. *Anuç.*, vv. 4311, 4315 = XIII, lett. 90, vv. 43 sgg.: «Colui che invita solo amici al *çraddha* non va in cielo. Non bisogna invitare né amici né nemici, ma gente con cui non si hanno rapporti né di amicizia né di inimicizia, ecc. Il compenso dei religiosi dato a religiosi che siano amici viene detto demoniaco» (*piçaca*), v. 4316. Tale proibizione costituisce indubbiamente una vera rivoluzione in rapporto alle usanze correnti. Anche il poeta giurista la ricollega a un momento e a una scuola determinati (*Vaikhanasa Çruti, ibid.*, v. 4323 = lett. 90, v. 51). Gli astuti brahmani hanno, infatti, incaricato gli dei e i mani di rendere i doni da loro ricevuti. La gente comune continuò senza dubbio a invitare gli amici al pasto funebre e continua a farlo tuttora. Il brahmano, invece, non ricambiava, non

invitava e, in fondo, non accettava neppure. Tuttavia i codici ci hanno conservato documenti sufficienti ad illustrare il caso in esame.

⁶² *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 a 19 = MANU, IV, 229 sgg. Cfr. *Anuç.*, tutte le letture da 64 a 69 (con citazioni da Paraçara). Tutta questa parte del libro sembra basarsi su una specie di litania; essa è per metà astrologica e inizia con un *danakalpa*, lett. 64, che determina le costellazioni sotto le quali questa o quella cosa deve essere data dall'uno o dall'altro all'uno o all'altro.

⁶³ *Anuç.*, 3212; anche quello che viene offerto ai cani e al *çudra*, a «colui che cuoce per il cane» (*susqui* cuoce il cane) *çvapaka* (= lett. 63, v. 13. Cfr. *ibid.*, v. 45 = vv. 3243, 3248).

⁶⁴ Cfr. i principî generali sul modo in cui si ritrovano le cose date nella serie delle reincarnazioni (XIII, lett. 145, vv. 1-8, vv. 23 e 30). Le sanzioni riguardanti l'avaro sono esposte nella stessa lettura, vv. 15-23. In particolare, egli «rinasce in una famiglia povera».

⁶⁵ *Anuç.*, 3135; cfr. 3162 (= lett. 62, vv. 33, 90).

⁶⁶ V. 3162 (= *ibid.*, v. 90).

⁶⁷ In fondo, tutto questo *parvan*, questo canto del Mahabharata è una risposta alla domanda: Come ottenere la Fortuna, *Çri*, dea instabile? Una prima risposta è che *Çri* risiede tra le vacche, nel loro sterco e nella loro urina, dove le vacche, queste dee, le hanno permesso di stare. È per questo che fare dono di una vacca assicura la felicità (lett. 82; cfr. oltre). Una seconda risposta fondamentale indù, e che è anche la base di tutte le dottrine morali dell'India, insegna che il segreto della Fortuna e della felicità sta (lett. 163) nel dare, nel non conservare, nel non ricercare la Fortuna, ma nel distribuirla, affinché essa ritorni, in questo mondo, da sola e sotto la forma del bene fatto, e nell'altro mondo. Rinunziare a se stessi, acquistare solo per donare, questa è la legge della natura e la fonte del vero guadagno (v. 5657 = lett. 112, v. 27): «Ciascuno deve rendere fertili i propri giorni distribuendo alimenti».

⁶⁸ Il v. 3136 (= lett. 62, v. 34) chiama questa strofa *gàtha*. Essa non è un *çloka*; proviene perciò da una tradizione antica. Inoltre, a nostro avviso, il primo emistichio *mamevadattha*, *mam dattha*, *mam dattva*, *mamevapsyaya* (v. 3137 = lett. 62, v. 35) può essere benissimo isolato dal secondo. Del resto, il v. 3132 lo isola anticipatamente (= lett. 62, v. 30). «Come una vacca corre verso il proprio vitello, con le mammelle gonfie che lasciano cadere il latte, così la terra benedetta corre verso il donatore di terre».

⁶⁹ *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18, evidentemente contemporaneo non solo di queste regole di ospitalità, ma anche del Culto del Cibo, a proposito del quale

può dirsi che fu contemporaneo alle forme posteriori della religione vedica e che durò fino al Visnuismo, nel quale fu integrato.

⁷⁰ Sacrifici brahmanici della tarda epoca vedica. Cfr. *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 e 42. Cfr. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.

⁷¹ Tutta la teoria è esposta nel famoso colloquio tra il rsi Maitreya e Vyasa, incarnazione dello stesso Kṛṣṇa dvaipaayana (*Anuṣ.*, XIII, 120 e 121). Questo colloquio nel quale abbiamo trovato traccia della lotta del brahmanesimo contro il buddismo, cfr. soprattutto v. 5802 (= XIII, 120, v. 10) deve avere avuto una portata storica e fatto allusione a un'epoca in cui il kṛṣṇaismo vinse. Ma la dottrina che viene insegnata è certo quella della antica teologia brahmanica e forse anche quella della più antica morale nazionale dell'India... prima degli Arii.

⁷² *Ibid.*, v. 5831 (= lett. 121, v. 11).

⁷³ *Ibid.*, v. 5832 (= lett. 121, v. 12). Bisogna leggere *annam* con l'edizione di Calcutta e non *artham* (Bombay). Il secondo emistichio è oscuro ed è stato certamente trasmesso in modo imperfetto. Esso significa, tuttavia, qualche cosa. «Questo cibo che egli mangia, in ciò che è un cibo, è l'uccisore ad esserne ucciso, l'ignorante». Anche i due versi seguenti sono enigmatici, ma esprimono più chiaramente l'idea e fanno allusione a una dottrina che doveva avere un nome, quello di un rsi (v. 5834 = *ibid.*, 14) «il saggio, il sapiente, mangiando del cibo, lo fa rinascere, lui, maestro – e a sua volta il cibo fa rinascere lui» (5863). «Ecco lo svolgimento (delle cose). Infatti, il merito di colui che dona è il merito di colui che riceve (e viceversa), ché, qui, c'è una sola strada che va da un solo lato». La traduzione di Pratâp (Mahâbhârata) contiene molte parafrasi, ma si basa su commenti eccellenti e meriterebbe di essere tradotta (salvo un errore che la sciupa *evam janayati*, v. 14: è il cibo, non la progenitura, ad essere procreato di nuovo). Cfr. = *Ap. Dh. su.*, 11, 7 e 3. «Colui che mangia prima del suo ospite distrugge il cibo, la proprietà, la discendenza, il bestiame, il merito della sua famiglia».

⁷⁴ Cfr. sopra.

⁷⁵ *Atharva Veda*, v. 18, 3; cfr. *ibid.*, vv. 19, 10.

⁷⁶ I, 5 e 16 (cfr. sopra l'*aeterna auctoritas* della *res rubata*).

⁷⁷ Lett. 70. Essa giunge a proposito del dono delle vacche (il cui rituale è dato nella lett. 69).

⁷⁸ Vv. 14 sgg. «La proprietà del brahmano uccide come la vacca del brahmano (uccide) *Nrga*» v. 3462 (= *ibid.* 33) (cfr. 3519 = lett. 71, v. 36).

⁷⁹ *Anuṣ.*, lett. 77, 72; lett. 76. Queste sono riferite con una abbondanza di

particolari un po' inverosimile e certamente teorica. Il rituale è attribuito a una scuola determinata, quella di Brhaspati (lett. 76). Esso dura tre giorni e tre notti prima dell'atto e tre giorni dopo; in certe circostanze, dura anche dieci giorni (v. 3532 = lett. 71, 49; v. 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).

⁸⁰ Egli viveva in un costante «dono di vacche» (*gavam pradana*), v. 3695 = lett. 76, v. 30.

⁸¹ Si tratta qui di una vera e propria iniziazione delle vacche al donatore e del donatore alle vacche; è una specie di mistero (*upanitesu gosu*, v. 3667 = 76, v. 2).

⁸² È, a un tempo, un rituale purificatorio Egli si libera così di ogni peccato (v. 3673 = lett. 73, v. 8).

⁸³ Samanga (che ha tutte le membra), Bahula (grande, grasso) v. 3670 (cfr. v. 6042, le vacche dissero: «Bahula, Samanga. Tu sei senza timore, sei placato, sei un buon amico»). L'epopea non dimentica di ricordare che questi nomi sono quelli del *Veda*, della *Çruti*. I nomi sacri, infatti, si ritrovano nell'*Atharva Veda*, V, 4, 18, vv. 3 e 4.

⁸⁴ Esattamente: «di voi donatore, io sono di me donatore».

⁸⁵ L'atto di prendere; la parola è rigorosamente equivalente ad *accipere*, λαμβάνειν, *take*, eccetera.

⁸⁶ Il rituale prevede che si possano offrire «focacce di sesamo o di burro rancido a forma di vacche», come pure «vacche d'oro e di argento». In tal caso, esse venivano trattate come vacche vere, cfr. 3523, 3839. I riti, soprattutto quelli della transazione, sono allora più perfezionati. Vengono dati a queste vacche nomi rituali. Uno di tali nomi significa «la futura». Il soggiorno con le vacche, «il voto delle vacche», è reso più grave.

⁸⁷ *Ap. Dh. su.*, 1, 17 e 14; *MANU*, X, 86-95. Il brahmano può vendere ciò che non è stato comprato. Cfr. *Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11.

⁸⁸ Cfr. sopra Melanesia, Polinesia; (Germania); *Ap. Dh. su.*, 1, 18, 1; *Gautama Dh. su.*, XVII, 3.

⁸⁹ Cfr. *Anuç.*, lett. 93 e 94.

⁹⁰ *Ap. Dh. su.*, 1, 19 e 13, 3, dove è citato Kanva, altra scuola brahmanica.

⁹¹ *MANU*, IV, p. 233.

⁹² *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; *MANU*, IV, 253. Elenco di persone dalle quali il brahmano non può accettare, *Gautama*, XVII, 17; cfr. *MANU*, IV, 215 a 217.

⁹³ Elenco di cose che devono essere rifiutate, *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama*, XVII. Cfr. *MANU*, IV, 247 a 250.

⁹⁴ Cfr. tutta la lettura 136 dell'*Anuç.* Cfr. *MANU*, IV, p. 250; X, pp. 101, 102. *Ap. Dh. su.*, I, 18, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5.

⁹⁵ *Baudh. Dh.* su., 11, 5, 8; IV, 2, 5. La recitazione dei Taratsamandi = *Rigveda*, IX, 58.

⁹⁶ «La forza e la luce dei saggi sono distrutte dal fatto che essi ricevono» (accettano, prendono). «Da coloro che non vogliono accettare, guardati, o re!», *Anuṣ.* (v. 2164 = lett. 35, v. 34).

⁹⁷ *Gautama*, XVII, 19, 12 sgg.; *Ap.*, I, 17, 2. Formula del cerimoniale del dono, *MANU*, VII, p. 86.

⁹⁸ *Krodho hanti yad danam.* «La collera uccide il dono», *Anuṣ.*, 3638 = lett. 75, v. 16.

⁹⁹ *Ap.*, II, 6,19; cfr. *MANU*, III, 5, 8, con interpretazione teologica assurda: in questo caso «si mangia la colpa del proprio ospite». Questa interpretazione si riferisce alla proibizione generale, fatta ai brahmani dalle leggi, di esercitare uno dei loro mestieri essenziali, che essi esercitano ancora, nonostante si ritenga che non lo esercitino: quello di mangiatori di peccati. Questo significa, ad ogni modo, che non deriva niente di buono dalla donazione per nessuno dei contraenti.

¹⁰⁰ Si rinasce nell'altro mondo con la natura di coloro dai quali si accetta il cibo, o di coloro di cui si ha il cibo nel ventre, o del cibo medesimo.

¹⁰¹ Tutta la teoria è riassunta in una lettura che sembra recente. *Anuṣ.*, 131, sotto il titolo esplicito di *danadharma* (v. 3 = 6278): «Quali doni, a chi, quando, da chi». In essa sono esposti graziosamente i cinque motivi del dono: il dovere, quando si dona ai brahmani spontaneamente; l'interesse («egli mi dà, mi ha dato, mi darà»); il timore («io non gli appartengo, egli non mi appartiene, egli potrebbe farmi del male»); l'amore («egli mi è caro, io gli sono caro»), «e egli dà senza tardare»; la pietà («egli è povero e si accontenta di poco»). Cfr. anche lett. 37.

¹⁰² Sarebbe anche da studiare il rituale con cui si purifica la cosa data, ma che è evidentemente anche un mezzo per staccarla dal donatore. La si asperge d'acqua con l'aiuto di un fuscello di erba kuṣa (per il cibo, cfr. *Gaut.*, V, 21, 18 e 19, *Ap.*, II, 9, 8. Cfr. l'acqua che purifica dal debito, *Anuṣ.*, lett. 69, v. 21 e commenti di Prâtap, *ad locum*, p. 313).

¹⁰³ V. 5834, cfr. sopra.

¹⁰⁴ La conoscenza dei fatti è basata su monumenti abbastanza tardi. La redazione dei canti dell'*Edda* è molto posteriore alla conversione degli Scandinavi al cristianesimo. L'età della tradizione, però, può essere molto diversa rispetto a quella della redazione; in secondo luogo, l'età della forma più anticamente conosciuta della tradizione può essere molto diversa rispetto a

quella della istituzione. Si tratta di due principî critici, che il critico non deve mai perdere di vista.

Nella fattispecie, non si va incontro ad alcun pericolo nel servirsi di questi fatti. Innanzitutto, una parte dei doni, che occupano tanto spazio nel diritto in esame, sono tra le prime istituzioni che ci sono attestate presso i Germani. È lo stesso Tacito che ce ne descrive di due specie: i doni per causa di matrimonio e il modo in cui fanno ritorno alla famiglia dei donatori (*Germania*, XVIII, in un breve capitolo su cui ci riserviamo di ritornare); e i doni nobili, soprattutto quelli del capo, o fatti ai capi (*Germania*, XV). In secondo luogo, se queste usanze si sono conservate tanto a lungo da consentirci di trovarne simili tracce, ciò è dipeso dal fatto che erano solide e avevano piantato forti radici in tutta l'anima germanica.

¹⁰⁵ Cfr. Schrader e i riferimenti da lui indicati, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. «Markt», «Kauf».

¹⁰⁶ È noto che la parola *Kauf* e tutti i suoi derivati provengono dalla parola latina *caupo*, mercante. L'incertezza di significato delle parole *leihen*, *lehn*, *lohn*, *bürgen*, *borgen*, ecc. è ben nota e prova che il loro uso tecnico è recente.

¹⁰⁷ Non solleviamo qui la questione della *geschlossene Hauswirtschaft*, dell'economia chiusa, di BÜCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft*. Per noi è un problema mal posto. Non appena sono esistiti due clan in una società, essi hanno contrattato tra di loro, scambiandosi insieme con le loro donne (esogamia) e i loro riti, i loro beni, almeno in certi periodi dell'anno e in certe occasioni della vita. Per il resto del tempo, la famiglia, spesso molto ristretta, viveva ripiegata su se stessa. Ma non è mai accaduto che essa abbia sempre vissuto così.

¹⁰⁸ Cfr. queste parole nel Kluge e negli altri dizionari etimologici delle differenti lingue germaniche. Cfr. von Amira su *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hdb.* di Hermann Paul) (pagine citate nell'indice).

¹⁰⁹ I migliori lavori restano ancora: J. GRIMM, *Schenken und Geben*, in «Kleine Schriften», II, p. 174; e BRUNNER, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*. Cfr. inoltre GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, I, p. 246, cfr. p. 297, su *Bete* = *Gabe*. L'ipotesi che si sarebbe passati dal dono senza condizione al dono obbligatorio appare inutile. Le due specie di doni sono sempre esistite e, soprattutto, i due caratteri sono stati sempre mescolati nel diritto germanico.

¹¹⁰ *Zur Geschichte des Schenkes*, in «Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch.», pp. 18 sgg.

¹¹¹ Cfr. EM. MEYER, *Deutsche Volkskunde*, pp. 115, 168, 181, 183, ecc. Sulla questione possono essere consultati tutti i manuali di folklore germanico

(Wuttke, ecc.).

¹¹² Troviamo qui un'altra risposta alla domanda posta (cfr. sopra) da van Ossenbruggen, circa la natura magica e giuridica del «prezzo della sposa». Cfr. su questo argomento l'importante teoria dei rapporti tra le diverse prestazioni fatte agli sposi e dagli sposi in Marocco, in WESTERMARCK, *Marriage ceremonies in Morocco*, pp. 361 sgg., e le parti del libro che vi sono citate.

¹¹³ In ciò che segue, non confonderemo i pegni con le arre, benché queste ultime, di origine semitica – come indica il loro nome in greco e in latino – non siano state estranee al diritto germanico recente e ai nostri sistemi giuridici. In certe usanze, esse si sono anche confuse con gli antichi doni; per esempio, in certi dialetti del Tirolo, lo *Handgeld* viene chiamato «Harren».

Trascureremo altresì di dimostrare l'importanza della nozione di pegno in materia di matrimonio. Ci limitiamo a notare soltanto che nei dialetti germanici il «prezzo di acquisto» si chiama, a un tempo, *Pfand*, *Wetten*, *Trugge*, e *Ehethaler*.

¹¹⁴ «Année sociologique», IX, pp. 29 sgg. Cfr. KOWALEWSKI, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, pp. 111 sgg.

¹¹⁵ Sul *wadium* germanico, si possono consultare anche: THÉVENIN, *Contribution à l'étude du droit germanique*, in «Nouvelle revue historique du droit», IV, p. 72; GRIMM, *Deutsche Rechtsalt.*, I, pp. 209 a 213; VON AMIRA, *Obligationen Recht*; von Amira, in *Hdb.* di Hermann Paul, I, pp. 254 e 248.

Sulla *wadiatio*, cfr. DAVY, «Année sociologique», XII, pp. 522 sgg.

¹¹⁶ HUVELIN, *op. cit.*, p. 31.

¹¹⁷ BRISSAUD, *Manuel d'histoire du droit français*, 1904, p. 1381.

¹¹⁸ HUVELIN, *op. cit.*, p. 31, n. 4, interpreta questo fatto esclusivamente con una degenerazione del rito magico primitivo che sarebbe diventato un semplice tema di morale. Ma questa interpretazione è parziale, inutile (cfr. sopra) e non esclude quella che noi proponiamo.

¹¹⁹ Sulla parentela delle parole *wette*, *wedding*, ci riserviamo di ritornare. L'anfibologia della scommessa e del contratto si nota anche nelle nostre lingue; per esempio: *diffidare*, *sfidare*.

¹²⁰ HUVELIN, *op. cit.*, 36, n. 4.

¹²¹ Sulla *festuca notata*, cfr. HEUSLER, *Institutionen*, I, pp. 76 sgg.; HUVELIN, *op. cit.*, p. 33, ci sembra che abbia trascurato l'uso delle taglie.

¹²² *Gift, gift. Mélanges Ch. Andler*, Strasbourg 1924. Ci è stato chiesto perché non abbiamo esaminato l'etimologia di *gift*, traduzione del latino *dosis*, a sua volta trascrizione del greco δόσις, dose, dose di veleno. Questa etimologia

presuppone che gli alti e i bassi dialetti tedeschi abbiano riservato un nome colto per una cosa di uso volgare; il che non rientra abitualmente nelle leggi semantiche. E inoltre, bisognerebbe ancora spiegare la scelta del termine *gift* per questa traduzione, e il tabù linguistico opposto, che ha pesato sul significato «dono» di questa parola, in certe lingue germaniche. Infine, l'uso latino e soprattutto greco della parola *dosis* nel significato di veleno, prova che, anche presso gli antichi, sono esistite associazioni di idee e di regole morali del genere di quelle che stiamo descrivendo.

Abbiamo accostato l'incertezza del significato di *gift* a quella del latino *venenum*, a quella di φίλτρον e di φάρμακον; bisognerebbe tenere presente anche l'accostamento (BRÉAL, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410) tra *venia*, *venus*, *venenum*, *de vanati* (sanscrito, far piacere) e *gewinnen*, *win* (guadagnare).

Occorre correggere anche un errore di citazione. Aulo Gellio ha dissertato molto su queste parole, ma non è stato lui a citare Omero (*Odissea*, IV, v. 226), bensì Gaio, il giurista, nel suo libro sulle *Dodici Tavole* (*Dig.*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

¹²³ Reginsmal, 7. Gli Dei hanno ucciso Otr, figlio di Hreidmar, e sono stati costretti a riscattarsi coprendo con mucchi di oro la pelle di Otr. Ma il dio Loki maledice quest'oro e Hreidmar risponde con la strofa citata. Dobbiamo questa indicazione a Maurice Cahen, che osserva a proposito del v. 3: «con cuore benevolo» è la traduzione classica; *af heilom hug* significa in realtà «con una disposizione d'animo che porta fortuna».

¹²⁴ Sarà possibile trovare *Le suicide du chef Gaulois*, con le note di Hubert, in uno dei prossimi numeri della «Revue celtique».

¹²⁵ Il diritto cinese riguardante gli immobili, come il diritto germanico e come il nostro antico diritto, conosce sia la vendita con patto di riscatto sia il diritto spettante ai parenti – calcolati molto largamente – di riscattare i beni, fondi venduti che non sarebbero dovuti uscire dall'eredità (il cosiddetto retratto gentilizio). Cfr. HOANG (*Variétés sinologiques*), *Notions techniques sur la propriété en Chine*, 1897, pp. 8 e 9. Ma non è il caso di dare eccessiva importanza a questo fatto: la vendita definitiva del suolo è, nella storia umana e in Cina in particolare, qualcosa di così recente ed è stata circondata, anche nel diritto romano, poi di nuovo nei nostri antichi diritti germanici e francesi, di tante restrizioni derivanti dal comunismo domestico e dall'attaccamento profondo della famiglia al suolo e del suolo alla famiglia, che la prova sarebbe stata troppo facile; poiché la famiglia si identifica col focolare e con la terra, è

naturale che la terra sfugga al diritto e all'economia del capitale. In effetti, le vecchie e nuove leggi dello «homestead» e le più recenti leggi francesi sui «beni di famiglia impignorabili» sono una persistenza dell'antico stadio ed un ritorno ad esso. Parliamo, perciò, soprattutto dei beni mobili.

¹²⁶ Cfr. HOANG, *op. cit.*, pp. 10, 109, 133.

Devo l'indicazione di questi fatti alla premura di Mestre e Granet, che li hanno constatati in Cina.

¹²⁷ *Origin... of the Moral Ideas*, v. I, p. 594. Westermarck si è accorto di un problema del genere di quello che stiamo trattando, ma se ne è occupato solo dal punto di vista del diritto di ospitalità. Bisogna leggere, però, le sue osservazioni molto importanti sulla usanza marocchina dell'*ar* (sacrificio vincolante del supplicante, *ibid.*, p. 386) e sul principio «Dio e il cibo lo compenseranno» (espressioni molto simili a quelle del diritto indiano). Cfr. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365; cfr. *Anthr. Ess.* E. B. Tylor, pp. 373 sgg.

Capitolo quarto

Conclusione

1. *Conclusioni di ordine morale.*

Le osservazioni che precedono 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. Esistono persone e classi che conservano i costumi di un tempo, ai quali ci uniformiamo quasi tutti, almeno in certi periodi dell'anno o in certe occasioni.

Il dono non ricambiato rende tuttora inferiore colui che lo ha accettato, soprattutto quando è accolto senza l'intenzione di restituirlo. Non ci si allontana dal mondo germanico, se si ricorda il curioso saggio di Emerson *On Gifts and Presents*¹. La carità ferisce ancora colui che l'accetta², e tutto lo sforzo della nostra morale tende a eliminare il patrocínio incosciente e ingiurioso del ricco «elemosiniere».

L'invito deve essere ricambiato, come la «cortesía». Si scorgono qui, nella realtà, le tracce del vecchio sfondo tradizionale dei *potlâc* nobili e affiorano i motivi fondamentali dell'attività umana: l'emulazione tra gli individui dello stesso sesso³, questo «imperialismo congenito» degli uomini; lo sfondo sociale da una

parte, lo sfondo animale e psicologico dall'altra, ecco ciò che appare. In quella vita particolare che è la nostra vita sociale, noi stessi possiamo «restare in debito», come si dice ancora da noi. Bisogna dare in cambio più di quanto non si sia ricevuto. Il «giro» è sempre più costoso e più largo. Così, quella famiglia contadina da noi conosciuta nella nostra infanzia, in Lorena, che si limitava a fare la vita più modesta nei giorni normali, si rovinava invece per gli ospiti, in occasione di feste patronali, di matrimoni, di comunioni o di funerali. Bisogna comportarsi da «gran signori» in queste occasioni. Si può anche dire che una parte del nostro popolo si comporta così costantemente e spende senza risparmio, quando si tratta di ospiti, di feste, di «strenne».

Non solo l'invito deve essere fatto, ma deve essere anche accettato. Da noi vige ancora quest'uso anche nelle corporazioni liberali. Appena cinquant'anni fa, forse ancora di recente, in certi posti della Germania e della Francia, tutto il villaggio prendeva parte al pranzo di nozze; l'astensione di qualcuno era ritenuta un pessimo segno, un presagio e un indice di invidia, di «malocchio». In Francia, in numerosi posti, tutti prendono ancora parte alla cerimonia. In Provenza, quando nasce un bimbo, ognuno porta ancora il proprio uovo e altri regali simbolici.

Le cose vendute hanno ancora un'anima, sono ancora seguite dall'antico proprietario e lo seguono a loro volta. In una vallata dei Vosgi, a Cornimont, l'uso che segue era ancora diffuso non molto tempo fa e dura, forse, tuttora presso certe famiglie: affinché gli animali comprati dimenticassero l'antico padrone e non fossero tentati di tornare «da loro», si faceva una croce sull'architrave della porta della stalla, si conservava la cavezza del venditore e si dava loro del sale sulla mano. A Raon-aux-Bois si dava loro una tartina di burro, dopo averla fatta girare tre volte intorno alla catena del camino e si aveva cura di porgerla con la mano destra. Si tratta, è vero, del grosso bestiame che fa parte della famiglia, in quanto la stalla fa parte della casa. Ma molte altre usanze francesi mostrano che bisogna staccare la

cosa venduta dal venditore, per esempio: battere sulla cosa che è stata oggetto di vendita, frustare la pecora che si pone in vendita, ecc.⁴.

Si può dire altresí che tutta una parte del diritto, il diritto degli industriali e dei commercianti sia, oggi, in contrasto con la morale. I pregiudizi economici del popolo, dei produttori, sono originati dalla ferma volontà di seguire la cosa da loro prodotta e dall'acuta sensazione che il loro lavoro venga rivenduto senza che essi partecipino al profitto.

Ai nostri giorni, i vecchi principî reagiscono contro i rigori, le astrazioni e la disumanità dei nostri codici. Da questo punto di vista, si può ben dire che tutta una parte del nostro diritto in fieri e certi usi, i piú recenti, consistano nel tornare indietro. E tale reazione contro l'insensibilità romana e sassone del nostro regime è da ritenersi perfettamente sana e vigorosa. Alcuni nuovi principî giuridici e di costume possono essere interpretati in tal senso.

È occorso molto tempo per giungere al riconoscimento della proprietà artistica, letteraria e scientifica, al di là dell'atto brutale della vendita del manoscritto, della prima macchina o dell'opera d'arte originale. La società non ha, infatti, molto interesse a riconoscere agli eredi di un autore o di un inventore, questo benefattore dell'umanità, piú di certi diritti sulle cose create; si proclama volentieri che queste ultime sono il prodotto sia dello spirito collettivo che di quello individuale; e tutti desiderano che esse diventino al piú presto di dominio pubblico o entrino nella circolazione generale della ricchezza. Tuttavia, lo scandalo del plusvalore delle pitture, delle sculture e degli oggetti d'arte, mentre sono ancora in vita gli artisti e i loro eredi immediati, ha ispirato una legge francese del settembre 1923, che dà all'artista e ai suoi aventi causa un diritto di sequela sui plusvalori successivi nelle vendite successive delle opere⁵.

Tutta la nostra legislazione di sicurezza sociale, questo socialismo di Stato già realizzato, si ispira al seguente principio: il lavoratore ha dato la propria vita e il proprio lavoro, da un lato, alla collettività, dall'altro, ai suoi datori di lavoro; se egli deve collaborare all'opera di

assicurazione, coloro che hanno beneficiato delle sue prestazioni non si liberano da ogni obbligo nei suoi confronti con il pagamento del salario; lo Stato stesso, che rappresenta la collettività, gli deve, unitamente ai suoi datori di lavoro, e con il concorso, una certa sicurezza durante la vita contro la disoccupazione, la malattia, la vecchiaia, la morte.

Alcuni moderni espedienti, come ad esempio le casse di assistenza familiare, che gli industriali francesi hanno liberamente e validamente adottati in favore degli operai con carichi di famiglia, rispondono spontaneamente al bisogno di legare a sé gli individui, di tenere conto dei loro oneri e del grado di interesse materiale e morale rappresentato da tali oneri⁶. Associazioni analoghe funzionano in Germania e in Belgio con altrettanto successo. In Gran Bretagna, in questo periodo di lunga e terribile disoccupazione, che tocca milioni di operai, si delinea tutto un movimento in favore di una assicurazione contro la disoccupazione, che dovrebbe essere obbligatoria e organizzata per categorie. Le città e lo Stato sono stanchi di sopportare le immense spese per i pagamenti ai disoccupati, la cui causa va ricercata solo nelle industrie e nelle condizioni generali del mercato. Per questo, economisti insigni e capitani di industria (Mr Pybus, Sir Lynden Macasse) agiscono, affinché le stesse imprese organizzino casse di disoccupazione su basi corporative, e facciano esse stesse tali sacrifici. Essi vorrebbero, in definitiva, che il costo della sicurezza operaia, della difesa contro la disoccupazione, facesse parte delle spese generali di ogni singola industria.

Tutti questi principî morali e giuridici non corrispondono, a nostro avviso, a un perturbamento, bensì a un ritorno al diritto⁷. Innanzitutto, cominciano ad apparire e a farsi strada nella realtà la morale professionale e il diritto corporativo. Le casse di compensazione, le società di mutualità, che i gruppi industriali formano in favore di questa o quella opera corporativa, appaiono viziate, rispetto a una morale pura, solo dal fatto che la loro gestione è meramente padronale. Inoltre, sono dei gruppi ad agire: lo Stato, i Comuni, gli

istituti pubblici di assistenza, le casse di ritenuta, di risparmio, le società di mutualità, il patronato, i salariati; tutti associati insieme, come per esempio nella legislazione sociale della Germania, dell'Alsazia-Lorena; e, domani, lo saranno ugualmente nella legislazione sociale francese. Ritorniamo, dunque, a una morale di gruppi.

In secondo luogo, quelli di cui lo Stato e i suoi sottogruppi vogliono prendersi cura sono degli individui. La società vuole ritrovare la cellula sociale. Essa ricerca, circonda l'individuo, animata a un tempo dalla coscienza dei diritti che egli ha e da sentimenti più puri: carità, «servizio sociale», solidarietà. I temi del dono, della libertà e dell'obbligo di donare, quello della liberalità e dell'interesse a donare, ritornano a noi, nel momento in cui riappare un motivo dominante per troppo tempo dimenticato.

Ma non basta constatare il fatto; è necessario ricavarne un atteggiamento pratico, un precetto morale. Non basta dire che il diritto è sul punto di sbarazzarsi di qualche astrazione: la distinzione tra diritto reale e diritto personale; – che è sul punto di aggiungere altri diritti al diritto brutale della vendita e del pagamento dei servizi. Bisogna dire, anche, che una tale rivoluzione è positiva.

Noi torniamo, ed è necessario tornarvi, a una pratica di «spesa nobile». Occorre che i ricchi, come nei paesi anglosassoni, come in tante altre società contemporanee, selvagge e altamente civilizzate, tornino – liberamente e anche forzatamente – a considerarsi come una specie di tesoriери dei propri concittadini. Le civiltà antiche – dalle quali discendono le nostre – avevano, le une il giubileo, le altre le liturgie, coregie e trierarchie, le sussitie (pasti in comune), le spese obbligatorie dell'edile e dei personaggi consolari. Sarà necessario risalire a leggi di questo tipo. Occorre, inoltre, una maggiore cura dell'individuo, della sua vita, della sua salute, della sua educazione – cosa utile, del resto – della sua famiglia e dell'avvenire di

quest'ultima. Occorre piú buona fede, piú sensibilità, piú generosità nei contratti di lavoro, nelle locazioni di immobili, nella vendita di generi necessari. E bisognerà trovare il mezzo per limitare i frutti della speculazione e dell'usura.

È necessario, però, che l'individuo lavori. Occorre che egli sia costretto a contare su se stesso piuttosto che sugli altri. D'altro canto, occorre che egli difenda i propri interessi, personalmente e in gruppo. L'eccesso di generosità e il comunismo sarebbero per lui e per la società non meno nocivi dell'egoismo dei nostri contemporanei e dell'individualismo delle nostre leggi. Nel *Mahabharata*, un genio malvagio dei boschi spiega a un brahmano che dava troppo e a sproposito: «Ecco perché sei magro e pallido». Devono essere evitati allo stesso modo sia il comportamento del monaco che quello di Shylock. La nuova morale consisterà certamente in un'equa combinazione di realismo e di idealismo.

Si può e si deve, perciò, tornare a qualcosa di arcaico; si ritroveranno così motivi di vita e di azione ancora familiari a società e classi numerose: la gioia di dare in pubblico; il piacere del mecenatismo; quello dell'ospitalità e delle feste private e pubbliche. La sicurezza sociale, la sollecitudine mutualistica, cooperativa, del gruppo professionale di tutte quelle istituzioni che il diritto inglese fregia del nome di «Friendly Societies», valgono di piú della semplice sicurezza personale, che il nobile garantiva al suo fittavolo, di piú della vita meschina offerta dal salario giornaliero del datore di lavoro, e anche di piú del risparmio capitalistico – fondato su un credito mutevole.

È anche possibile concepire un tipo di società governato da tali principî. Nelle professioni liberali delle nostre grandi nazioni operano già, a un certo livello, una morale e una economia di tal genere. L'onore, il disinteresse, la solidarietà corporativa non sono in esse una vana parola, né si rivelano in contrasto con le necessità del lavoro. Umanizziamo anche gli altri gruppi professionali e perfezioniamo ciò

che già esiste in questo campo. Sarà realizzato così quel grande progresso che Durkheim ha spesso auspicato.

Agendo in tal modo, si tornerà, secondo noi, al fondamento costante del diritto, al principio stesso della vita sociale normale. Bisogna augurarsi che il cittadino non sia né troppo generoso e troppo soggettivo, né troppo insensibile e troppo realista. Occorre che egli abbia un senso acuto di se stesso e, a un tempo, degli altri, della realtà sociale (ma esiste un'altra realtà in questo campo?) Occorre che egli agisca tenendo conto di se stesso, dei sottogruppi che agiscono nella società e della società nel suo insieme. Questa morale è eterna; essa è comune alle società più evolute, a quelle del prossimo futuro e alle società meno elevate che sia dato immaginare. Tocchiamo così la sostanza. Non parliamo neanche in termini giuridici, ma parliamo di uomini e di gruppi di uomini, perché sono gli uomini, è la società, sono sentimenti di uomini pensanti in carne e ossa che agiscono in ogni tempo e hanno agito dappertutto.

Ma dimostriamo quanto sopra. Il sistema che proponiamo di chiamare delle prestazioni totali, da clan a clan – quello in cui individui e gruppi si scambiano ogni cosa tra loro – costituisce il più antico sistema economico e giuridico che ci sia dato di constatare e di concepire. Esso forma lo sfondo da cui si è distaccata la morale del dono-scambio. Ora, fatte le dovute proporzioni, tale sistema è precisamente dello stesso tipo di quello verso il quale vorremmo vedere dirigersi le nostre società. Allo scopo di far comprendere queste lontane fasi del diritto, ecco due esempi tratti da società estremamente diverse tra loro.

In un *corroboro* (danza drammatica pubblica) di Pine Mountain⁸ (centro orientale del Queensland), ogni individuo entra a turno nel luogo consacrato, tenendo in una mano il propulsore della lancia e con l'altra mano dietro la schiena; egli scaglia la sua arma in un cerchio posto all'altra estremità del terreno di danza, nominando nello stesso

tempo, ad alta voce, il luogo da cui proviene, per esempio: «Kunyan è la mia contrada»⁹; poi si ferma un momento e i suoi amici ne approfittano per «mettergli un dono», una lancia, un boomerang, un'altra arma nella mano libera. «Un buon guerriero può ricevere così piú di quanto la sua mano non possa contenere, soprattutto se ha figlie da maritare»¹⁰.

Nella tribú dei Winnebago (Sioux), i capi di clan rivolgono ai loro confratelli¹¹, capi degli altri clan, discorsi molto tipici, veri modelli dell'etichetta¹² diffusa presso tutte le civiltà degli Indiani dell'America del Nord. Ogni clan cuoce degli alimenti e prepara il tabacco per i rappresentanti degli altri clan, in occasione della festa di clan. Ed ecco, a titolo di esempio, alcuni frammenti dei discorsi del capo del clan dei Serpenti¹³: «Vi saluto; bene; come potrei dire altrimenti? Sono un pover'uomo senza importanza e voi vi siete ricordati di me. Bene... Avete pensato agli spiriti e siete venuti a sedervi con me... I vostri piatti saranno subito riempiti, vi saluto dunque ancora, voi, umani, che prendete il posto degli spiriti», ecc. E quando ciascun capo ha mangiato e sono state fatte le offerte di tabacco nel fuoco, la formula finale espone l'effetto morale della festa e di tutte le sue prestazioni: «Vi ringrazio di essere venuti a occupare questo posto, vi sono riconoscente. Voi mi avete dato coraggio... Le benedizioni dei vostri avi (che hanno avuto delle rivelazioni e che voi incarnate), sono uguali a quelle degli spiriti. È bene che abbiate preso parte alla mia festa. A questo alludevano i nostri vecchi quando hanno detto: “La vostra vita è debole e voi potete essere fortificati solo dal consiglio dei coraggiosi”. Voi mi avete consigliato... Per me il vostro consiglio è vita».

Cosí, 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. Lo afferma un bel proverbio maori:

Ko Manu kai atu
Ko Manu kai mai
Ka ngohe ngohe.

«Dài quanto ricevi, tutto andrà bene» ¹⁴.

2. Conclusioni di sociologia economica e di economia politica.

Questi fatti non solo illuminano la nostra morale e ci aiutano a dare una direzione al nostro ideale; ma ci consentono anche di analizzare meglio i fatti economici più generali; e questa analisi ci aiuta anche a intravedere modi più idonei di amministrazione delle nostre società.

A più riprese, si è visto quanto il sistema economico dello scambio-dono fosse lontano dal rientrare nel quadro dell'economia cosiddetta naturale, dell'utilitarismo. Tutti i fenomeni, così rilevanti, della vita economica dei popoli esaminati – diciamo, per eliminare ogni incertezza, che essi rappresentano degnamente la grande civiltà neolitica – e tutte le sopravvivenze importanti delle tradizioni considerate, nelle società vicine a noi o in talune consuetudini delle nostre società, sfuggono agli schemi offerti solitamente dai rari economisti, che hanno voluto porre a confronto le diverse economie conosciute ¹⁵. Aggiungiamo, perciò, le nostre osservazioni che riprendono quelle di Malinowski, che ha consacrato un intero lavoro a «far saltare» le dottrine correnti sull'economia «primitiva» ¹⁶.

Ecco una solida catena di fatti.

Nelle società accennate opera la nozione di valore; eccedenze molto grandi, assolutamente parlando, vi vengono ammassate; spesso, esse vengono spese in pura perdita, con una magnificenza relativamente enorme ¹⁷, che non ha niente di mercantile; segni di ricchezza, specie di monete, sono oggetto di scambio ¹⁸. Ma tutta questa economia assai ricca è ancora piena di elementi religiosi: la moneta ha ancora un potere magico ed è ancora legata al clan o all'individuo ¹⁹; le diverse attività economiche, per esempio il

mercato, sono impregnate di riti e di miti; esse conservano ancora un carattere cerimoniale, obbligatorio, efficace²⁰ e sono piene di riti e di diritti. Da questo punto di vista, possiamo già rispondere alla domanda posta da Durkheim a proposito dell'origine religiosa della nozione di valore economico²¹. I fatti in questione rispondono anche a una folla di domande riguardanti le forme e le ragioni di ciò che viene chiamato così impropriamente lo scambio, il «baratto», la *permutatio*²² delle cose utili, che una economia storica, seguendo i saggi Latini, seguaci a loro volta di Aristotele²³, pone all'origine della divisione del lavoro. È qualcosa di ben diverso dall'utile che circola in questi vari tipi di società, per la maggior parte già sufficientemente illustrate. I clan, le età, e, generalmente, i sessi – a causa dei molteplici rapporti cui i contatti danno luogo – si trovano in uno stato di perpetua effervescenza economica e tale eccitazione è, essa stessa, assai poco pedestre e molto meno prosaica delle nostre vendite e dei nostri acquisti, dei nostri contratti di lavoro o dei nostri giochi di Borsa.

Possiamo spingerci, però, ancora più lontano di quanto non abbiamo fatto finora. È possibile scomporre, rimescolare, colorire, definire diversamente le principali nozioni di cui ci siamo serviti. I termini da noi adoperati: presente, regalo, dono non sono del tutto esatti. Non ne troviamo altri, ecco tutto. Sarebbe bene rimettere in un crogiolo tutti i concetti giuridici ed economici che ci compiaciamo di contrapporre: libertà e obbligo, liberalità, generosità, lusso e risparmio, interesse, utilità. Al riguardo, possiamo dare solo delle indicazioni: scegliamo, per esempio²⁴ le Trobriand. È ancora una nozione complessa a ispirare tutti gli atti economici che abbiamo descritti; e tale nozione non è né quella della prestazione puramente libera e puramente gratuita, né quella della produzione e dello scambio puramente interessati all'utile, ma una specie di ibrido colà formatosi.

Malinowski ha fatto uno sforzo serio²⁵ per classificare, dal punto

di vista dei moventi, dell'interesse e del disinteresse, tutte le transazioni da lui constatate presso i Trobriandiani; egli le colloca tra il dono puro e il baratto puro previa contrattazione²⁶. Questa classificazione è, in fondo, inapplicabile. Secondo Malinowski, il tipo di dono puro sarebbe il dono tra sposi²⁷. Ora, a nostro avviso, uno dei fatti più importanti che Malinowski ha segnalato e che getta una vivida luce su tutti i rapporti sessuali della intera umanità, consiste precisamente nell'accostare il *mapula*²⁸, cioè il pagamento «costante» dell'uomo alla propria donna, a una specie di salario per la prestazione di un servizio sessuale²⁹. Similmente, i regali fatti al capo sono da considerarsi tributi e le distribuzioni di cibo (*sagali*) indennità per lavori eseguiti, per riti compiuti, come nel caso di veglie funebri³⁰. Questi doni, in fondo, così come non sono liberi, non sono realmente disinteressati. Per la maggior parte, sono già controprestazioni, fatte non solo allo scopo di pagare servizi e cose, ma anche per mantenere una alleanza vantaggiosa³¹ e che non può essere rifiutata, come l'alleanza tra tribù di pescatori³² e tribù di agricoltori o vasai. Si tratta di un fatto generale, che abbiamo incontrato, per esempio, presso i Maori, i Tsimshian, ecc.³³. È chiaro, dunque, dove risieda la forza, a un tempo mistica e pratica, che unisce i clan e nello stesso tempo li divide, che divide il loro lavoro e contemporaneamente li obbliga allo scambio. In queste società, l'individuo e il gruppo o, piuttosto, il sottogruppo, si sono sempre attribuiti il diritto sovrano di rifiutare il contratto, ed è proprio questo che conferisce un aspetto di generosità alla circolazione dei beni; d'altra parte, essi non avevano normalmente alcun diritto o interesse a opporre tale rifiuto; il che rende, nonostante ciò, queste lontane società parenti delle nostre.

L'uso della moneta potrebbe suggerire altre riflessioni. I *vaygu'a* delle Trobriand, braccialetti e collane, come i «rami» del Nord-ovest americano o i *wampun* irochesi, sono, a un tempo, ricchezze, segni di ricchezza³⁴, mezzi di scambio e di pagamento, nonché cose che è necessario donare, cioè distruggere. Solo che si tratta di pegni legati alle persone che ne fanno uso e che ne sono, a loro volta, vincolate.

D'altra parte, dato che servono già da moneta, si ha interesse a darli per poterne possedere altri, trasformandoli in mercanzie o in servizi, che si trasformeranno a loro volta in moneta. Si direbbe proprio che il capo trobriandiano o tsimshian proceda alla lontana come il capitalista, che sa disfarsi del denaro, in tempo utile per ricostituire in seguito il suo capitale mobile. Interesse e disinteresse spiegano ugualmente questa forma della circolazione delle ricchezze e quella della circolazione arcaica dei contrassegni di ricchezza che li seguono.

Persino la pura distruzione delle ricchezze non corrisponde a quel distacco completo che ci si aspetterebbe; anche questi atti di grandezza non sono esenti, infatti, da egotismo. La forma puramente sontuaria, quasi sempre esagerata, spesso puramente distruttrice, del consumo con cui, soprattutto in occasione di potlâc³⁵, vengono elargiti in un sol tratto, o anche distrutti, beni rilevanti e accumulati per lungo tempo, conferisce a queste istituzioni un carattere di puro sperpero, di prodigalità infantile. Infatti, e in effetti, non solo vengono fatte scomparire cose utili, ricchi alimenti consumati senza misura, ma si distrugge, anche, per il piacere di distruggere, come avviene, per esempio, con i rami, le monete che i capi tsimshian, tlingit e haida usano gettare in acqua e che i capi kwakiutl e quelli delle tribù alleate usano, invece, mandare in pezzi. Ma il motivo di questi doni e di questi sperperi forsennati, di queste perdite e di queste distruzioni folli di ricchezze non è in nessun grado disinteressato, soprattutto nelle società dove è in uso il potlâc. È attraverso i doni che si stabilisce la gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci. Donare, equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto, *magister*; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, a diventare cliente o servo, farsi più piccolo, cadere più in basso (*minister*).

Il rituale magico del *kula*, chiamato *mwasila*³⁶, è pieno di formule e di simboli che dimostrano come il futuro contraente ricerchi, prima di tutto, il vantaggio costituito dalla superiorità sociale e, si potrebbe anche dire, brutale. Dopo avere sottoposto a un incantesimo la noce di

betel, di cui stanno per servirsi con i loro compagni dopo avere sottoposto a un incantesimo il capo, i suoi compagni, i loro porci, le loro collane, poi la testa e le sue «aperture» poi tutto ciò che viene portato, i *pai*, doni preliminari, ecc., dopo avere sottoposto a un incantesimo tutto ciò, il mago canta, non senza esagerazione ³⁷:

Io rovescio la montagna, la montagna si muove, la montagna precipita, ecc. Il mio incantesimo sale sulla cima della montagna di Dobu... Il mio canotto sta per colare a picco... La mia fama è come il tuono; il mio passo è simile al rumore che fanno gli stregoni volanti. Tudududu.

Essere il primo, il più bello, il più fortunato, il più forte e il più ricco, ecco ciò che si cerca e il modo in cui lo si ottiene. Successivamente, il capo conferma il proprio *mana* ridistribuendo ai vassalli, parenti, quanto ha appena ricevuto; egli conserva il proprio rango tra i capi, offrendo braccialetti in cambio di collane, ospitalità in cambio di visite, e così di seguito... In questo caso, la ricchezza è, da tutti i punti di vista, un mezzo per ottenere prestigio e una cosa utile. Ma è certo che da noi le cose vadano diversamente e che la ricchezza non sia, prima di tutto, il mezzo per imporre agli altri la propria volontà?

Sottoponiamo ora alla prova decisiva l'altra nozione da noi contrapposta a quella di dono e di disinteresse: la nozione di interesse, di ricerca individuale dell'utile. Anche questa nozione opera diversamente rispetto al modo in cui agisce nel nostro spirito. Se un qualche motivo equivalente anima capi trobriandiani o americani, clan andamani, ecc., o animava, un tempo, generosi Indiani, nobili Germani o Celti nel fare doni o spese, non si tratta ora né si trattava prima di un motivo legato alla fredda ragione del mercante, del banchiere e del capitalista. Presso queste civiltà, la molla dell'interesse funziona diversamente che da noi. Si tesaurizza, ma allo

scopo di spendere, di «obbligare», di disporre di «uomini ligi». Si effettuano scambi, ma di oggetti di lusso, di ornamenti, di vestiario, o di cose che vengono immediatamente consumate, di banchetti. Si ricambia ad usura, ma per umiliare colui che ha donato o scambiato per primo, non soltanto per ricompensarlo della perdita che gli procura un «consumo differito». Esiste un interesse, ma questo interesse è solo analogo a quello che, a quanto si dice, ci guida.

Tra l'economia relativa amorfa e disinteressata, all'interno dei sottogruppi, che regola la vita dei clan australiani o americani del Nord (Est e Prateria), da un lato; e l'economia individuale basata sul puro interesse, che le nostre società hanno conosciuto, almeno parzialmente, subito dopo la sua scoperta da parte delle popolazioni semitiche e greche, dall'altro; tra questi due tipi di economia si è scaglionata, io dico, tutta una immensa serie di istituzioni e di avvenimenti economici, non certo guidata dal razionalismo economico, di cui si costruisce così volentieri la teoria.

Lo stesso termine interesse è recente, di origine tecnico-contabile: «interest», latino, che si usava scrivere nei libri di conti, di fronte alle rendite da percepire. Nelle morali antiche più epicuree, non l'utilità materiale, ma il bene e il piacere vengono ricercati. È stata necessaria la vittoria del razionalismo e del mercantilismo perché fossero poste in vigore ed elevate all'altezza di principî, le nozioni di profitto e di individuo. È quasi possibile datare – dopo Mandeville (*Favola delle api*) – il trionfo della nozione di interesse individuale. Solo con difficoltà, però, e per mezzo di perifrasi, è possibile tradurre queste ultime parole in latino o in greco, ovvero in arabo. Anche gli uomini che scrissero in sanscrito classico, che usarono il termine *artha*, abbastanza vicino alla nostra idea di interesse, si fecero dell'interesse, come delle altre categorie dell'azione, un'idea diversa dalla nostra. I libri sacri dell'India classica ripartiscono già le attività umane secondo: la legge (*dharma*), l'interesse (*artha*), il desiderio (*kama*). Ma è dell'interesse politico che si tratta innanzitutto: quello del re e

dei brahmani, dei ministri, quello del regno e di ciascuna casta. La letteratura considerevole dei *Nitiṣastra* non è di natura economica.

Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo, un «animale economico». Ma ancora non siamo diventati tutti esseri di questo genere. Sia presso la massa della nostra popolazione che presso le *élites*, la pura spesa irrazionale fa parte della pratica corrente; ed è ancora caratteristica di alcune sopravvivenze della nostra nobiltà. L'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi; come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice.

D'altronde, noi siamo per fortuna ancora lontani da questo costante e freddo calcolo utilitario. Si analizzino, per esempio, in modo approfondito, statistico, come ha fatto Halbwachs per le classi lavoratrici, i consumi e le spese degli occidentali appartenenti alle classi medie. Quanti sono i bisogni che ci preoccupiamo di soddisfare? e quante tendenze, che non hanno per fine ultimo l'utile, non asseconiamo? Quanto destina il ricco, quanto può destinare della propria rendita alla utilità personale? Il denaro profuso in lusso, in arte, in follie, in servitori, non lo fa somigliare ai nobili di un tempo o ai capi barbari di cui abbiamo descritto i costumi?

È un bene che sia così? Questo è un altro problema. Forse è un bene che ci siano altri mezzi per spendere e fare degli scambi oltre alla pura spesa. Secondo noi, però, non è nel calcolo dei bisogni individuali che si troverà il metodo economico migliore. Noi dobbiamo, io credo, anche quando desideriamo accrescere la nostra ricchezza, non identificarci con dei finanzieri, ma diventare contabili e amministratori più esperti. Il perseguimento brutale degli scopi dell'individuo nuoce ai fini e alla pace dell'insieme, al ritmo del suo lavoro e delle sue gioie e – di rimbalzo – all'individuo stesso.

Come abbiamo visto poc'anzi, già alcuni importanti settori, alcune associazioni delle nostre stesse imprese capitalistiche cercano,

raggruppandosi, di legare a sé i propri dipendenti, anch'essi riuniti in gruppi. D'altra parte, tutti i raggruppamenti sindacali, quelli dei datori di lavoro come quelli dei salariati, pretendono di difendere e di rappresentare con lo stesso fervore l'interesse generale e l'interesse individuale dei propri aderenti o delle loro corporazioni. Questi bei discorsi sono infiorati, in verità, di molte metafore. Bisogna riconoscere, però, che non solo la morale e la filosofia, ma perfino l'opinione pubblica e la stessa economia cominciano a innalzarsi a un livello «sociale». Si avverte, ormai, che è possibile far lavorare gli uomini, solo se essi sono certi di essere pagati lealmente tutta la vita per il lavoro che hanno lealmente eseguito per gli altri e per se stessi nello stesso tempo. Il produttore sente di nuovo – ha sempre sentito –, ma questa volta in modo più acuto, di dare in cambio qualcosa che è più di un prodotto o di un tempo di lavoro; egli sente di dare qualcosa di se stesso, il proprio tempo, la propria vita, e vuole essere ricompensato, sia pure moderatamente, per questo dono. Rifiutargli tale ricompensa equivale a incitarlo alla pigrizia e al rendimento minimo.

Potremmo, forse, indicare una conclusione sociologica e pratica a un tempo. La famosa sûra LXIV, «disinganno reciproco» (Giudizio finale), rivelata alla Mecca a Maometto, dice di Dio:

15. Le vostre ricchezze e i vostri figli sono una tentazione, mentre Dio tiene in riserva una ricompensa magnifica.

16. Temete Dio con tutte le vostre forze; ascoltate, ubbidite, fate elemosine (*sadaqa*) nel vostro interesse. Colui che si guarderà dalla propria avarizia sarà felice.

17. Se farete a Dio un prestito generoso, egli vi ripagherà doppiamente e vi perdonerà perché è riconoscente e pieno di longanimità.

18. Egli conosce le cose visibili e invisibili, egli è il potente, il saggio.

Sostituite al nome di Allah quello della società e quello del gruppo

professionale oppure sommate i tre nomi, se siete religiosi; sostituite al concetto di elemosina quello di cooperazione, di un lavoro, di una prestazione eseguita per gli altri: avrete così una idea abbastanza precisa dell'arte economica che sta per nascere laboriosamente. La vediamo già operare in certi raggruppamenti economici e in mezzo alle masse che hanno assai spesso, in misura maggiore che i loro dirigenti, il senso dei propri interessi, dell'interesse comune.

Studiando questi lati oscuri della vita sociale, si giungerà, forse, a illuminare un poco la strada che deve essere imboccata dalle nazioni dell'occidente, dalla loro morale e dalla loro economia.

3. Conclusioni di sociologia generale e di morale.

Ci sia consentita ancora una osservazione riguardante il metodo da noi seguito.

Non è che noi vogliamo proporre il nostro lavoro come un modello. Esso consta solo di indicazioni, non è abbastanza completo e l'analisi potrebbe essere spinta ancora più lontano³⁸. In fondo, più che risolvere un problema o dare una risposta definitiva, noi ci limitiamo a porre delle domande agli storici, agli etnografi e a proporre argomenti di indagine. Per il momento, ci basta la persuasione che, in questa direzione, si incontreranno numerosi fatti.

Ma, se è così, è perché, in un simile modo di trattare un problema, si nasconde un principio euristico che vorremmo rendere esplicito. I fatti da noi studiati sono tutti, ci sia consentita l'espressione, fatti sociali *totali* o, se si vuole – ma a noi la parola piace di meno – generali; essi, cioè, mettono in moto, in certi casi, la totalità della società e delle sue istituzioni (potlâc, clan che si affrontano, tribú che si scambiano visite, ecc.) e in altri casi, solo un grandissimo numero di istituzioni, soprattutto quando gli scambi e i contratti riguardano piuttosto individui.

Tutti i fenomeni accennati sono, a un tempo, giuridici, economici, religiosi e anche estetici, morfologici, ecc. In quanto giuridici,

riguardano il diritto privato e pubblico, una morale organizzata e diffusa, sono strettamente obbligatori o semplicemente lodati e biasimati, politici e domestici nello stesso tempo, tali da interessare sia le classi sociali che i clan e le famiglie. In quanto religiosi, riguardano la religione in senso stretto, la magia, l'animismo e la mentalità religiosa diffusa. In quanto economici, sono presenti dovunque in essi l'idea del valore, dell'utile, dell'interesse, del lusso, della ricchezza, dell'acquisto, della accumulazione, nonché l'idea del consumo, e quella della pura spesa, puramente sontuaria, benché intese diversamente da come le intendiamo oggi. Tali istituzioni presentano, inoltre, un lato estetico importante da cui abbiamo fatto deliberatamente astrazione in questo studio: le danze eseguite alternativamente, i canti e le parate di ogni specie, le rappresentazioni drammatiche scambiate tra accampamento e accampamento, nonché tra associato e associato; gli oggetti di ogni genere, fabbricati, usati, ornati, levigati, raccolti e trasmessi con amore, tutto ciò che è accolto con gioia e offerto con successo; gli stessi banchetti ai quali tutti partecipano; tutto, cibo, oggetti e servizi, perfino il «rispetto», come dicono i Tlingit, tutto è causa di emozione estetica e non soltanto di emozioni di ordine morale o utilitario³⁹. Questo è vero non solo per la Melanesia, ma più particolarmente per il sistema del potlâc del Nord-ovest americano, e ancora più vero per la festa-mercato del mondo indoeuropeo⁴⁰. È evidente, infine, che si tratta di fenomeni morfologici. Tutto si svolge nel corso di assemblee, di fiere e di mercati, o almeno di feste che ne tengono il posto. Queste ultime presuppongono aggregazioni, la cui durata può superare quella di una stagione di concentrazione sociale, come i potlâc d'inverno dei Kwakiutl, o quella di alcune settimane, come le spedizioni marittime dei Melanesiani. È necessaria, inoltre, l'esistenza di strade o, quanto meno, di piste, di mari o di laghi su cui sia possibile spostarsi tranquillamente. Occorrono alleanze tribali e intertribali o internazionali, il *commercium* e il *connubium*⁴¹.

Si tratta, dunque, di qualcosa di più di semplici temi, di elementi di

istituzioni, di istituzioni complesse o, anche, di sistemi di istituzioni divisi, ad esempio, in religione, diritto, economia. Quelli di cui abbiamo tentato di descrivere il funzionamento costituiscono delle «totalità», dei sistemi sociali completi. Abbiamo incontrato delle società allo stato dinamico o fisiologico, ma non le abbiamo studiate come se fossero irrigidite, statiche o cadaveriche, e ancor meno le abbiamo scomposte e sezionate in norme di diritto, in miti, in valori e in prezzi. Solo considerando il tutto nel suo insieme, ci è stato possibile cogliere l'essenziale, il movimento del tutto, l'aspetto vivente, l'istante fugace in cui la società, gli uomini acquistano coscienza di se stessi e della loro situazione rispetto agli altri. In questa osservazione concreta della vita sociale è contenuto il mezzo per trovare dei fatti nuovi, che per il momento cominciamo solo a intravedere. Niente, secondo noi, è più urgente e fecondo di questo studio dei fatti sociali.

Esso presenta un duplice vantaggio. Innanzitutto, il vantaggio della generalità, in quanto i fatti che attengono al funzionamento generale hanno probabilità di essere più universali delle diverse istituzioni e dei diversi temi riguardanti le istituzioni, che sono sempre, più o meno accidentalmente, tinti di colore locale. Ma, soprattutto, il vantaggio della realtà, in quanto in tal modo è possibile vedere i fatti sociali stessi nella loro concretezza, come veramente sono. Più che idee o regole, si colgono così, nelle società, gli uomini, i gruppi e i loro comportamenti. Li vediamo muoversi come in meccanica vediamo muoversi masse e sistemi, o in mare piove e anemoni. Scorgiamo quantità di uomini, forze mobili che ondeggiano nel loro ambiente e nei loro sentimenti.

Gli storici avvertono e obiettano a ragione che i sociologi fanno troppe astrazioni e separano eccessivamente gli uni dagli altri i diversi elementi delle società. È necessario imitarli, cioè osservare ciò che è dato. Ora, il dato, è costituito da Roma, da Atene, dal Francese medio, dal Melanesiano di questa o quell'isola, e non dalla preghiera o dal diritto in sé. Dopo avere forzatamente ecceduto nel suddividere e

nell'astrarre, i sociologi devono adoperarsi per ricomporre il tutto. Troveranno in tal modo dati fecondi, nonché il mezzo per soddisfare gli psicologi. Questi ultimi avvertono vivamente la loro posizione di privilegio, e soprattutto gli psicopatologi hanno la certezza di studiare sul concreto. Tutti studiano o dovrebbero studiare il comportamento di esseri totali, non di esseri suddivisi in facoltà. Occorre seguire il loro esempio. Lo studio del concreto, che è studio del completo è possibile ed è più attraente ed esplicativo in sociologia. Noi sociologi osserviamo reazioni complete e complesse di quantità numericamente definite di uomini, di esseri completi e complessi. Descriviamo anche i loro organismi e le loro *psychai* e, contemporaneamente, il comportamento di questa massa e le psicosi corrispondenti: sentimenti, idee, volizioni della folla o delle società organizzate e dei loro sottogruppi. Vediamo, inoltre, dei corpi e le loro reazioni, di cui idee e sentimenti costituiscono di solito le interpretazioni e, più raramente, i motivi. Il principio e la fine della sociologia consistono nel cogliere il gruppo e il suo comportamento nella loro interezza.

Non abbiamo avuto il tempo – avremmo dovuto estendere indebitamente un soggetto limitato – di tentare di individuare, fin da ora, il substrato morfologico di tutti i fatti da noi indicati. Tuttavia è forse utile indicare, almeno come esempio del metodo che vorremmo seguire, la strada su cui avremmo intenzione di proseguire la nostra ricerca.

Tutte le società sopra descritte, fatta eccezione per quelle europee, sono società segmentate. Anche le società indo-europee, quella romana prima delle *Dodici Tavole*, le società germaniche ancora molto tardi, fino alla redazione dell'*Edda*, la società irlandese fino alla redazione della sua letteratura maggiore, erano ancora basate sui clan o almeno su grandi famiglie, più o meno indivise all'interno e più o meno isolate l'una dall'altra all'esterno. Tutte queste società sono o erano lontane dal nostro grado di unificazione o dall'unità, che una storia insufficiente attribuisce loro. Inoltre, all'interno di questi gruppi, gli individui, anche se fortemente distinti, erano meno tristi,

meno seri, meno avari e meno egoisti di noi; esteriormente almeno, erano o sono piú generosi, piú liberali di noi. Quando, in occasione delle feste tribali, delle cerimonie dei clan contrapposti e delle famiglie che si imparentano o si iniziano reciprocamente, i gruppi si rendono visita; quando, nelle società piú evolute – dopo che si è sviluppata la «legge di ospitalità» – la legge delle amicizie e dei contratti con gli dei ha assicurato la «pace» dei «mercati» e delle città; per un periodo di tempo considerevole e presso un numero rilevante di società, gli uomini si sono avvicinati l'uno all'altro in uno strano stato d'animo, di timore e di ostilità esagerate e di generosità altrettanto esagerata, che sembrano folli solo ai nostri occhi. In tutte le società che ci hanno immediatamente preceduto e che ancora ci circondano, ed anche in numerose usanze connesse con la nostra morale popolare, non esiste via di mezzo: fidarsi interamente o diffidare interamente; deporre le armi e rinunciare alla magia, o dare tutto: dalla ospitalità fugace alle figlie e ai beni. È in uno stato del genere che l'uomo ha rinunciato a restare sulle sue e si è impegnato a dare e a ricambiare.

Il fatto è che non aveva scelta. Due gruppi di uomini che si incontrano non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti. Fino a sistemi giuridici molto vicini a noi, fino ad economie non molto lontane dalla nostra, coloro con cui si «tratta» sono sempre degli stranieri, anche quando si è alleati. La gente di Kiriwina, nelle Trobriand, disse a Malinowski⁴²: «Gli uomini di Dobu non sono buoni come noi; sono crudeli, sono cannibali; quando andiamo a Dobu li temiamo. Essi potrebbero ucciderci. Ma ecco, io sputo radice di zenzero, e il loro animo muta. Depongono le lance e ci accolgono bene». Niente può rendere meglio questo stato di incertezza tra la festa e la guerra.

Uno dei migliori etnografi, il Thurnwald, a proposito di un'altra tribù della Melanesia, ci descrive, in una statistica genealogica⁴³, un avvenimento preciso che mostra, altrettanto chiaramente, come queste popolazioni passino, in gruppo e improvvisamente, dalla festa alla

battaglia. Buleau, un capo, aveva invitato Bobal, un altro capo, e la sua gente, a un banchetto, il primo, probabilmente, di una lunga serie. Si danzò una notte intera. Al mattino tutti erano eccitati per la notte di veglia, di danze e di canti. A una semplice osservazione di Buleau, uno degli uomini di Bobal lo uccise. E la sua gente massacrò, afferrò e portò via le donne del villaggio. «Buleau e Bobal erano piuttosto amici, solo erano rivali» fu detto a Thurnwald. Tutti abbiamo osservato fatti del genere, anche intorno a noi.

Solo opponendo la ragione al sentimento e imponendo la volontà di pace contro simili improvvise follie, i popoli giungono a sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio.

Ecco, dunque, ciò che troveremmo alla fine di tali ricerche. Le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere e, infine, ricambiare. Per potere commerciare, è stato necessario, innanzitutto, deporre le lance. Solo allora è stato possibile scambiare i beni e le persone, non più soltanto da clan a clan, ma anche fra tribù e tribù, fra nazione e nazione e – soprattutto – fra individui e individui. Solo in seguito i popoli hanno saputo crearsi degli interessi, soddisfarli reciprocamente e, infine, difenderli, senza dovere ricorrere alle armi. In tal modo, il clan, la tribù, i popoli sono riusciti – e lo stesso devono fare, nel mondo cosiddetto civile, le classi, le nazioni e anche gli individui – a contrapporsi senza massacrarsi, e a «darsi» senza sacrificarsi l'uno all'altro. Proprio in questo risiede uno dei segreti permanenti della loro saggezza e della loro solidarietà.

Non esistono altre morali, né altre economie, né altre pratiche sociali al di fuori di queste. I Bretoni, le *Cronache di Arturo*, raccontano⁴⁴ come il re Arturo, con l'aiuto di un carpentiere di Cornovaglia, ideasse quella meraviglia della sua corte, quella miracolosa «Tavola Rotonda», intorno alla quale i cavalieri non si batterono più. Prima, per «sordida invidia» insanguinavano i banchetti più belli con stupide baruffe, con duelli e con assassinî. Il carpentiere

disse ad Arturo: «Ti costruirò una tavola bellissima alla quale potranno sedersi più di milleseicento persone, e girarle intorno, e dalla quale nessuno sarà escluso... Nessun cavaliere potrà dare battaglia, perché tutti i posti saranno uguali». Non ci fu più un «posto d'onore» e di conseguenza non ci furono più dispute. Ovunque Arturo portasse la sua Tavola, gioiosa e invincibile restava la sua nobile compagnia. È così che ancora oggi le nazioni diventano forti e ricche, felici e buone. I popoli, le classi, le famiglie, gli individui potranno arricchirsi, ma saranno felici solo quando sapranno sedersi, come dei cavalieri, intorno alla ricchezza comune. È inutile cercare molto lontano quale sia il bene e la felicità. Essi risiedono nella imposizione della pace, nel ritmo ordinato del lavoro, volta a volta comune o individuale, nella ricchezza accumulata e poi ridistribuita, nel rispetto e nella generosità reciproca che l'educazione insegna.

È evidente come sia possibile studiare, in certi casi, il comportamento umano totale, la vita sociale nella sua interezza; è evidente altresì come questo studio concreto possa portare non solo a una scienza dei costumi, a una scienza sociale parziale, ma anche a conclusioni di morale, o piuttosto – per usare il vecchio termine – di «civiltà», di «civismo», come si dice ora. Studi di tal genere consentono infatti di intravedere, di misurare, di ponderare i diversi moventi estetici, morali, religiosi, economici, i diversi fattori materiali e demografici il cui insieme fonda la società e costituisce la vita in comune, e la cui direzione cosciente è l'arte suprema, la *Politica*, nel senso socratico del termine.

¹ *Saggi*, serie II, V.

² Cfr. *Corano*, sûra II, 265; cfr. KOHLER, in *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 465.

³ WILLIAM JAMES, *Principles of Psychology*, II, p. 409.

⁴ KRUYT, *Koopen*, ecc., cita fatti del genere alle Célèbes, p. 12 dell'estratto. Cfr. *De Toradja's... Tijd. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2; p. 299, rito della

introduzione del bufalo nella stalla; p. 296, rituale dell'acquisto del cane, che viene comprato membro per membro, parte del corpo dopo parte del corpo, e nel cui cibo si sputa; p. 281, il gatto non si vende sotto nessun pretesto, ma si presta, ecc.

⁵ Questa legge non è ispirata al principio della illegittimità dei profitti realizzati dai detentori successivi. Essa è poco applicata.

La legislazione sovietica sulla proprietà letteraria e le variazioni da essa subite sono, da questo stesso punto di vista, molto bizzarre: dopo avere nazionalizzato tutto, si è constatato che in tal modo si danneggiava solo l'artista vivente e che non si creavano sufficienti risorse per il monopolio nazionale di edizione. Sono stati perciò ristabiliti i diritti di autore, anche per i classici più antichi, quelli di dominio pubblico, quelli antecedenti alle mediocri leggi che, in Russia, proteggevano gli scrittori. Adesso, dicono, i Sovietici hanno adottato una legge di tipo moderno. In realtà, come la nostra morale, i Sovietici, in queste materie sono esitanti e non sanno per quale diritto optare, diritto della persona o diritto sulle cose.

⁶ Pirou ha già fatto delle osservazioni del genere.

⁷ Va da sé che noi non preconizziamo nessuna distruzione. I principî giuridici che presiedono al mercato, all'acquisto e alla vendita, che costituiscono la condizione indispensabile della formazione del capitale, devono e possono sussistere accanto ai principî nuovi e a quelli più antichi.

Il moralista e il legislatore non devono, però, farsi trattenere dai cosiddetti principî di diritto naturale. Occorre, per esempio, considerare la distinzione tra il diritto personale e il diritto reale solo come un'astrazione, un estratto teorico di taluni dei nostri diritti. Bisogna lasciarla sussistere, ma accantonarla nel suo angolo.

⁸ ROTH, *Games*, in «Bul. Ethn. Queensland», n. 28, p. 23.

⁹ L'annuncio del nome del clan che sopravviene è un uso molto generalizzato in tutto l'Est australiano e si ricollega al sistema dell'onore e della virtù del nome.

¹⁰ Fatto importante che fa pensare che si contrattino degli impegni matrimoniali attraverso scambi di doni.

¹¹ RADIN, *Winnebago Tribe*, in «XXXVIIth Ann. Rep. of the Bur. of Am. Ethn.», pp. 320 sgg.

¹² Cfr. art. *Etiquette*, *Handbook of American Indians*, Hodge.

¹³ p. 326, eccezionalmente due dei capi invitati sono membri del clan del Serpente.

Si possono confrontare i discorsi esattamente coincidenti di una festa funebre (tabacco). Tlingit, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians*.

¹⁴ Rev. TAYLOR, *Te Ika a Maui, Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, tradotto molto brevemente: «give as well as take and all will be right», ma la traduzione letterale è probabilmente la seguente: Quanto Maru dà, tanto Maru prende, e questo è bene, bene. (Maru è il dio della guerra e della giustizia).

¹⁵ BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (3^a ed.), p. 73, ha visto questi fenomeni economici, ma ne ha sottovalutato l'importanza riducendoli all'ospitalità.

¹⁶ *Argonauts*, pp. 167 sgg.; *Primitive Economics*, in «Economic Journal», marzo 1921. Cfr. la prefazione di Frazer a Malinowski, *Arg.*

¹⁷ Uno dei casi estremi che possiamo citare è quello del sacrificio dei cani presso i Chukchee (cfr. sopra). Accade che i proprietari dei più bei canili massacrino tutti gli equipaggi delle loro slitte e debbano ricomprarli di nuovo.

¹⁸ Cfr. sopra.

¹⁹ Cfr. sopra.

²⁰ MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cfr. Frazer, prefazione al libro di Malinowski.

²¹ *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

²² *Dig.*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, I. Paolo ci riferisce sul grande dibattito svoltosi tra saggi Romani per sapere se la «permutatio» fosse una vendita. Tutto il passo è interessante, anche l'errore in cui incorre il sapiente giurista nella sua interpretazione di Omero. II, VII, 472-75: ῥαῖνιότο, vuol dire certo comprare, ma le monete greche erano il bronzo, il ferro, le pelli, le vacche stesse e gli schiavi che avevano tutti valori determinati.

²³ *Pol.*, libro I, 1257 a, 10 sgg.; notare la parola μῖταδόσα, *ibid.*, 25.

²⁴ Potremmo scegliere per altro la sadaqa araba; elemosina, prezzo della fidanzata, giustizia, tributo. Cfr. sopra.

²⁵ *Arg.*, p. 177.

²⁶ È molto importante che, in questo caso, non vi sia vendita, perché non c'è scambio di vaygu'a, di monete. Il maximum di economia al quale sono pervenuti i Trobriandiani, non arriva perciò fino all'uso della moneta nello scambio stesso.

²⁷ *Pure gift*.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Il termine si usa per indicare il pagamento della prostituzione lecita delle giovani non sposate; cfr. *Arg.*, p. 183.

³⁰ Cfr. sopra. La parola sagali (cfr. hakari) vuol dire distribuzione.

³¹ Cfr. sopra; in particolare il dono dell'urigubu al cognato: prodotti del

raccolto in cambio di lavoro.

³² Cfr. sopra (*wasi*).

³³ Maori, cfr. sopra. La divisione del lavoro (e il modo in cui essa viene applicata in vista della festa tra clan *tsimshian*), è mirabilmente descritta in un mito di *potlâc*, BOAS, *Tsim. Myth.*, pp. 274, 275; cfr. p. 378. Esempi del genere si potrebbero moltiplicare all'infinito. Queste istituzioni economiche esistono infatti anche presso le società infinitamente meno evolute. Cfr. per esempio in Australia la notevole posizione di un gruppo locale possessore di un giacimento di ocra rossa (AISTON e HORNE, *Savage Life in Central Australia*, London 1924, pp. 81, 130).

³⁴ Cfr. sopra. L'equivalenza nelle lingue germaniche delle parole *token* e *zeichen*, per indicare la moneta in generale, conserva la traccia di queste istituzioni: il segno che è la moneta, il segno che essa reca e il pegno che essa costituisce sono una stessa e unica cosa. – Analogamente la firma di un uomo è ancora ciò che impegna la sua responsabilità.

³⁵ Cfr. DAVY, *Foi jurée*, pp. 344 sgg.; DAVY (*Des clans aux Empires; Eléments de sociologie*, I) ha solo esagerato l'importanza di tali fatti. Il *potlâc* è utile per stabilire la gerarchia e spesso la stabilisce, ma non è assolutamente necessario. Così, le società africane, *nigrizie* o *bantú*, o non hanno il *potlâc*, o non l'hanno comunque in una forma molto sviluppata, o forse lo hanno perduto – eppure hanno tutte le forme di organizzazione politica possibili.

³⁶ *Arg.*, pp. 199-201; cfr. p. 203.

³⁷ *Ibid.*, p. 199. La parola montagna indica in questa poesia le isole d'Entrecasteaux. Il canotto affonderà sotto il peso delle mercanzie del *kula*. Cfr. altra formula, p. 200, testo con commento; p. 441; cfr. p. 442, interessante gioco di parole su «spumeggiare». Cfr. formula, p. 205; cfr. sopra.

³⁸ L'area alla quale le nostre ricerche avrebbero dovuto riferirsi maggiormente insieme con quelle da noi studiate, è la Micronesia. Esiste un sistema di moneta e di contratti estremamente importante soprattutto a Yap e alle Palaos. Istituzioni del genere si trovano anche in Indocina, soprattutto tra i Mon-Khmer, nell'Assam e presso i Tibeto Birmani. I Berberi, infine, hanno sviluppato le notevoli usanze della *thaoussa* (cfr. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*. Cfr. indice, s. v. «Present»). Doutté e Maunier, la cui competenza è superiore alla nostra, si sono riservati di studiare questo fatto. Il vecchio diritto semitico e le usanze beduine forniranno anche preziosi documenti.

³⁹ Cfr. il «rituale di Bellezza» nel «Kula» delle Trobriand, Malinowski, pp. 334 sgg., 336, «il nostro compagno ci vede, vede che il nostro aspetto è bello, ci

getta i suoi *vaygu'a*». Cfr. Thurnwald sull'uso del denaro come ornamento, *Forsch. Salomo Inseln*, III, p. 39; cfr. l'espressione *Prachtbaum*, t. III, p. 144, vv. 6, 13; 156, v. 12, per indicare un uomo o una donna ornati di monete. Altrove il capo viene indicato come l'«albero», I, p. 298, v. 3. Altrove l'uomo ornato emana un profumo, I, p.192, v. 7; vv. 13, 14.

⁴⁰ Mercati delle fidanzate; nozione di festa, *feria*, fiera.

⁴¹ Cfr. THURNWALD, *op. cit.*, III, p. 36.

⁴² *Arg.*, p. 246.

⁴³ *Forsch. Salomo Inseln*, t. III, tav. LXXXV, n. 2.

⁴⁴ *Layamon's Brut*, vv. 22, pp. 736 sgg.; *Brut*, vv. 9994 sgg.

Bibliografia

- M. AIME, *La casa di nessuno. Mercato e mercati in Africa occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- G. BATAILLE, *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972.
- M. BLOCH e J. PARRY (a cura di), *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- e S. LATOUCHE (a cura di), *L'economia svelata. Dal bilancio familiare alla globalizzazione*, Dedalo, Bari 1997.
- F. CAPPELLETTO, *Prestito e dono: l'ambiguità delle categorie*, in «DiPAV», 2001, 1, pp. 109-20.
- P. COLUCCIA, *La banca del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- U. FABIETTI, *Il «silenzio» di Mauss*, in U. FABIETTI, *La costruzione della giovinezza e altri saggi di antropologia*, Guerini, Milano 1992, pp. 53-60.
- J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- M. GODELIER, *L'enigme du don*, Fayard, Paris 1996.
- C. GREGORY, *Gift and Commodities*, Academic Press, Londra - New York 1982.
- R. GUIDIERI, *Saggio sul prestito*, in *Voci da Babele*, Guida, Napoli 1990.
- A. R. HOCHSCHILD, *The Economy of Gratitude*, in D. FRANKS e E. D. MCCARTHY, *The Sociology of Emotions*, Jai Press Inc., Greenwich.

Conn. 1989, pp. 95-113.

S. LATOUCHE, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

– *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

J.-L. LAVILLE, *L'economia solidale*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

C. LÉVI-STRAUSS, *Introduction a l'œuvre de Mauss*, in MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1950 (trad. it. in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965).

A. WEINER, *Inalienable Possession: The Paradox of Keeping-while-Giving*, University of California Press, Berkeley 1992.

Il libro

APPARSO NEL 1923-24, IL *SAGGIO SUL DONO* DI Marcel Mauss è diventato una vera pietra miliare dell'antropologia. L'individuazione, all'apparenza semplice, ma invece sottile e feconda delle tre caratteristiche del dono, dare, ricevere, ricambiare, ha posto le basi per la formulazione di una teoria più ampia, quella relativa al «fatto sociale totale». Le relazioni tra gli uomini nascono dallo scambio. Scambio che viene avviato con un dono di una delle parti all'altra, la quale si sentirà in obbligo di contraccambiare tale dono, innescando così una catena di scambi. Ma non sono solo gli oggetti a circolare, dice Mauss, anche lo spirito del donatore viaggia insieme al dono, dando così vita a un legame tra gli individui che va ben al di là del puro scambio economico. Ecco allora che l'atto del donare non si limita a un passaggio di beni, ma mette in gioco la totalità degli elementi culturali che caratterizzano una società.

A ottant'anni dalla sua pubblicazione il saggio di Mauss, che ha influenzato moltissimi antropologi del passato, si presta ancora oggi a interpretazioni attuali che ci fanno scoprire come, anche in una società dominata dal mercato, si annidano ancora molti momenti della nostra vita dove il dono è un protagonista fondamentale.

L'autore

Marcel Mauss (1872-1950), uno dei padri fondatori dell'etnologia francese, è stato l'ultimo degli allievi di Émile Durkheim, di cui era anche nipote. Pur non avendo mai effettuato ricerca sul terreno, fu un tenace fautore dell'etnografia di campo. Dotato di una cultura molto vasta, conosceva numerose lingue europee e anche il sanscrito. Insegnò storia delle religioni all'École Pratique des Hautes Études e successivamente all'Institut d'ethnologie. Tra le sue numerose opere, sono state tradotte in italiano *Manuale d'etnografia* (Jaka Book, Milano 1969), *Le origini dei poteri magici* (con H. Hubert, Boringhieri, Torino 1961), *Teoria generale della magia e altri saggi* (Einaudi, Torino 1965), *Sociologia e antropologia* (con É. Durkheim, Newton Compton, Roma 1976), *Saggio sul dono* (Einaudi, Torino 2002).

Dello stesso autore

Le origini dei poteri magici (con Emile Durkheim e Henri Hubert)

I fondamenti di un'antropologia storica

Teoria generale della magia e altri saggi

Titolo originale *Essai sur le don*

Copyright 1950 by Presses Universitaires de France, Paris

© 1965, 1991 e 2002 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Franco Zannino.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858423110