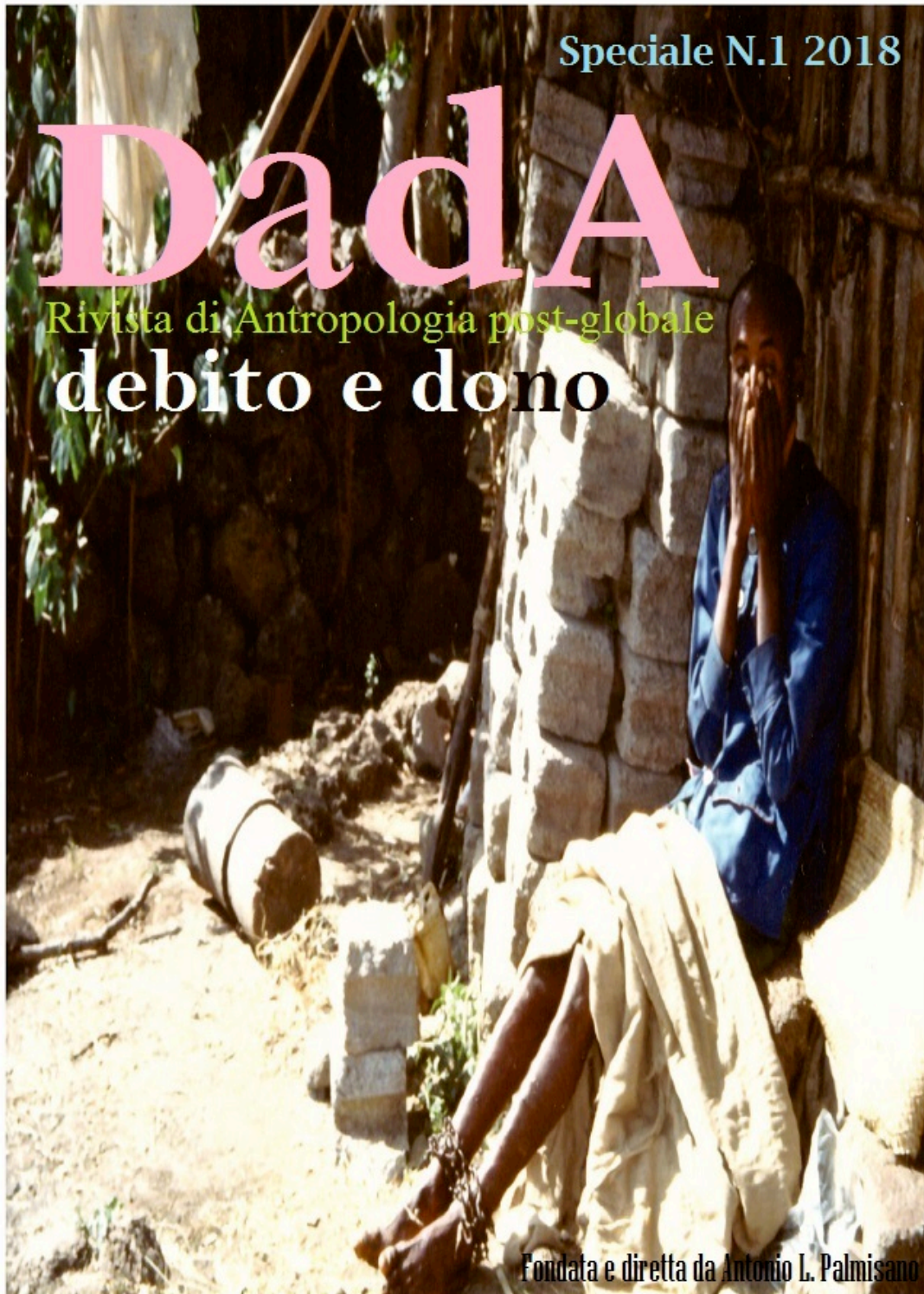


Speciale N.1 2018

DadA

Rivista di Antropologia post-globale

debito e dono



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Antonio Ciniero, Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

Graphic designer

Italo Belamonte

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4
34132 Trieste
antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno VIII, Speciale n. 1, 2018
25 novembre 2018 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011
Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

*DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).
La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.*

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo numero di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale* è l'ottavo numero Speciale da quando è nata la rivista. È intitolato *Debito e dono*, ed è appunto interamente dedicato ad articolate riflessioni sul rapporto fra società, economia, politica e antropologia relativamente a debito e dono nella nostra epoca.

Le tematiche correlate sono inoltre affrontate per promuovere considerazioni sul rapporto che la disciplina ha sviluppato e sviluppa con le persone e le istituzioni che si occupano sia della produzione del debito e del dono come pure delle loro pratiche e, nel caso del debito, della soluzione o sospensione.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di almeno due numeri Speciali.

Il prossimo numero Speciale avrà per titolo *Antropologia del cibo*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 maggio 2019.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Speciale 2018

a cura di

Antonio L. Palmisano

Debito e dono

Indice

Introduzione. Dall'essere nel mondo all'essere in debito, ovvero dall'esser-ci all'essere-in-schiavitù

Antonio Luigi Palmisano p. 7

La costruttività del dono e l'alienazione del debito

Leonardo Andriola p. 21

Logica del racconto e logica del dono

Manfredi Bortoluzzi p. 39

Cosa circola nel microcredito? La dimensione del dono nelle nuove pratiche di finanza solidale

Francesca Crivellaro p. 53

Nel labirinto degli specchi: il voto come dono

Michele F. Fontefrancesco p. 73

Il debito e il dono nel capitalismo finanziario

Guglielmo Forges Davanzati, Nicolò Giangrande p. 91

Tomato Sauce for the Winter: Symmetrical Exchange, Familiar Entrainment and Social Initiation into Italian Domestic Life

Lia Giancristofaro p. 107

La “finanziarizzazione del quotidiano”: per un’analisi situata del debito dopo la crisi

Zaira Tiziana Lofranco p. 125

Dal debito alla reciprocità: il cibo equosolidale come merce-dono

Giovanni Orlando p. 151

Note dialettiche sul *valore-libertà* di Graeber come criterio archeologico del neo-liberismo: la Grecia classica e il Duecento europeo

Andrea Pascali p. 175

All’ombra del baobab. Rifugiati, emergenza e considerazioni sul dono alla periferia di Roma

Donatella Schmidt e Giovanna Palutan p. 211

Il dono della cultura: spiriti, geni, talenti

Francesco Spagna p. 247

Autori p. 257

Introduzione

Dall'essere nel mondo all'essere in debito, ovvero dall'esserci all'essere-in-schiavitù

Antonio Luigi Palmisano

Introduction. From being in the world to being in debt, i.e. from being-there to being-in-slavery

Abstract

The analysis of the concept of the gift implies the analysis of the concept of debt. In the context of our post-global age, an age in which the *grands récits* which Jean François Lyotard spoke about in the '70's are anything but extinct and now simply hidden or inscribed in the language and order of our society, they work intensely to reify social relations, and it is debt that has taken on a primary role in the construction of the world. In this analytic perspective, the Author proposes some food for thought or critical reflections on the relation between debt in the context of society before the advent of financial economics and debt as a *conditio sine qua non* of the new world order, at the same time outlining the possible position of an anthropology which has been rescued from being limited to a *tekhne* and brought back as a living form of thought which can contribute to our dialogue with the Other.

Keywords: post-global anthropology, debt, gift, living thought, Other

«Alla fine di ogni sette anni celebrerete l'anno di remissione. Ecco la norma di questa remissione: ogni creditore che abbia diritto a una prestazione personale in pegno per un prestito fatto al suo prossimo, lascerà cadere il suo diritto: non lo esigerà dal suo prossimo, dal suo fratello, quando si sarà proclamato l'anno di remissione per il Signore. Potrai esigerlo dallo straniero; ma quanto al tuo diritto nei confronti di tuo fratello, lo lascerai cadere...» (Deuteronomio 15:1-6)

«(...) Il sistema del credito pubblico, cioè dei debiti dello Stato, le cui origini si possono scoprire fin dal Medioevo a Genova e a Venezia, s'impossessò di tutta l'Europa durante il periodo della manifattura, e il sistema coloniale col suo commercio marittimo e le sue guerre commerciali gli servì da serra. Così prese piede anzitutto in Olanda. Il debito pubblico, ossia l'alienazione dello Stato – dispotico, costituzionale o repubblicano che sia – imprime il suo marchio all'era capitalistica. L'unica parte della cosiddetta ricchezza nazionale che passi effettivamente in possesso collettivo dei popoli moderni è ... il loro debito pubblico.» (Karl Marx, *Il Capitale*, Volume Primo, Capitolo XXIV “La cosiddetta accumulazione originaria”, pagg. 817-820, Editori Riuniti)

Nel corso dei secoli ogni sapere ha cercato un ruolo pubblico preciso, e alcuni saperi hanno rivendicato per sé la *chance* di essere lo strumento teorico unico per tutti coloro che si sentivano e si sentono impegnati a concettualizzare oltre che immaginare una costruzione del mondo valida per ogni società.

Alla teologia, dapprima, e alla filosofia, in seguito, è stato conferito e riconosciuto questo ruolo: dare senso all'essere in prospettiva di un esser-ci per tutti. Il diritto, poi, e l'economia, ultimamente, hanno rivendicato per sé questo ruolo: legittimare lo *status quo*, anche in prospettiva futura, come equa e naturale possibilità dell'esser-ci per tutti. Ora, pure se l'antropologia è probabilmente in grado di considerare l'esperienza umana nella sua complessità e interezza, più di ogni altra disciplina, non ascriverei alla stessa questo ruolo: offrirsi come strumento teorico per immaginare altre possibilità umane. L'antropologia non è infatti uno strumento ma un modo di pensare e di vivere il mondo, ovvero di esser-ci. Insomma, l'antropologia è una determinazione fondamentale del *Dasein* umano e costituisce l'insieme di proprietà strutturali nelle quali l'uomo trova la sorgente del rapportarsi al proprio mondo. Rapportandosi alla costituzione intrinseca dell'esistenza umana, al centro dell'analisi pone la *Alltagspraxis* dell'Altro e del ricercatore.

Alltagspraxis dell'uomo è un ininterrotto processo di scambio di beni e prestazioni – tanto idee e sentimenti, quanto “cose” o azioni -, improntate a una reciprocità più o meno generalizzata, un continuo dare e avere, un infinito elargire doni e ottenere contro-doni o costituire obbligazioni e istituire crediti e rivendicare debiti, consenzientemente o inconsapevolmente.

Per quanto riguarda il dono, abbiamo gli straordinari classici di Marcel Mauss, più volte citato in quest'opera, e di Bronislaw Malinowski, che qui ricordo brevemente. La nota forma di transazione cerimoniale, il *kula*, si riassume nello scambio fra *mwali* (in senso antiorario), i braccialetti fatti con i due semicerchi di una grossa conchiglia conica, e *soulava* (in senso orario), le lunghe collane di lucidissime conchiglie *spondylus*. In questa forma di scambio cerimoniale ognuno dei partecipanti ha un proprio partner con relazione biunivoca. Costui può trovarsi molto vicino fisicamente, come pure su un'isola del tutto lontana. Nelle Trobriand braccialetti e collane del genere sono considerati beni di grande valore: ognuno ha un nome proprio. Entrambi gli oggetti non possono essere trattiene a lungo da una stessa persona, ma devono essere offerti nel processo di scambio a un partner che vive in un luogo situato lungo una direzione ben determinata dalla tradizione. I *mwali* vengono scambiati con i *soulava*. Mentre i primi devono circolare in direzione antioraria all'interno del cosiddetto anello del *kula*, i *soulava* viaggiano in direzione oraria. Durante lo scambio non vi è né vendita né offerta. Il destinatario si deve attendere più o meno ciò che il partner gli restituirà a tempo debito. Il giorno dell'offerta dei doni, atto che ha luogo in pubblico, l'offerente ed il destinatario ostentano una plateale indifferenza tesa a proteggere i più intimi sentimenti. Una buona fama conseguita nel *kula*, ovvero la rinomanza per aver sempre offerto contro-doni all'altezza dei doni

ricevuti, se non definisce *tout court* la propria immagine e quindi il proprio prestigio e status, contribuisce quantomeno alla loro formazione e al loro mantenimento. (Malinowski 1922:165)

Per quanto riguarda invece il concetto di debito, non disponiamo della stessa varietà e ampiezza di studi classici. Ma il passaggio dal dono al debito è meno contrappositivo di quanto spesso supposto.

E allora, questo ininterrotto “elargire doni e ottenere contro-doni o costituire obbligazioni e istituire crediti e rivendicare debiti, consenzientemente o inconsapevolmente” è un processo da intendere come economia, politica, cultura o che altro? O più complessamente, è l’esser-ci che non può esprimersi altrimenti se non come apertura all’Altro?

Certamente questa apertura all’Altro può rivelarsi con connotati ben differenti nei diversi contesti socio-culturali oltre che individuali, spaziali e temporali: fondare legami egualitari o di subordinazione e dominio. Ogni persona si ritrova innumerevoli volte nel corso della vita quotidiana a riflettere sul come interpretare il dono, ma pure il debito, ricevuto o contratto. Pochi hanno a volte la certezza di un Laocoonte, che così secondo Virgilio, nell’*Eneide*, parlava di fronte al terzo dono più noto nella storia dell’uomo del Mediterraneo, *un cavallo*:

«Aut haec in nostros fabricata est machina muros
Inspectura domos venturaque desuper urbi,
Aut aliquis latet error: equo ne credite, Teucri.
Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes»¹.

Per quanto riguarda il secondo più noto dono, *una scintilla*, quella regalataci da Prometeo, a scontare gli effetti dell’azione fu senza dubbio il donatore: al donatario il fuoco con il quale scaldare la sua solitudine e costruire un nuovo mondo di potere, e al donatore l’eterno tormento.

Ma le conseguenze dell’accettazione del più noto dei doni mai ricevuti, *una mela*, sono scontate, generazione dopo generazione, nel corso di milioni di anni, da ognuno di noi: eccitante la relazione stabilita e dolce il sapore di quel frutto ma aspra e profondamente traumatica fu la cacciata dall’Eden e l’essere gettati sulla terra. È da allora che siamo in debito, come genere umano, non certo per il dono della mela, ma per il rifiutato dono del condividere l’Eden con Dio. Ed è un debito che, come ogni debito, passa di generazione in generazione: la punizione ricevuta non esaurisce né riscatta il debito.

¹ “È contro le nostre mura che questo attrezzo fu realizzato,/spierà le case, sulla città tutta incomberà,/di sicuro è un traviamto: non fidatevi, o Teucri./Qualunque cosa sia, temo i Danai, ancor più quando portano doni”. [Traduzione mia]

Già, il debito! Il debito è per definizione sgradevole, almeno da parte del debitore. Certamente, il creditore vive la relazione nei confronti del suo debitore in modo diverso. E non è solo una questione di sentirsi o meno in un rapporto *up/down*: la questione è decisamente più complessa.

I Pashtun sono la società segmentaria, ben nota per dimensioni demografiche e politiche, divisa, nel 1899, fra Afghanistan e Pakistan dalla Linea Durand². Nei primi anni del 2000, conducevo ricerche estensive sulle istituzioni formali e informali attivamente coinvolte nei processi di soluzione di liti, controversie e dispute di vario genere e natura, addentrandomi nella questione così dell'ordine sociale fra i Pashtun³. Vi sono contemporaneamente più ordini nell'Afghanistan dei Pashtun in interazione con gli altri gruppi etnici: Tagiki, Hazara, Uzbeki, Kirghisi e altre minoranze. Innanzitutto, l'ordine dello Stato come pure di altre istanze di centralizzazione del potere, ovvero l'ordine di forme di organizzazione che hanno o che possono avere il controllo diretto del territorio (*warlords* ecc.); poi, l'ordine della religione (confraternite ecc.). Infine, appunto, l'ordine delle società tribali, ovvero l'ordine che ha permesso da sempre e con certezza, pur con efficacia ed esiti talvolta storicamente discutibili, la vita sociale di milioni di persone anche negli ultimi decenni, oltre che nel lontano passato. E naturalmente nel futuro, qualora lo Stato fosse nuovamente abortito. È su questo ordine e sulle interazioni fra strutture statuali e strutture tribali nel processo di produzione del diritto che mi sono soffermato, così come sul passaggio fra il diritto formale e il diritto informale, e viceversa, ovvero sul passaggio fra i sistemi locali di produzione dell'ordine e il sistema statale di armonizzazione della società, che evidentemente risulta di difficile realizzazione e di ardua comunicazione.

In ognuno dei gruppi etnici dello Afghanistan moderno, ancor più fra i Pashtun, ogni individuo appartiene fin dalla nascita a un gruppo ben definito. Questo gruppo si tramanda in linea maschile e in pashtun si chiama *qworaneh*, lignaggio; mentre i gruppi più estesi, che sono formati sulla base dei precedenti si chiamano *kheil*, clan, e tribù, *qaum*.

Tutti i membri di un lignaggio cooperano reciprocamente. Quando l'attore sociale ritiene di aver bisogno di aiuto, si rivolge innanzitutto ai parenti presenti nel *qala* – la principale forma di insediamento, una sorta di masseria fortificata – e quindi

² Per la loro etnografia, cfr. innanzitutto i lavori di Barth (1959; 1967; 1969), Mazur (1967), Anderson (1975), Akbar Ahmed (1976), Glatzer and Casimir (1983), Glatzer (1996).

³ Ho condotto *fieldwork* in Afghanistan ininterrottamente dal 2002 al 2004. In qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, nel Rebuilding the Justice System Program, la cui gestione era stata affidata al Governo Italiano per gli Accordi di Bonn del 5.12.2001, ho avuto modo di lavorare strettamente con la Judicial Reform Commission, istituita nel novembre del 2002. Insieme a questa istituzione e ad altre istituzioni nazionali afgane e internazionali (Kabul University, Unicef, Who ecc.) ho diretto e condotto ricerche estensive sulle istituzioni formali e informali attive nei processi di soluzione dei conflitti.

anche agli altri; sia che questo accada nelle remote aree rurali come nel contesto peri urbano o perfino urbano. Se un uomo è coinvolto in una lite, i membri del suo lignaggio si uniscono per dargli sostegno, senza mai dimenticare il principio “il nemico del mio nemico è mio amico”, valido forse in tutto il mondo ma non pertanto sempre corretto. Tanto l'accusatore quanto l'imputato hanno il sostegno del lignaggio o del clan: inevitabilmente “la ragione” perde importanza rispetto agli interessi e agli obblighi di lealtà nei confronti del gruppo corporato. Entrambi i partiti in disputa hanno diritto a questo sostegno. Infatti, essere nati all'interno di un gruppo di discendenza patrilineare di questo genere comporta dei diritti e dei doveri ben precisi nel sistema di scambio di beni e, soprattutto, di prestazioni. Ecco perché il lignaggio, e ancor più il *kheil*, è un principio insostituibile di organizzazione sociale, economica e politica, ma perfino giuridica.

Le liti, e i reati sono concepiti come liti e conflitti fra gruppi locali e di discendenza, vengono allora a essere composte da mediatori e da arbitri. Questi non sono subito giudici.

Dopo aver sentito, durante la *maraca chian* (assemblea), una versione del caso che *ipso facto* interessa tutta la comunità, i mediatori si recano presso il lignaggio della parte avversa, e ascoltano le parole, le visioni dell'altro, la sua rappresentazione dell'azione in questione. Questo processo può protrarsi per lungo tempo ed essere ripetuto più volte, fino a quando i mediatori e gli abiti non trovano una soluzione “ragionevole” da proporre. Il processo dura a lungo – anche se meno del suo equivalente condotto in una corte ordinaria – perché si tratta di comporre una disputa piuttosto che di punire un colpevole in senso stretto. Quando infine le parti si accordano e accettano le eventuali sanzioni, proposte da mediatori e arbitri ora divenuti giudici, il caso può considerarsi risolto: senza necessità dunque di un appello, anche se questo resta possibile fino alla terza istanza.

Ogni azione degli attori coinvolti nella disputa e ogni decisione avviene all'interno di un preciso quadro di riferimento, ovvero nell'ordinamento espresso dal *pashtunwali*.

Alla base del cosiddetto *pashtunwali*, il *corpus* di norme che regolamentano la soluzione delle dispute e contribuiscono alla fondazione e amministrazione della “giustizia”, sono stati elaborati tre principi portanti, attorno ai quali ruota l'intero sistema della giustizia informale: *zan*, *zamin*, *zar*. Questi tre massimi valori dei Pashtun sono fortemente operativi tanto nel contesto rurale quanto in quello urbano.

Per quanto riguarda lo *zan*, letteralmente “la donna”, rileviamo una sorta di paradossale ossessione ginecentrica, soprattutto in ambiente rurale, nella configurazione della struttura e organizzazione sociale. Certamente, la struttura sociale e politica vertono intorno a *qworaneh*, lignaggio, *kheil*, clan, e *qaum*, tribù, e ai principi di segmentazione, ovvero di fissione e fusione dei lignaggi; ma tutto ciò non può sussistere senza l'istituzionalizzazione dell'incontro uomo-donna, e dunque la fondazione di una discendenza, trasformati così, uomo e donna, in attori sociali con

nuovi ruoli: “Gli Occidentali esauriranno il loro denaro qui in Afghanistan, noi non termineremo le nostre generazioni...”, osservava il leader di un villaggio ai confini con il Pakistan, commentando la permanenza delle forze di occupazione internazionali nel suo Paese.

Relativamente allo *zamin*, letteralmente “la terra”, la prima e ineludibile osservazione è che non vi è alcuna possibilità di compravendita di terreni agricoli: la terra è anche un bene, più che prezioso – in termini esistenziali e non meramente economici –, ma non una merce. Del resto, come recita un detto noto a tutti i Pashtun: *ya patei da, ya kunatei da*, “la terra è come la vagina (oppure, come l’ano)”. Si tratta dell’aforisma giuridico per eccellenza, presso i Pashtun, e non vi è somma di denaro sufficiente per acquistarla. Espresso in termini più chiari: “Come l’ano... O te lo do in regalo o devi prenderlo con la forza e la violenza... non è in vendita...”, ebbe modo di chiarire uno dei *moslihin risafedan*, lett. “barbe bianche”, con i quali, durante ogni *maraca chian* (“assemblea”) di villaggio, discutevamo per giorni e giorni il *pashtunwali*, addentrandoci in una selva di casi specifici.

Infine, per quanto concerne lo *zar*, letteralmente “l’oro”, l’osservazione più immediata, e di particolare interesse in questa sede, è che il termine indica nelle lingue occidentali l’oro, ovvero ciò che luccica, ed è al contempo sinonimo di “debito”. Più precisamente lo *zar* è l’oro nell’accezione di “misura del debito”, oltre che “l’oro in quanto unità di misura dei beni” o come emblema e dimostrazione del potere di acquisto. Insomma, il termine *zar* rinvia all’oro in quanto ipoteca di legame sociale che trascende (*Aufheben*) la parentela e il territorio. “Avere molti soldi nel proprio *qala* può portare problemi... Se qualcuno mi deve dei soldi preferisco che continui a dovermeli... Se attaccano il suo *qala* e lo depredano, lo *zar* rimane... anche se lui muore... Sarà suo figlio a dovermi l’oro, lo *zar*... E io non avrò perso niente!”, concluse un uomo di comprovata esperienza di vita mentre discutevamo di denaro, oro e debito, non trovando altre e più chiare parole per esprimere il concetto di *zar*.

Insomma, il debito è un legame indissolubile, passassero gli anni e i decenni, fino a quando non è estinto con il consenso – più o meno forzato – delle due parti, e spesso il creditore non ha immediato interesse a spezzare questo legame. Per il debitore, pagare il proprio debito è una forma di liberazione, dalle preoccupazioni e dalla sudditanza implicita in quella relazione, ma per il creditore coincide con la perdita di un potere, di una potente leva per manipolare le azioni e la vita del debitore.

Se questo è dunque il debito *tout court* – sgradevole per definizione nella prospettiva del debitore –, nella società post-globale è venuta a configurarsi una nuova e inedita forma di debito, il cosiddetto *debito odioso*, un debito che coinvolge gli Stati.

È ad Alexander Nahum Sack che va riconosciuta l’elaborazione della cosiddetta *doctrine de la dette odieuse*, il debito pubblico, il debito sovrano, da

ripudiare o annullare e comunque non ripagare. Esposta compiutamente nel suo *Les effets des transformations des États sur leurs dettes publiques et autres obligations financières: traité juridique et financier*, 1927, è certamente una dottrina dalle enormi conseguenze, almeno nell'ultimo secolo, ma con un futuro ancora più radioso:

« Par conséquent, pour qu'une dette régulièrement contractée par un gouvernement régulier (v. supra, §§ 1 et 5) puisse être considérée comme incontestablement odieuse, avec toutes les conséquences sus-indiquées qui en résultent, il conviendrait que fussent établies les conditions suivantes (v. aussi supra, § 6 in fine) :

1. — Le nouveau gouvernement devrait prouver et un tribunal international reconnaître comme établi :

a) Que les besoins, en vue desquels l'ancien gouvernement avait contracté la dette en question, étaient 'odieux' et franchement contraires aux intérêts de la population de tout ou partie de l'ancien territoire, et

b) Que les créanciers, au moment de l'émission de l'emprunt, avaient été au courant de sa destination odieuse.

2. — Ces deux points établis, c'est aux créanciers que reviendrait la charge de prouver que les fonds produits par lesdits emprunts avaient été en fait utilisés non pour des besoins odieux, nuisibles à la population de tout ou partie de l'État, mais pour des besoins généraux ou spéciaux de cet État, qui n'offrent pas un caractère odieux (v. aussi infra, p. 170) »⁴.

Qualunque governo, eletto o non eletto, democratico o dispotico, purché riconosciuto come tale, ovvero come governo, è dunque suscettibile di essere accusato di aver contratto debiti odiosi. Più precisamente, secondo Sack, un debito è odioso se è stato contratto per soddisfare dei bisogni decisamente contrari agli interessi dei cittadini e se al momento della concessione del credito i creditori ne erano consapevoli.

Il ripudio di questo genere di debito contratto dal governo di uno Stato da parte del successivo governo manifesta una casistica, seppure limitata, che precede l'elaborazione della dottrina del debito odioso⁵. Tale casistica si moltiplica però dopo

⁴ Sack, A. N. 1927, p. 163.

⁵ Solo per citare alcuni esempi: il ripudio di debiti negli USA in tre decenni differenti: 1830, 1860 e 1870; il ripudio del debito da parte del Messico nel 1861, 1867, 1883 e nel 1910; il ripudio del debito da parte del Perù reclamato dalla Banca Dreyfus di Parigi; il ripudio del debito reclamato dalla Spagna a Cuba nel 1898; il ripudio del debito dei Boeri da parte della Gran Bretagna in occasione della conquista del Transvaal nel 1899-1900; il ripudio del debito zarista da parte della Russia bolscevica nel 1918; il ripudio del debito contratto dalla Germania per colonizzare la Polonia e le sue colonie in Africa nel 1919; l'annullamento del debito da parte della Polonia colonizzata dall'Impero zarista; l'annullamento da parte del governo bolscevico del debito delle tre repubbliche baltiche e della Persia nel 1920; il ripudio del debito contratto dal Costarica nei confronti della Banca Reale del Canada nel 1922-1923. Cfr. King, J. A. *The Doctrine of Odious Debt in International Law. A Restatement*. Cambridge University Press, 2016.

l'esposizione della dottrina di Sack⁶, una dottrina criticabile – fortemente osteggiata dalla Banca Mondiale come pure da diversi governi –, con alcuni punti deboli, ma che possiede una indiscutibile coerenza, in grado di riportare al centro della società il cittadino, l'attore sociale con le sue sofferenze, l'uomo per il quale la società stessa legittima la propria presenza: un debito è odioso – dunque contestabile e non da ripagare – quando è stato contratto da un governo in assenza di benefici per i suoi cittadini e con la cosciente complicità dei creditori.

L'indebitamento crescente di molti Stati, con il conseguente impoverimento della stragrande maggioranza dei loro cittadini, è il marchio dell'epoca post-globale, l'epoca delle grandi truffe economiche, l'epoca del dominio dell'economia finanziaria⁷: l'epoca di una economia che subordina la società alle logiche di ideologie razziste, elitariste e sprezzanti, disgregandola dopo averla ridotta a merce e infine a “cosa”, *res*. Il drastico ridimensionamento dell'economia reale, ovvero l'economia che si esplica *in primis* nel settore primario e secondario e perfino nel terziario, da parte delle economie finanziarie vede l'attore sociale, produttore di beni e di ricchezze, ridotto ad “agito”, merce e “cosa”, schiavo per debiti pubblici e quindi personali. La finanziarizzazione della vita quotidiana ha così accelerato i processi di schiavizzazione impliciti nel capitalismo e nel liberismo. Ormai solidarietà e reciprocità, Stato del benessere e “conquiste sociali”, impossibilitati o negati mostrano la necessità di percorrere strade alternative a quel sistema economico e a quel sistema politico: urge un modo differente di pensare le relazioni con il sé e con l'Altro.

A partire dal concetto di debito e dal concetto di dono, gli articoli qui proposti presentano spunti riflessione su quanto è accaduto qui e altrove e su quanto sta accadendo qui e altrove, ponendosi come occasione di costruzione di percorsi di pensiero per un domani quantomeno alternativo, se non rivoluzionario.

⁶ Solo a titolo di esempio: l'annullamento della maggior parte del debito del Brasile e del Messico nel 1942-1943; il ripudio del debito da parte della Cina rivoluzionaria nel 1949-1952; il ripudio del debito nei confronti dell'Olanda da parte dell'Indonesia nel 1956; il ripudio del debito da parte di Cuba nel 1959-1960; il ripudio dei debiti coloniali da parte dell'Algeria nel 1962; il ripudio dei debiti dell'URSS da parte dei tre Paesi del Baltico 1991; l'annullamento del debito della Namibia nei confronti dell'Africa del Sud da parte del governo di Nelson Mandela nel 1994; l'annullamento del debito coloniale di Timor Leste nel 1999-2000; l'annullamento dello 80% del debito iracheno nel 2004; il ripudio del debito da parte del Paraguay nei confronti delle banche svizzere nel 2005; l'annullamento del debito da parte della Norvegia, pendente su cinque Paesi (Ecuador, Peru, Egitto, Sierra Leone, Giamaica), riguardante un contratto di vendita di battelli da pesca nel 2006; l'annullamento di una parte del debito dell'Ecuador nel 2009, giudicato come illegittimo dalla commissione d'audit nel 2007-2008; ecc. Cfr. King, J. A. *The Doctrine of Odious Debt in International Law. A Restatement*. Cambridge University Press, 2016.

⁷ Palmisano, A.L. 2017, pp. 23-25.

Leonardo Andriola considera il donare come “una virtù dell’animo umano”, virtù che viene meno allorché la “condizione umana” non è più in grado di assicurare l’espressione della vita della persona: carità, generosità e pietà perdono allora ogni senso nel contesto delle relazioni sociali. Il debito assume quindi la sua funzione di promozione delle dinamiche capitaliste e di garante del controllo sociale, e l’insolvenza conduce alla crisi del potere economico precedentemente stabilito.

Manfredi Bortoluzzi si occupa di studiare la funzione e la logica del dono nella narrativa: in ogni trama il dono ha svolto un ruolo importante, tanto da permettere a narratologi come Claude Bremond l’impiego di termini quali “creditore” e “debitore” nella definizione dei ruoli dei protagonisti di molti racconti.

Francesca Crivellaro analizza la trasposizione/traduzione del microcredito nelle strategie finanziarie e di finanza sociale contemporanee a opera di Ong e altre organizzazioni non profit. All’esempio di progetti di microcredito realizzati in Italia, l’Autrice si chiede se sia possibile considerare la strategia finanziaria del microcredito nella prospettiva del dono, discutendo così l’affermazione di Godbout: “non ridiamo indietro un dono nello stesso modo in cui ridiamo dei soldi”.

Michele Filippo Fontefrancesco interpreta il voto non come asettico e acritico meccanismo di rappresentanza democratico, ma come performance sociale, indagando l’insieme delle emozioni che muovono la scelta del cittadino e scandiscono la relazione elettore/candidato e elettore/eletto: il voto viene così a essere interpretato come dono materiale e immateriale che il cittadino-elettore fa al soggetto politico scelto, sancendo un’ambigua dimensione di debito, dimensione relazionale nella quale rileggere la corruzione.

Per Guglielmo Forges Davanzati e Nicolò Giangrande la crisi globale contemporanea appare caratterizzata da un processo di ristrutturazione capitalistica che, per sua natura, amplifica le diseguaglianze distributive e frena la crescita economica. Gli Autori elaborano dunque una ricostruzione analitica dei nessi che sussistono fra aumento delle diseguaglianze distributive e aumento del debito pubblico in un *framework* teorico di matrice istituzionalista nel quale la politica economica favorisce l’accumulazione capitalistica attraverso politiche di moderazione salariale e legittima il sistema e preserva la coesione sociale mediante misure di riduzione delle diseguaglianze: il dono – inteso come *filantropia* autointeressata – nell’attuale fase storica è allora un dispositivo di cui si avvale il capitale per la legittimazione del sistema.

Lia Giancrifaro mostra come “la salsa di pomodoro fatta in casa” è una forma istituzionalizzata di scambio di doni, parte di una reciprocità generalizzata fra parenti e amici, e al contempo un fondamentale momento nel processo di iniziazione sociale. Sulla scia di Antonio Gramsci, l’Autrice colloca questa attività nel contesto del passaggio dalla società agraria alla società industriale, discutendo criticamente i concetti di “piatto tipico” e *ethno-business* come pure l’uso politico della “tradizione”.

Per Zaira Tiziana Lofranco il ruolo del debito nel contesto della contemporanea crisi economica mondiale va considerato in relazione alla cosiddetta “finanziarizzazione della vita quotidiana”, come condizione ed effetto dell’economia neoliberale. L’Autrice illustra così i principali *topoi* di un approccio interdisciplinare alla finanziarizzazione e democratizzazione del debito ed esplora i contributi etnografici dell’antropologia al *corpus* degli studi teorici in questione.

Sulla base di una ricerca effettuata a Palermo, Giovanni Orlando si pone la questione se il commercio equosolidale possa essere visto come una forma di mercedono, e specificamente di reciprocità bilanciata: quando un consumatore effettua un acquisto equosolidale, riceve un “dono” che fa scattare l’obbligo di fornire un giusto corrispettivo, tuttavia, una volta avvenuto il (giusto) pagamento, la relazione è esente da altri obblighi, poiché il produttore non ha più la possibilità di ricambiare ulteriormente.

Andrea Pascali elabora un’analisi critica del lavoro di David Graeber, l’antropologo Statunitense, presunto anarchico, che a sufficienza ha fatto discutere con il suo *Debt: the first 5,000 years*, 2011. Poggiando su una rappresentazione della Grecia antica come pure del Medioevo europeo costituita sull’assunto che i rapporti di produzione siano subordinati a relazioni sovrastrutturali, l’analisi di Graeber disconosce la stessa portata storica del capitalismo, soprattutto alla luce della cosiddetta *Neue Marx-Lektüre*, ovvero della Scuola di Theodor Adorno.

Per Donatella Schmidt e Giovanna Palutan il dono non riguarda soltanto momenti isolati della nostra esistenza ma è al cuore della sua totalità, e nulla può realmente funzionare se non ne è alimentato. In un modello d’accoglienza complesso e formato da tante componenti – come quello descritto dalle Autrici sulla base di ricerche effettuate a Roma – è possibile guardare alla reciprocità di forma circolare che prevede che una persona possa donare a qualcuno da cui direttamente non riceverà qualcosa in cambio, potendo ricevere invece da un’altra fonte. In questo modo, la parte costrittiva che accompagna il dono si allenta a beneficio di un circolo in costante movimento.

Francesco Spagna descrive e discute la particolare figura del “dono ineffabile”, ovvero dell’artista, spesso vicina a quella del genio, all’esempio di William Shakespeare. Secondo l’Autore, – la “lettura” di Shakespeare è diventata globale: l’interpretazione dei suoi significati può essere africana, o giapponese, il suo circolo ermeneutico è virtualmente infinito. Il dono dell’artista all’umanità rende allora disponibile una sorgente di significazione, una riserva di senso alla quale l’umanità può sempre attingere, e che di volta in volta può essere interpretata e rielaborata in particolari contesti culturali o da singoli individui.

Certamente è la volontà di costruzione di nuovi percorsi di pensiero che può condurre alla *chance* di realizzazione di un domani comune e differente. Non è la sola riflessione a poter fondare una realtà; piuttosto, una forma di pensiero-azione, una scienza o un’arte vissuta, un pensiero vivente possono permettere un atteggiamento

nei confronti dell'Esser-ci, dell'essere-nel-mondo, capace in sé di figurare e realizzare una inedita costellazione di aperture alla vita e dunque all'Altro. Ecco perché non è l'antropologia come *tekhne* ma l'antropologia in quanto esistenziale⁸ *par excellence* a permettere un pensiero anti-statale e anti-individualista, del tutto anti-totalitarista, capace, attraverso la pratica del dialogo con l'Alterità, oltre che con il sé, rifiutando metafisica classica e razionalismo cartesiano, di affacciarsi sulla "storia dell'uomo" e riconoscere "il peso dell'origine"⁹.

Bibliografia

Ahmed, Akbar S.

- *Millennium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976

- "More on views of the Swat Pathans [comment on 'On two views of the Swat Pushtun', by L. Dupree]", *Current Anthropology*, 19:1, 1978:222

Ahmed, Amineh

- "Understanding the Taliban case through history and the context of Pukhtunwali [with introduction 'Thoughts on Afghanistan', ed. C. Annandale, 73-6]", *Cambridge Anthropology*, 22:3, 2000/2001:86-92

Anderson, J. W.

- "Tribe and community among the Ghilzai Pashtun: preliminary notes on ethnographic distribution and variation in eastern Afghanistan", *Anthropos*, 70:3/4, 1975:575-601

- "Social Structure and the Veil: Comportment and the Composition of Interaction in Afghanistan", *Anthropos*, 77: 1982:397-420

Barth, F.

- *Political leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press, 1959

- "Game theory and Pathan society", *Man*, 2:4, 1967:629

- "Pathan Identity and Its Maintenance", in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo: Universitetsforlaget, 1969:117-134

Bremond, C.

- "La logica dei possibili narrativi", in AA. VV., *L'analisi del racconto*. Milano: Bompiani, 2002 [1966]

⁸ Palmisano, A.L. 2017, pp. 23-25.

⁹ Cfr. Esposito, R. 2010.

Caillé, Alain

- *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998

Clastres, P.

- *La société contre l'état*. Paris: Les Editions de Minuit, 2011 (1974)

Esposito, R.

- *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010

Glatzer, Bernt

- "Dynamics of camp formation among Pashtun nomads in west Afghanistan", *Nomadic peoples*, 39, 1996:29-51

- "Centre and Periphery in Afghanistan: New Identities in a Broken State", in *Sociologus*, LII, 1, 2002:107-124

Glatzer, Bernt - Casimir, Michael J.

- "Herds and households among Pashtun pastoral nomads: limits of growth", *Ethnology*, 22:4, 1983:307-25

Godbout, Jacques T.- Caillé Alain

- *L'esprit du don*. Paris: La découverte, 1992

Graeber, David

- *Debt: the first 5,000 years*. New York: Melville House Publishing, 2011

King, Jeff A.

- "Odious Debt: The Terms of the Debate", in *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, vol. 32, 4, 2007:605-668

- *The Doctrine of Odious Debt in International Law. A Restatement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016

Liotard, Jean François

- *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979

Malinowski, B.

- *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, 1922

Marcuse, H.

- *L'Uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi, 1999 (1964).

Marcuse, H.

- *Cultura e Società*. Torino: Einaudi, 1969.

Mazur, Allan C.

- "Game theory and Pathan segmentary opposition", *Man*, 2:3, 1967:465-466

Palmisano, A.L.

- *Gender and Tuberculosis in Afghanistan*. Lecce: Pensa, 2005a, pp. 104

- "Über die Würde der Differenz. Frauen, Gold und Land: die Ordnung der Paschtunen und die Ordnung des Staates", in *Bewegliche Horizonte. Festschrift für Bernhard Streck*, Geisenhainer, Katja und Lange, Katharina (Hrsg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005b:185-208

- *Antropologia post-globale*. Lecce: Pensa, 2017

Palmisano, Antonio L. - Picco, Giandomenico

- *Afghanistan. How much of the past in the new future*. Quaderni di *I Futuribili*, n. 8. Gorizia: Isig, 2007

Sack, Alexander Nahum

- *Les effets des transformations des États sur leurs dettes publiques et autres obligations financières: traité juridique et financier*. Paris: Société anonyme du Recueil Sirey, 1927

Toussaint, Eric

- *Banque mondiale, le coup d'État permanent: l'agenda caché du consensus de Washington*. Syllepse-CETIM-CADTM, 2006

La costruttività del dono e l'alienazione del debito

Leonardo Andriola

Gift constructiveness and the alienation of debt

Abstract

Gift-“giving” is one of the human soul’s virtues. This virtue is broken when the “condition humaine” is no longer such as to ensure a good expression of a person’s life and the appropriation of good behaviour. So charity, generosity and forgiveness, essential prerequisites for a “buen vivir”, lose their immanent meaning in social relationships, and happiness, the main purpose of our life, remains just an utopia.

Debt - It has the task of supporting the capitalist economy and, in inverse proportion, it acts on the economy of the communities; everything is subdued by imperative principles of capital. That supremacy finds its strength in “social control”, in the subsumed acting of the community members but, after the difficulties of knowing a subordinate situation, the practice of insolvency of that part of the debt that has become “ineffective”, can shatter the global economic power which was previously established.

At one point, the gift and the debt meet where the one implies the other in the flow of social relations.

Keywords: gift, debt, alienation, insolvency, audit

Fase introduttiva

Assumiamo la constatazione che il “dono” costituisca un elemento inclusivo, mentre il “debito” costituisca un elemento divisivo.

A prova di ciò, determiniamo il rapporto che crea il dono, sulla base della etimologia *donum*, dal latino, *dare*, *donare*, per cui quando si dà qualcosa a qualcuno senza la pretesa di una contropartita, si crea sempre un buon rapporto infrapersonale.

Anche per Karl Marx il dono non è un oggetto, ma un vero rapporto sociale, e anzi costituisce il rapporto sociale per eccellenza.

Anticamente la pratica del donare era più diffusa. Il ritorno al dono significherebbe un ritorno ai legami sociali della vita pubblica, quindi una riappropriazione dei buoni comportamenti fra soggetti, facendo emergere un sistema sociale avulso da pratiche di connivenza e di interesse, oggi in auge.

Attuando pratiche inclusive, si eliminano gli elementi utilitaristici nei rapporti sociali.

Se determiniamo il rapporto che crea il debito sulla base della etimologia *debitus*, dal latino, *dovuto*, *doveroso*, notiamo che esso rappresenta un rapporto di obbligatorietà dell'uno verso l'altro; ma se prendiamo in considerazione la locuzione portoghese *divida*, *debito*, notiamo la vera natura del debito, nella sua immanenza, che è l'elemento dirompente e divisivo della coesione sociale. Questo rappresenta il punto di forza di un capitalismo che trae vantaggio dalla divisione del soggetto dal corpo sociale per indebolire quella forza propulsiva e antagonista che altrimenti nascerebbe dalla unitarietà.

Sulla costruttività del dono I presupposti del dono

Fare un dono, dare in regalo qualcosa, offrire a qualcuno, sono frasi correnti dal significato un po' ambiguo. Ma se vogliamo connotare un dono come tale, nella sua accezione, dato con sentimento, vediamo che questa pratica ha bisogno di osservare alcuni presupposti per non essere omologata nella banalità e nella mediocrità. Analizziamoli.

La spontaneità

Seguire con illimitata discrezione l'onda delle nostre coscienze solidali è oggi come inseguire una chimera. L'individualismo e l'interesse materiale hanno preso il posto dell'*altruismo* e della *generosità*. Nella dimensione pubblica, il diritto all'assistenza ha sostituito l'elemosina, la giustizia si è fatta garante della *carità* e la chiesa del *per-dono*. Altruismo, generosità, carità e *per-dono* sono gli elementi fondamentali che meglio rappresentano il presupposto della "spontaneità del dono", quel dono donato senza interesse alcuno, scaturito proprio dall'animo e dalla *bontà* dell'essere umano, senza che il ricevente possa restare impigliato nella rete del legame col donatore, senza che il potere dell'oggetto donato abbia presa nel donatario. Riguardo la carità, per i cristiani "è il dono più grande che Dio abbia dato agli uomini"¹. Commentando Dante Alighieri, nella seconda metà del XIX sec., il filologo Giuliani affermava: «Le cose si possono magnificare, cioè fare grandi, e nulla fu tanto grande quanto la grandezza della propria bontà, la quale è madre conservatrice delle altre grandezze, dignità, potenza, amicizia, fama»².

¹ Benedetto XVI: *Caritas in Veritate*, Città del vaticano, 2009.

² Giambattista Giuliani: *Il Convito di Dante Alighieri*, Ed. Le Monnier, Firenze, 1874, Capitolo X, pag. 26.

Ed ho la ferma convinzione che la bontà, in epoca diversa da quella attuale, avrebbe prevalso sull'avidità.

La non reciprocità

Il dono deve rappresentare *libertà per il donatario*, cioè non ci deve essere aspettativa, da parte del donatore, del ricambio; se esiste tale aspettativa, il dono perde l'aspetto del disinteresse ed entra a far parte della logica del “*do ut des*”, do' a te affinché tu mi dia; anzi, c'è di più: il bene ricambiato in genere supera, per valore estrinseco, quello donato inizialmente. In tal caso si perde il valore intrinseco del dono, perché il donatario sente il dovere di ricambiare in misura maggiore, o per pregiudizio o per tradizione, in modo quasi irrazionale, senza realizzare progetti, affievolendo così il presupposto della spontaneità. Questo succede generalmente nei doni di consuetudine, festività riconosciute, anniversari tra amici. Invece si devono promuovere, nel donare, atteggiamenti tali che inducano il donatario a essere ricettivo di sentimenti e pensieri positivi, del tipo “io per te sono sempre presente” oppure “gioisco al pensiero che tu abbia qualcosa che ti fa ricordare di me”; solo in questo modo si può generare felicità nel donatario, questo è l'obiettivo del vero dono, e in ogni modo si è sicuri che quella felicità farà ritorno. A tal proposito, il poeta francese Raoul Follereau sosteneva: «La felicità è la sola cosa che siamo certi di avere quando l'abbiamo donata»³.

La liberalità

Dal termine stesso si evince il significato, quello della libertà di dare, dare con *generosità*. Ma deriva da una connotazione politica, quella del “liberalismo”, cioè la dottrina politica che è a favore di una organizzazione dello Stato e della società in cui vengono rispettate le libertà civili e sociali. Il filosofo Benedetto Croce fu il liberale per eccellenza, pose la libertà al centro della storia dell'universo⁴. La liberalità nasce nel momento in cui si dà qualcosa senza che questa sia richiesta, perché, quando si dona una cosa richiesta, in caso di bisogno, l'atto assume la connotazione di “mercificazione del dono” in quanto un bene viene acquisito, con o senza transazione monetaria, indotto da una necessità e di conseguenza ne scaturisce l'utilità. Per esempio, la “virtù” di compiere atto libero da condizionamenti e non sforzato.

L'atto di liberalità per eccellenza è l'istituto giuridico della donazione tra familiari. Notiamo che in casi come questo, il donante è pienamente consapevole della non coercizione di dare senza controprestazione, e persegue lo spirito dell'*animus donandi*, della *generosità*, che costantemente anima lo scopo della liberalità. Ma, affinché la liberalità sia al massimo della sua rappresentazione,

³ Raoul Follereau: *Il libro d'amore*, S A B Litografia, Trebbio di Budrio (BO), gennaio 2010, pag. 15.

⁴ Benedetto Croce: *La storia come pensiero e come azione*, Ed. Bibliopolis, NA, 2002.

condicio sine qua non è l'assenza di individualismo: esso rappresenta la negazione della liberalità.

L'individualismo non è un sistema di idee liberali, ma anzi è un sistema di idee che rifiuta l'*ethos*, la cui fede tende a far prevalere gli interessi individuali su quelli collettivi, annullando la *generosità*, e, secondo Adam Smith e David Ricardo, in un contesto di regole uguali per tutti, crea concorrenza per il soddisfacimento dell'interesse generale, la cosiddetta "mano invisibile". Dottrina di cui, dopo due secoli di esperienza, non si può che notare il fallimento.

Lo scambio: esempio universale di "dono"

Alcune comunità lontane dalla nostra (in)civiltà, che hanno come fondamento di vita e di relazioni sociali comportamenti molto solidali tra di loro, possono darci l'esempio di come vivere in armonia anche con la natura.

Esiste un sistema "circolare" di scambio di beni e prestazioni, feste, banchetti, matrimoni, fra alcune tribù di Maori in Nuova Zelanda e di Trobriandesi nella Nuova Guinea, che, secondo regole rigorose, crea un duplice flusso di oggetti simbolici denominato "Anello di Kula"⁵. La dinamica dello scambio avviene senza determinare un valore economico all'oggetto che transita. E, comunque, la finalità del dono non si limita in un solo passaggio di possesso; in più sviluppa un legame che si instaura con libertà e disinteresse e lo stesso legame diventa socialmente benevolo in proporzione al trasferimento ad altri. A questo proposito, Mauss scriveva: «Tu me ne dai uno, io lo do a una terza persona, quest'ultima me ne dà un altro perché è spinta a fare ciò dallo *hau*⁶ del mio regalo, e io sono obbligato a darti questo oggetto, perché è necessario che io ti renda ciò che è in realtà il prodotto dello *hau*»⁷. Ora, è possibile fare una riflessione sul paradosso creato dalla relazione del dono. Dal momento in cui il donatario è obbligato al ricambio, per il dono ricevuto con generosità, riconoscere il dono, contraccambiandolo, non equivale forse a vanificare il valore del regalo ricevuto? Se il primo regalo è avvenuto in modo disinteressato, il secondo nullifica la gratuità del primo, creando un circolo vizioso. Ecco che nasce il doppio vincolo, ciò di cui fa una attenta analisi l'antropologo Mark Anspach⁸. Il dono qui viene considerato una scommessa sul futuro.

⁵ Bronislaw Malinowski: *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Scritti monografici, 1922.

⁶ *Hou* significa "la forza incorporata nell'oggetto donato, che obbliga a ricambiarlo"

⁷ Marcel Mauss: *Saggio su dono*, Ed. Einaudi, TO, 2002, pag. 18.

⁸ Mark R. Anspach: *A' charge de revanche. Figures élémentaires de la reciprocité*, Ed. Le Seul, Paris, 2002.

Nell'accostamento con il mercato, rileva che in esso manca l'obbligo di ricambiare perché non ce n'è l'esigenza; e il pagamento mette fine alla relazione mutualistica dono/contro dono. In definitiva, il mercato è la reciprocità senza mutualità.

Il doppio vincolo si ha quando il donatore ha l'aspettativa della nascita del relativo debito da parte del donatario, e quest'ultimo lo accetta. Perciò in presenza di questa relazione, non è possibile discutere sul concetto di dono senza tracciare, seppur sottile ma coinvolgente, una linea di collegamento con il debito prossimo futuro. Relazione coinvolgente e intrigante: intrigo, a volte, di cui si preferisce non proferire parola ma lasciare l'essenza dell'obbligo alla sensibilità del donatario, e quanto maggiore sarà la sua sensibilità e ricettività, l'obbligo debitorio avrà maggiore efficacia.

In Indonesia, nelle cerimonie funebri i Toraja donano bufali e maiali ai familiari del defunto e il donatario, in circostanze simili, verso i donatori si sente in obbligo di offrire gli stessi doni in misura maggiore.

Ed è proprio questo che rappresenta l'*incongruenza* del dono rispetto alla virtù della generosità e al vincolo della non reciprocità.

Ritornando a Mauss, questi, fidandosi troppo delle credenze dei personaggi, viene contestato da Levi-Strauss, per il quale sarebbe più efficace studiare l'interpretazione inconscia dei personaggi, ovvero quali motivazioni recondite li muove. Nella introduzione alla pubblicazione postuma dei saggi, Levi-Strauss riconosce i meriti di Mauss, ma esprime il disappunto per essersi ispirato al concetto di "dono" come fatto sociale per teorizzare il principio di "reciprocità"⁹. A questo punto notiamo che il principio della reciprocità si fonde con il sentimento della gratitudine che secondo Paul Ricoeur significa "*la reconnaissance de la reconnaissance*"¹⁰: il quale, con una lettura antropologica, dà motivo ai vari comportamenti di noi occidentali caratterizzanti il sentimento del riconoscimento, sia sul piano etico che politico.

E Axel Honneth specifica che l'uomo deve vivere indispensabilmente in un contesto di relazioni costanti al fine di riconoscersi ed essere riconosciuto come individuo¹¹.

Mauss fa riferimento al *potlâc* come pratica di offerta ad altri gruppi della comunità di cibi pregiati ed oggetti di valore, anche per ostentare il proprio prestigio sociale, ma soprattutto come invito ai capi tribù del Nord America a distribuire i loro beni: la caratteristica di questa pratica sarebbe la propensione alla distribuzione della ricchezza.

⁹ Marcel Mauss: *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, TO, 1965.

¹⁰ Paul Ricoeur: *Percorsi del riconoscimento*, Ed. Raffaello Cortina, MI, 2005, introduzione pag. XIX.

¹¹ Axel Honneth: *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*. Ed. Il saggiaiore, MI, 2002.

In Mauss, «corpo, anima, mente, società, tutto si mescola».

In definitiva, lo scambio “circolare” che quotidianamente si realizza fra le tribù sopra citate, ha anche una valenza economica, nel senso che, oltre a essere modello universale di dono, può entrare in una ottica di concretizzazione di “economia solidale” esente dalla transazione monetaria.

Ma oltre alla solidarietà fra i popoli, lo scambio avviene anche nel rispetto verso la natura, come avviene in America Latina, dove vi è il culto della Pacha Mama, lo scambio del dono sotto forma di ringraziamento alla madre Terra per i colori, il nutrimento e i profumi che essa offre. Ma anche nella Nuova Zelanda, dove lo scambio con la Natura avviene con la comunicazione dell’idea che le terre non possono essere depauperate deliberatamente delle loro risorse naturali, per il bene delle generazioni future.

Per ciò dunque l’antropologia sociale studia le varie forme di scambio economico, scambio rituale e scambio di informazioni, e «non solo salva la varietà delle culture, ma anche il reciproco integrarsi della sfera sociale e sfera individuale, eliminando di conseguenza una cronica aporia in cui si dibattevano le “scienze umane”»¹².

Questa è modernità. Questa è civiltà. Il *multiculturalismo*: uguale rispetto e riconoscimento delle identità culturali diverse delle minoranze disagiate.

E non può esistere una civiltà del mondo a una dimensione: «La civiltà implica la coesistenza di culture che presentino tra loro la massima diversità... La civiltà mondiale non può essere altro che la coalizione di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità».¹³ È da rilevare che nel Burkina Faso, nel nord-ovest dell’Africa, oltre all’insieme di cinque lingue parlate nello stesso Stato, c’è la pacifica convivenza di oltre 60 etnie, alla base della quale il punto di forza è rappresentato dallo scambio di beni immateriali: la gentilezza, l’ospitalità e l’umiltà¹⁴. Ma questa promozione di ricchezza dei rapporti sociali sono in auge anche in Buthan, monarchia costituzionale nell’Asia del Sud, dove a tale ricchezza si aggiunge quella dello scambio dei semi tradizionali, visto che il Buthan vive per oltre il 90% dei suoi prodotti agricoli.

C’è da aggiungere un fatto non certamente secondario: questo Stato, il primo al mondo, già dal 1972 utilizza come indicatore dello sviluppo economico e sociale della popolazione il FIL (Felicità Interna Lorda) invece del *Molòkh* occidentale PIL, proprio grazie all’alto valore considerato degli scambi immateriali, che si è voluto, in un certo senso, “antropizzare” l’economia: “Il grado di sviluppo del popolo è determinato sulla base della sola realizzazione di felicità diffusa”¹⁵. E d’altronde, anche per Aristotele, il fine ultimo dell’umanità si concretizza con la felicità

¹² Claude Levi – Strauss: *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Ed. Einaudi, TO, 1968, pag.24.

¹³ Claude Levi – Strauss: *ibidem*, pag. 139.

¹⁴ www.kanaga-at.com

¹⁵ Leonardo Andriola: *Uomo vulnerabile*, Ed Albatros, ROMA, 2010, pag. 74.

individuale e collettiva, “il sommo bene”, l'*eudaimonia*¹⁶. Questo modello di economia fondato sul valore degli scambi, e come esempio universale di dono, dovrebbe far riflettere il mondo globalizzato.

Un ruolo altrettanto importante nella sfera dello scambio di doni immateriali, è occupato dalla solidarietà mediante il dono dell'*accoglienza*. Qui si dipana il groviglio fra il laicismo e la religiosità, in quanto si ha come obiettivo comune quello di condividere con generosità e gratuità l'aiuto a chi ha bisogno.

Bisogno di conforto, bisogno di ospitalità, di un pasto, di calore, chi è solo ha bisogno di compagnia, di ascolto.

L'*accoglienza* deve essere universale, aperta a tutti con il cuore, con gioia e con fiducia verso coloro che sono poveri ed emarginati. Tenzialmente, come pure affermava Bobbio, l'uomo è portatore di pregiudizio che nasce nelle righe della società, e che fa leva sulle emozioni che accompagnano la paura. Questa condizione deve essere gestita con una preparazione pedagogica, nel senso che si deve avere la consapevolezza che “l'altro” è nello stesso tempo diverso ma simile. Ed è proprio quella differenza che arricchisce a pieno titolo. Si deve riconoscere, a livello culturale la “differenza”, per imparare ad accoglierla e a farne tesoro. Questo si basa sulla cultura dell'*uguaglianza*. Si è etnicamente diversi, ma i bisogni e i diritti sono gli stessi. Detto ciò, è d'uopo un pensiero e una riflessione sulla drammatica attualità dei popoli migranti del sud del mondo, per varie ragioni, verso il continente europeo. Nei cosiddetti “viaggi della speranza” c'è da considerare la perdita di migliaia di vite umane. Noi siamo i protagonisti responsabili del presente, noi saremo i protagonisti irresponsabili nella storia, noi abbiamo l'obbligo giuridico e morale di difendere le loro storie e le loro vite.

Il poeta tedesco Bertolt Brecht affermava: “gli immigrati sono i messaggeri della cattiva notizia, rappresentano la fragilità della nostra esistenza”, in quanto metterebbero in crisi gli equilibri di benessere e di civiltà edificati in secoli di storia. Ma a settant'anni di distanza, i cambiamenti conseguiti sono stati notevoli e veloci. Noi, in una cornice continentale, oggi abbiamo le potenzialità per poter affrontare politicamente ed economicamente dette problematiche.

Nel prossimo decennio dovremo affrontare soprattutto il problema di un flusso migratorio di milioni di esseri umani, che cambieranno il volto dell'Europa e l'assetto geopolitico di gran parte del mondo. E certamente non potremo dire con afasia “mi piaceva il mondo che non c'è più”.

Ma basti pensare che Stati come la Giordania, il Libano, la Turchia, con una popolazione e con una ricchezza molto inferiori alle nostre, riescono ad accogliere profughi in misura pari al 15-20% della popolazione residente, mentre l'Italia

¹⁶ Aristotele: *Etica Nicomachea*, Ed. Laterza, Bari, 1957, pagg. 31 – 33.

accoglie lo 0,11% contro una media europea dello 0,6% (dati U.N.H.C.R. giugno 2015).

Ritengo che le paure ci arrivino a noi europei proprio dal vuoto parlamentare, dalla inadeguatezza del legislatore rispetto a queste politiche, alle politiche sull'accoglienza e sulla solidarietà. La vacanza di leggi che riguardano i diritti e i doveri dei cittadini extra-comunitari rafforzano queste paure. Oppure è la ricchezza che dobbiamo proteggere?

È forse “anche” questa paura, questa angoscia, che non ci fa vivere liberi e felici.

Effetti collaterali del dono

Quando un dono diventa inopportuno? Nel momento in cui sostanzialmente nasce un'avversione da parte del donatario.

La gratitudine è un dono immateriale che si inoltra a fronte di un dono ricevuto dal donatore: un ringraziamento sotto forma di riconoscenza, la mancanza di gentilezza è il prodromo della *ingratitude*. Essa è un sentimento ostile verso il donatore che porta alla infelicità e alla tristezza del donatario.

Non a caso, i ricercatori del *media-web* americano Soul Pancake, che studiano grandi temi esistenziali, hanno constatato che chi ringrazia con scritti su carta per un dono ricevuto, sente il proprio grado di felicità aumentato del 2-4 %, mentre chi lo fa telefonicamente lo sente aumentato del 4-19%.

La gratitudine è un atto di gentilezza e di amore a cuore aperto. Non dimostrare gratitudine significa essere ingrati a ricevere un dono, e siccome il dono viene fatto per esprimere amore, sembra sia ingiusto il sentimento di ingratitude. Senofonte, grande storico greco, definiva l'ingratitude “una grave ingiustizia”.

In una cornice giuridica, in caso di ingratitude conclamata del donatario, per manifesto pessimo contegno, per ingiuria, per infamia o contumelia verso il donatore, il giudice con sentenza, revoca la donazione *inter vivos*.

I doni supremi: il paradosso

Il più alto livello di gratuità e di liberalità lo abbiamo in due casi contrapposti fra di loro: nel caso di dono della vita e nel caso di dono della morte.

Detta contrapposizione non riguarda solo gli estremi temporali naturali dell'uomo ma, a differenza del dono dell'“accoglienza” in cui il groviglio fra il laicismo e la religiosità si dipana per un comune obiettivo, come generosità e aiuto, qui il groviglio si ricompone. L'eterna lotta fra il laico e il religioso, inesorabilmente ci coinvolge nella storia delle analisi antropologiche e filosofiche.

Se consideriamo dono supremo “la vita”, tramite la maternità – ancorché fosse assistita – o la donazione di organi, perché è possibile considerare dono supremo anche “la morte” tramite l’eutanasia?

Se la vita ci viene presentata come “dono divino” da un lato, o “dono fisiologico” dall’altro, anche -la morte ci viene presentata con le stesse caratteristiche- quindi, anche quella assistita qualora prevalga l’idea di una solidarietà esente da influenze religiose o fumose concettualizzazioni.

Se il dono, per essere considerato tale, deve avere la sua efficacia e il suo beneficio, la vita, considerata un dono, non deve avere la stessa efficacia e lo stesso beneficio? Se tali requisiti risultano inesistenti o vanificati, decade anche l’essenza del dono e della vita stessa. Seneca in *De tranquillitate animi* (50 d.C.) paragonava il martire al malato terminale, il primo rinuncia alla sua vita per un ideale laico, il secondo perché inguaribile. In questo caso la vita non è più riconoscibile come dono in quanto è diventata “disumana, essendo preda delle forze devastatrici del male”¹⁷. La persona viene spoliata della propria “dignità umana”.

Secondo il teologo Paolo Ricca, “l’eutanasia è un mezzo estremo per preservare il volto umano della morte e, quindi, anche della vita”¹⁸.

Umanizzare la morte, quando una persona non è più in grado di volere, di intendere, di amare, ma è in grado solo di subire sofferenze che danneggiano irreversibilmente l’animo, significa presentarla alla stessa stregua della vita, con i suoi diritti e le sue dignità.

È questo il “dono supremo” della morte.

“O la vita o la morte”, anche se l’imperativo può sembrare lapalissiano, implica ontologicamente l’estrema scelta esistenziale, l’affermazione del “libero arbitrio”, la pratica filosofica tanto discussa da molti esponenti del mondo intellettuale e religioso. Il filosofo Goffredo Leibniz affermava che: «Il Dio perfettissimo non può aver creato qualcosa di imperfetto»¹⁹. Il male e i vari eventi negativi sono qualcosa di imperfetto, e il “libero arbitrio”, quella libertà di scelta ragionata ed incondizionata, compensa la carenza da imperfezione.

Ed ancora Leibniz, nel 1703: «Quando si discute intorno alla libertà del volere o del libero arbitrio, non si domanda se l’uomo possa fare ciò che vuole, bensì se nella sua volontà vi sia sufficiente indipendenza»²⁰. Resta quindi indispensabile la coesistenza della libertà individuale e la conseguente responsabilità.

¹⁷ Paolo Ricca: *Eutanasia. La legge olandese e commenti*. Claudiana Ed., TO, pagg. 6 - 41.

¹⁸ Paolo Ricca: *ibidem*, pag. 41.

¹⁹ Goffredo Leibniz: *Saggi sulla Teodicea. Saggi sulla bontà di Dio*. Amsterdam, 1710.

²⁰ Goffredo Leibniz: *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, Ed. Bompiani, MI, 2011.

Relazione dono/debito

Più in generale, la questione del dono viene costituita spontaneamente nella qualità e nelle motivazioni dei legami e degli affetti, da cui scaturisce senza dubbio che è meramente un percorso esistenziale quello che ci dà la vera essenza immateriale del dono, *ergo* “nel modo in cui” e non tanto nella “cosa”.

Allorquando si consideri sotto questo aspetto la condizione del dono, nasce parimenti l'accettazione del debito: in questo caso si tratta di un debito di riconoscenza, definito da alcuni “debito buono”. Questo è uno degli aspetti innegabili della relazione dono/debito.

L'aspetto più rappresentativo di questa relazione affiora nel “dono” genitoriale verso i figli. Allora nasce l'accettazione del debito tramite riconoscenza: tale debito verrà riscattato con l'appagamento delle aspettative dei genitori e con l'affetto.

In casi più devastanti, la gratitudine viene favorita dal sentimento di colpa, poi ossessione di colpevolezza, in tal caso perdoneremmo colui che ci maltratta inducendoci al sentimento di colpevolezza dell'indebitamento, questo sentimento è definito da alcuni “debito cattivo”.

Ed è proprio l'accettazione della colpa che crea alienazione, e questo è il lato psichiatrico della relazione, che ci fa rinunciare alla nostra identità.

Gli elementi devastanti del debito

La nostra era, nell'ultimo ventennio del secolo scorso, è stata caratterizzata dalle facili situazioni debitorie - “una vita a rate”, della serie “se non ti indebiti non vivi”- propinate dai *media* e concretizzate dagli individui sociali, individui mediatizzati, per partecipare al banchetto “feticcio”, per restare in rete, per non sentirsi esclusi, senza però considerare le conseguenze penalizzanti.

Non a caso, gli obiettivi biasimevoli che si pone oggi il sistema economico e sociale sono principalmente due. Innanzitutto, quello di produrre merce creatrice di nuovi desideri-bisogni che ingabbiano l'uomo. E, infine:

«La gratificazione deve rimanere una promessa e il desiderio insoddisfatto perché, finché non c'è soddisfazione, si sentirà il bisogno di acquistare qualcosa di nuovo e diverso»²¹.

²¹ Zygmunt Bauman: *Homo consumens*, Ed. Erickson, Gardolo (TN), 2007, pag. 50.

Ed è proprio questa insoddisfazione permanente che induce l'uomo a un "indebitamento compulsivo", ma è in agguato "l'indebitamento umano", la sussunzione al capitale, la sudditanza, che pianifica i nostri consumi obbligandoci alla miseria e alle limitazioni per adempiere al debito, una pressione sulla conduzione di vita, su quella che è la capacità di riproduzione della propria vita: *la spoliazione dell'animo* dalla nostra mente, dalla nostra capacità di pensare.

È un chiaro progetto orwelliano sulle nostre già deboli vite.

Secondo il movimento americano di contestazione pacifica nato il 2011, *Occupy Wall Street*, il 99% della popolazione deve obbedienza, deve lavoro e denaro al restante 1%, con riferimento alla grande disegualianza sociale ed economica in atto.

Oggi, la condizione del vivere sociale è immanente nel debito, è in esso che l'individuo trova la sua connotazione: nella fattispecie, siamo passati da un sistema di *wel-fare* a un sistema di *debt-fare*. È sul debito, per usufruire dei servizi di *welfare* che hanno tolto, che si configura la soggettività del lavoratore nel capitalismo neoliberista.

Secondo il sociologo Maurizio Lazzarato, la maggioranza degli europei viene espropriata tre volte dalla politica del debito²²: del potere politico concesso dalla democrazia rappresentativa; di una grande parte della ricchezza che le lotte del passato avevano strappato all'accumulazione capitalista; del futuro, come possibile decisione, come scelta.

Ppenso che l'uomo non possa organizzare la propria vita condizionata dal debito, sia pubblico che privato; e, comunque, il "governo del debito" ha l'intenzione di reprimere i fragori per le rivendicazioni sociali verso lo Stato e di non redistribuire la ricchezza dal settore pubblico al settore privato *bisognoso*.

È questa, dunque, la struttura attraverso la quale viene realizzato il progetto economico basato su quel paradigma neoliberista che contrasta con le libertà e con una buona espressione dell'esistenza della persona.

In nuce possiamo affermare che il debito è un dispositivo politico delle società contemporanee ed è un meccanismo predatorio di *governance* e di controllo dei comportamenti soggettivi e collettivi. D'altronde, con questa forma di globalizzazione in atto, il nuovo ordine mondiale precostituito depaupera dell'etica la struttura politica e la nostra autorevole democrazia, che oggi altro non è che "democrazia autoritaria": questa è la "forma socialista" del liberismo, che assomiglia sempre più alle antiche società dittatoriali.

C'è una nuova tipologia di debito da mettere in evidenza.

²² Maurizio Lazzarato: *La fabbrica dell'uomo indebitato*, Ed. DeriveApprodi, Roma, 2012.

Rispetto all'organizzazione della produzione fordista, in cui salario e produttività erano commisurati al tempo prestabilito di lavoro svolto e permetteva al lavoratore la sua riproduzione, e il pluslavoro regalava ricchezza al capitalista (2 a 5), attualmente invece la produttività è illimitata ed è proporzionata al tempo della nostra vita. Nel senso che, anche stando fuori dal luogo lavorativo, nel relazionarci con gli altri, nel comunicare, nell'usufruire dei *media*, nel guardare la televisione, nel fare la spesa, produciamo valore. Per cui siamo debitori verso il capitale, per l'intera vita. Questa dinamica, ci fa assumere il ruolo non tanto di lavoratori, bensì di consumatori. E i lavoratori che non consumano, in quanto poveri, vengono definiti da Bauman "consumatori difettosi"²³, in quanto sono inadeguati e non hanno la capacità di estinguere il debito verso il capitale, grande dominatore. Questa è una forma di "indebitamento sociale" che non lascia spazio a sparuti casi. Ragione per cui anche il ceto medio si impoverisce e, insieme alla grande massa dei precari che non hanno un reddito certo, si ritrova in uno stato di debito permanente.

Il carattere persecutorio del debito

La condizione innanzi descritta ci costringe, non solo a produrre valore ma, in modo coercitivo, ad aumentare la quantità lavorativa. Ecco che, in modo psicotico e persecutorio, nasce il sentimento di colpa, quindi proprio l'ossessione di colpevolezza. Tale condizione, estranea l'uomo dalla propria identificazione e dalla propria volontà per delegarlo a un potere sopra di lui, il capitale, «facendo sentire l'uomo stesso alla pari dell'oggetto che produce» (Marx dixit), concetto di *alienazione*: Una vera mortificazione dell'animo umano, la coercizione del lavoro sotto la schiavitù del debito.

Si potrebbe paragonare questo con "l'etica del lavoro" intesa come scelta sovrana per il piacere dell'attività, con la sola differenza che l'etica è il prodotto della nostra coscienza. Nell'alienazione ciò viene soppresso e, proprio con l'imposizione, nasce l'ossessione di colpevolezza, creando peraltro infelicità e immiserimento di strumenti per il godimento della propria vita. Infelicità e immiserimento sono il pròdromo della *deprivazione*, un autentico isolamento del cuore e della mente, una specie di corto circuito continuo in cui l'individuo perde la *capability* di restare nei flussi multipli che lo circondano. La propria vita viene trainata da una gestione probabilista e non concreta e pianificata. Nasce poi l'*angoscia* quando ci accorgiamo che il sociale è stato colonizzato.

Inquietudine, preoccupazione e colpevolezza rendono la vita ricattabile sotto il profilo mentale: «L'angoscia è la condizione esistenziale generata dalla vertigine della libertà o della possibilità, e dalle infinite possibilità negative che incombono

²³ Zygmunt Bauman: *Ibidem*, pag. 57

sulla vita e sulla personalità dell'uomo»²⁴. Infatti l'angoscia riguarda il pessimo rapporto con il mondo esterno.

Verso l'insolvenza

Molti pensatori si sono espressi a favore di questo atteggiamento, come soluzione, opponendosi a una condizione vessatoria da parte del creditore.

Il debito, nella sua generalità, dà origine a uno "stato d'eccezione"²⁵, o stato d'emergenza, nel senso che, contrapponendosi allo stato di diritto, il governo si arroga il potere, innanzitutto della sospensione legalizzata dei diritti, ma anche di detenere il pieno controllo in tutti i meandri della società: questo crea disgregazione del corpo sociale e quindi il controllo sulle nostre vite tramite un affievolimento incontrastato, per animi collassati, del *welfare* e una forte diminuzione delle spese sociali, con il conseguente ricorso all'indebitamento perché dette spese sono state liberalizzate e poi privatizzate. Cioè, con la scure del debito, a ognuno di noi viene ridotta la sfera politica, quella sociale, e quella del desiderio. Ed è proprio la riduzione di questa molteplicità di fattori che produce malessere personale, traducendosi poi in una epidemia sociale, un'orgia reazionaria di illiceità diffusa ma legalizzata, una vera sofferenza psicopatologica caratterizzata da richiami in campo psicologico e non di meno in campo antropologico.

Il debito costituisce la propulsione dell'economia contemporanea che riesce a «riprendere, attraverso politiche di austerità, il controllo sul sociale e sulle spese del *welfare*, cioè sui redditi, sul tempo e sui servizi sociali che sono stati strappati dalle lotte all'accumulazione capitalistica»²⁶.

La condizione sopra descritta è un atteggiamento sovradimensionale e sovrastrutturale, che non tanto concepisce più la finalità dell'utile economico, dal momento in cui quest'ultimo può essere prodotto senza sforzi e con -infernali algoritmi informatizzati e connivenza- banche, governi, multinazionali, ma mira in modo incontrastato alla ottimizzazione dei processi tecnologici e delle fasi legislative, prevaricando le sovranità parlamentari degli Stati sussunti, per usurpare selvaggiamente il dominio sociale.

Uno dei mezzi per l'attuazione di questi obbrobri è la dinamica del debito pubblico, il quale nel bilancio di uno Stato è sempre esistito, ma non ha mai raggiunto i livelli attuali. E non solo: per giustificare i livelli abnormi presenti, i decisori pubblici declamano narrative menzognere ai popoli facendo ricadere sugli stessi la responsabilità di tale debito. Si fa riferimento al fardello che ogni cittadino si porta

²⁴ Soran Kierkegaard: *Il concetto dell'angoscia*, curatore Cornelio Fabro, Editore S E, MI, 2007.

²⁵ Giorgio Agamben: *Lo stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, TO, 2003.

²⁶ Maurizio Lazzarato: *Ibidem*, pag. 45.

sulle spalle, un debito di circa 35.000 Euro sin dalla nascita, oltre ad altre limitazioni civili ed economiche.

Al fine di comprendere se lo stato d'emergenza in cui si vive sia legittimo, sullo stesso progetto nato in Francia nel gennaio 2012, si è creato anche in Italia il comitato di *Audit* sul debito pubblico per chiedere la revisione del debito e provare che tutto o parte del debito sia "inefficace", con l'intento di cancellare almeno quella parte inefficace. Del resto in termini giuridici, un debito è odioso quando viene sottoscritto non per il beneficio della collettività ma per il vantaggio di pochi: si rendono pubblici i dati e si fissa un tetto massimo al debito pubblico. Quando un debito risulta contratto in maniera poco chiara o addirittura fraudolenta, questo rimane insoluto.

L'*Audit* (strumento di Diritto Internazionale messo a disposizione di tutte le Nazioni per la tutela dei cittadini), il cui comitato è composto da intellettuali, società civile e sindacalisti, pone il quesito sui motivi per cui lo Stato abbia contratto il debito: per esempio per procurare profitti, per dispiegare politiche inique e violare diritti sociali ed economici, per gestire le speculazioni bancarie, per agevolare l'economia capitalista in crisi di espansione e al momento giusto creare una bolla finanziaria per la sopravvivenza dello stesso capitalismo, visto che esso rinasce dalle sue stesse ceneri.

Alcuni dati ci dicono che dal 2004 al 2010 il livello medio di indebitamento degli Stati dell'Eurozona era circa del 71%; dal 2014 è passato al 94%,²⁷ e si è avuto un aumento maggiore negli Stati in cui si sono applicate le politiche di *austerità*, le quali non hanno portato ad alcun risultato migliorativo, anzi peggiorativo nel momento in cui si sono trasferiti i debiti, tramite aumento della pressione fiscale, sui cittadini e sui lavoratori, cioè sull'utenza più vulnerabile.

In alcuni casi più specifici si fa ricorso, a livello di comunità, all'"obiezione fiscale": quando tali vessazioni portano al suicidio per disperazione o per depressione, oppure quando risulta carente la fonte reddituale familiare, si fa fronte alla richiesta di rimborso per procurati danni morali.

L'insolvenza è il pròdromo della liberazione dalla schiavitù planetaria del debito.

È bene ricordare le agevolazioni sul debito di alcuni Paesi.

Nel 1947 in Etiopia fu cancellata la parte "inefficace" del debito con l'Italia imposto dal regime.

Al debito contratto nel 1953 dalla Germania, dopo i due conflitti mondiali, furono azzerati gli interessi passivi e il rimborso del capitale venne diluito in 60 anni.

Con l'*Audit* in Ecuador il debito si è ridotto del 30%. Sull'onda di questo successo, l'economista ecuadoregno Alberto Acosta propone la creazione di un

²⁷ Rapporto del febbraio 2015 della Commissione Europea "European Economic Forecast".

Tribunale Internazionale di arbitrato sul debito estero, per evitare ingiustizie e conflitti di interesse e dare possibilità di decisione sulle controversie a dei tribunali imparziali.

Un *Audit* in Italia potrebbe delucidare sulla legittimità del debito attuale al 133% del P.I.L. e sulla questione dibattuta del divorzio Bankitalia – Tesoro del 1981, ovvero se fu messo in atto nell'interesse generale del Paese. Infatti, da quell'anno parte l'impennata del debito pubblico per gli alti tassi sui titoli pagati agli investitori stranieri; non a caso, il 40% del nostro debito è estero.

Ed ancora, se è legittimo che la BCE ceda con il *quantitative easing* una grande liquidità alle banche ad un tasso di interesse, ora dello 0%, ma nell'ultimo anno tra 1 e 0,5 %, mentre le banche commerciali chiedono fino a quattro volte il tasso di interesse in caso di mutuo, e fino a sette volte in caso di prestito. Pagare una quota molto prossima a quella della BCE, consentirebbe di abbattere i tassi di interesse sul debito di oltre il 60%.

Per tutelare e garantire l'universalità dei diritti fondamentali: «L'Italia si adoperi, a livello di assemblea delle Nazioni Unite, perché questa richieda, alle Corti Internazionali di Giustizia, la ricognizione dei principi che regolano il debito internazionale».

Attualmente l'Italia accantona una quota annua di circa 50 mld di euro per la durata di 20 anni in osservanza della politica del *fiscal compact* e di circa 90 mld di interessi che sono una grande fetta del debito. E qui siamo di fronte all'anatocismo, solo che per il privato cittadino è illegale mentre per lo Stato è legale.

Una grossa parte del nostro debito è costituita da interessi su interessi. È lecito pagarlo? Con l'*Audit* si può conoscere qual è la parte "inefficace". Nel 2011 anche l'Islanda ha dichiarato illegittimo il suo debito perché contratto in modo fraudolento e negli interessi di grosse multinazionali finanziarie, diventate creditori *offshore*²⁸. In Italia, il 15% del debito pubblico è detenuto dal settore finanziario.

Con la sovranità monetaria uno Stato non prenderebbe soldi in prestito. Alla luce dei fatti, il diritto alla sovranità e il diritto alla indipendenza sono benefici che si arrogano solo i Paesi ricchi. Questi, in nome della globalizzazione, decidono il destino dei Paesi sussunti ed è per questo che le lotte esercitate contro l'indebitamento forzoso possono essere dirompenti nell'ordine precostituito mondiale e nel sistema universale di potere consacrato tra le fila del FMI, della BM e del WTO.

Ma questa è globalizzazione bulimica!

Quando il debito privato è stato contratto per far fronte a situazioni familiari precarie indotte da politiche economiche cagionevoli, che necessità c'è di estinguerlo?

²⁸ Mentre si implementa il presente *pamphlet* il premier Gunnlaugsson si dimette per essere stato coinvolto nello scandalo "*Panama papers*" dei conti *offshore*.

Quando il debito pubblico fraudolento cresce a dismisura e non nell'interesse generale, che necessità c'è di estinguerlo rendendo esangue il popolo?

Il debito ascrive nel suo significato il destino dell'uomo nella sofferenza e nell'assenza di prospettive. Questo rappresenta il dominio del debito. Il futuro deve tornare ad essere "speranza", e non incubo.

Fase conclusiva

Una economia selvaggia e senza regole, va da sé che diventi ingestibile; una politica disattenta alle istanze sociali, va da sé che rasenti l'illegalità.

Gli antropologi possono assumere il ruolo di *deus ex machina*, perché di questo si tratta, di un'analisi strutturale della società al fine di sovvertire il paradigma sociale.

Loro hanno il pregio di cercare e proporre i meccanismi che agevolino varie relazioni, che accostino la morale alla politica, l'etica alla comunicazione, le istanze collettive all'economia, sviluppando così una responsabilità pubblica per la rinascita di una identità culturale che ponga limiti all'individualismo e all'indifferenza verso la sofferenza dei disagi.

Bibliografia

Agamben, Giorgio

- *Lo stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, TO, 2003

Andriola, Leonardo

- *Uomo vulnerabile*, Ed. Albatros, Roma, 2010

Anspach, R. Mark

- *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Ed. Le Seuil, Paris, 2002

Aristotele

- *Etica Nicomachea*, Ed. Laterza, BA, 1957, pagg. 31-33

Bauman, Zygmunt

- *Homo consumens*, Ed. Erickson, TN, 2007

Benedetto XVI

- *Caritas in veritate*, Città del Vaticano, 2009

Croce, Benedetto

- *La storia come pensiero e come azione*. Ed. Bibliopolis, NA, 2002

Follereau, Raoul

- *Il libro d'amore*, SAB Litografia, Trebbio di Budrio (BO), gennaio 2015, pag. 15

Giuliani, Giambattista

- *Il convito di Dante Alighieri*, Ed. Le Monnier, FI, 1874

Honneth, Axel

- *Lotta per il riconoscimento. Proposte per una etica del conflitto*, Ed. Il Saggiatore, MI, 2002

Kierkegaard, Soren

- *Il concetto dell'angoscia*, curatore Cornelio Fabro, Editore S E, MI, 2007

Lazzarato, Maurizio

- *La fabbrica dell'uomo indebitato*, Ed. DeriveApprodi, Roma, 2012

Leibniz, Goffredo

- *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Ed. Bompiani, MI, 2011
- *Saggi sulla Teodicea. Saggi sulla bontà di Dio*, Amsterdam, 1710

Levi-Strauss, Claude

- *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, TO, 1968

Malinowski, Bronislaw

- *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Scritti monografici, 1922

Mauss, Marcel

- *Teoria generale della magia e altri saggi*, Ed. Einaudi, Torino, 1965
- *Saggio sul dono*, Ed. Einaudi, Torino, 2002

Ricca, Paolo

- *Eutanasia. La legge olandese e commenti*, Claudiana Ed., TO, 2002

Ricoeur, Paul

- *Percorsi del riconoscimento*, Ed. Raffaello Cortina, MI, 2005

Logica del racconto e logica del dono

Manfredi Bortoluzzi

The logic of the story and the gift

Abstract

In the first part, this article aims to study the function and logic of the Gift in the narrative. Since the folktales studied by Propp until the most popular models of Hollywood scripts, the Gift has always played an important role in the plot. Moreover, the French narratologist Claude Bremond, with his logic of the “possible narratives”, supplies some interesting tools to the present research, using terms such as “creditor” and “debtor” associated with the narrative roles of the Donor and the Beneficiary. The logic of the Gift studied by Mauss and the logic of narrative studied by the semiotic of text presents similar points that permit to state that the Donor and the Gift play a fundamental role in every plot. In the second part of the article, the point of view comes out of the text to see the text itself like a Gift. Reading *The Immortal Story* by Isak Dinesen (Karen Blixen) through the work of Marshall Sahlins and Alain Caillé, about the spirit of the Gift and the Gift as Symbol, this paper comes to the conclusion that literature and Gift present the same logic.

Keywords: Gift, Narrative, Lack, Propp, Bremond

Introduzione

L'uso di concetti quali “beneficiario”, “creditore”, “debitore” e “retributore” oltre a quello di sacrificio fanno della *Logica dei possibili narrativi* di C. Bremond, che conclude il suo famoso saggio affermando che “la semiologia del racconto trae la propria possibilità e fecondità dal fatto di radicarsi in una antropologia” (2002: 122), una sorta di applicazione inconscia allo studio della letteratura della logica redistributiva enunciata da M. Mauss nel suo *Saggio sul dono*.

Ma già Propp, del cui modello Bremond voleva correggere le funzioni in “disposizioni dei ruoli” (Ricoeur 1999: 165), aveva già codificato, nel suo *Morfologia della fiaba*, con la lettera D la funzione del donatore, di colui che mette l'eroe nelle condizioni di giungere “al conseguimento di un mezzo o aiutante magico” (Propp 2000: 46). Ma perché un dono nel viaggio dell'eroe? Per fornire un mezzo capace di ristabilire la mancanza originaria che ha generato il racconto e che il viaggio dell'eroe deve cercare di riportare a una condizione di pienezza anch'essa originaria, ma fittizia in quanto metafinzionale, che appartiene ai margini del racconto, a una sorta di meta-testo, nel senso di un oltre ontologico a cui il testo rimane legato.

Le favole ci fanno credere che c'è stato un danneggiamento che ha trasformato un'epoca di pace e prosperità in un lungo e tenebroso inverno, costellato di epidemie, carestie e morte. Ma non c'è mai stato quel paradisiaco periodo di pace, esso è la finzione alla quale credono i personaggi della finzione stessa e che noi lettori diamo per scontata per poter accettare il patto narrativo.

Una X maiuscola è la simbolica lettera che Propp affida alla funzione Danneggiamento, mentre una x minuscola distingue la funzione Mancanza. Una stessa lettera che normalmente viene usata per indicare un'incognita, qualcosa che non si conosce appunto, una mancanza, di conoscenza, di risultato, d'inizio di quell'equazione umana che non troverà mai un risultato definitivo in nessuna teoria.

Il Danneggiamento e la Mancanza, che Propp affianca senza quasi distinguere tra l'una e l'altra, indicano la prima vera fase della storia, prima ci sono solo le fasi della parte preparatoria, ma l'azione narrativa si scatena solo all'apparire di quest'incognita sul volto del mondo. Solo una volta abbandonata questa situazione manchevole, dopo essersi collocato nella funzione Partenza dell'eroe dalla casa (indicata da una freccia con la punta rivolta in alto nella classificazione del folklorista russo), ma sarebbe meglio dire appena lasciata questa situazione, ci s'imbatte nella funzione D, del Donatore, di colui che in qualche modo cerca di coprire la mancanza, di mettervi rimedio, di aggiustare ciò che è stato danneggiato o ciò che è nato danneggiato, manchevole, incompleto, morfologicamente carente (Gehlen 1990)¹.

Il dono nel testo: Propp, Bremond e Hollywood

Lo stesso Propp riassume lo schema generale della favola russa di magia con queste parole:

«Da un punto di vista morfologico possiamo definire favola qualsiasi sviluppo da un danneggiamento (X) o da una mancanza (x) attraverso funzioni intermedie fino a un matrimonio (N) o ad altre funzioni impiegate a mo' di scioglimento. A volte servono da funzioni finali la ricompensa (Z), la rimozione del danno o della mancanza (Rm), il salvataggio dall'inseguimento (S) ecc.». (2000:98)

I termini chiave che ritornano all'inizio e alla fine di questa definizione generica della favola sono mancanza (x) e rimozione della mancanza (Rm), cioè a dire il danneggiamento (X) o la mancanza (x) di un equilibrio iniziale, che dà inizio a ciò che Propp definisce propriamente Esordio (2000: 130), e il ristabilimento di un equilibrio iniziale spesso postulato nella favola stessa come pregresso o auspicato

¹ Sul concetto d'incompletezza si vedano anche i saggi contenuti in Affergan *et al.* (2005).

sotto forma di ricompensa (Z) o matrimonio (N), entrambe situazioni di retribuzione, di riscossione di un credito.

Se volessimo semplificare al minimo le variabili trasformazionali dello schematismo proppiano, potremmo avere una formula della seguente specie: $x\uparrow DEZ\downarrow Rm$.

Mentre lo stesso Propp insisteva sulla limitazione del suo studio al corpus di favole di magie di Afanásiev, riteniamo che questa formula generale sia, come vedremo da esempi contemporanei, esportabile al di fuori del laboratorio folklorico all'interno del quale è stata diversamente elaborata.

In questa formula c'è ancora un elemento (E) sconosciuto ai non addetti ai lavori, la figura dell'eroe, o meglio, come la definisce Propp, la Reazione dell'eroe.

«L'eroe della favola di magia è il personaggio che è direttamente vittima dell'operato dell'antagonista nell'esordio o avverte la mancanza di qualcosa, oppure che accetta di porre rimedio alla sciagura o alla mancanza che affliggono un'altra persona. Durante lo svolgimento della vicenda l'eroe è il personaggio al quale viene fornito un mezzo (o aiutante) magico che egli adopera o che lo serve». (2000: 55)

L'eroe dunque è colui che percepisce la mancanza e che decide di porvi rimedio. Non è un uomo qualunque, ma qualcuno che avverte la sua dimensione o quella d'altri come incompleta, danneggiata. Un uomo moderno, che si ripresenterà nei *Märchen* romantici, pronto a partire per un'inquietudine esistenziale che lo porterà attraverso mille travesie alla ricerca della verità, della rimozione di quella mancanza che lo ha spinto così lontano dal paese natio, come nelle opere di Novalis, Tieck, Hofmannsthal ed E.T.A. Hoffmann tra gli altri.

Ma questo stesso eroe, che assumerà il nome più comune e borghese di personaggio, lo ritroveremo spesso nel romanzo tra Ottocento e Novecento da Dostoevskij a Conrad, da Kafka a Céline e Camus, per citarne solo alcuni.

Certo a questo punto l'eroe ha perso le sue caratteristiche di essere attivo, che lotta per ricevere il dono che cambierà il senso della Storia, ma sarà travolto dai segni, dalle percezioni, che diventeranno sintomi di una tragedia personale che lo trascinerà involontariamente e indifferentemente, come Meursault², fino alla morte.

Ma torniamo alla formula che abbiamo ottenuta attraverso la generalizzazione dei movimenti proppiani: $x\uparrow DEZ\downarrow Rm$. Da una mancanza (x) iniziale l'eroe parte (\uparrow) verso l'ignoto per ristabilire l'equilibrio supposto previo al danneggiamento. Durante il viaggio incontra sempre un donatore (D) che lo mette alla prova come eroe (E) per ottenere il mezzo (Z) che lo aiuterà a ristabilire l'equilibrio (Rm) e a fare ritorno (\downarrow) al suo mondo. Il ristabilimento dell'equilibrio avviene ovviamente durante l'avventura previa al ritorno, ma sarà formalizzato solo una volta che l'eroe abbia

² A. Camus, *Lo straniero*, Bompiani, Milano 1995.

fatto il suo rientro o quanto meno abbia posto le condizioni per il ripristino finale dell'equilibrio.

Ma che cosa ci autorizza ad andare contro le stesse avvertenze di Propp, come peraltro hanno già fatto molti narratologi come Bremond, per cercare di applicare un modello ristretto a una più ampia e variegata comunità di testi? La risposta ce la dà il cinema, il cinema hollywoodiano, forse di scarso valore culturale, ma di sicuro successo commerciale. Non ci preoccupiamo insomma di cosa faccia un'opera d'arte, ma di cosa faccia sì che milioni di persone rimangano inchiodate davanti a un best seller o a un film che fa grandi incassi al botteghino. In pratica a quello che gli esperti di sceneggiatura definiscono un successo, una grande storia, una storia che funzioni. Qui non c'entra il genio di Bergman o Fellini, così come non sono opere esteticamente geniali le favole stereotipate raccolte da Afanásiev o dai fratelli Grimm, ma il piacere e l'interesse prodotto da queste storie nei loro ascoltatori, lettori o spettatori.

Gli stessi grandi sceneggiatori o maestri indiscussi di quest'arte, venerati dai loro discepoli come guru della scrittura cinematografica, come Christopher Vogler o Robert McKee iniziano i loro fortunati manuali di sceneggiatura chiedendosi come mai tante storie di Hollywood ci sembrano tutte uguali e allo stesso tempo riescono ancora a coinvolgerci. Ci sono vari modelli utilizzati nelle scuole di cinematografia americane per scrivere una "buona sceneggiatura": da quella classica in tre atti di Field (1991), che riprende la nota struttura aristotelica³, a quella opposta di Truby (2009) in 22 passi essenziali per creare lo *script*, fino a quella di Vogler, che ripartendo proprio da Propp riprende un classico libro di mitologia comparata come modello insuperato di strutturazione di una storia, *L'eroe dai mille volti* di Joseph Campbell.

Robert McKee, per esempio, considerato il guru degli sceneggiatori, sostiene:

«L'incidente scatenante prima sconvolge l'equilibrio nella vita del protagonista, poi stimola in lui il desiderio di ripristinare tale equilibrio. A causa di questo bisogno – spesso istintivamente, a volte intenzionalmente – il protagonista concepisce poi un oggetto di desiderio: qualcosa di fisico, situazionale oppure attitudinale che sente di non avere, o di cui ha bisogno per raddrizzare lo scafo della propria esistenza». (2013:215)

Ritroviamo, dunque, nelle parole di McKee quel danneggiamento, quella mancanza, che lo sceneggiatore definisce incidente scatenante, che ricopre le stesse funzioni di Propp. Inoltre, proprio da questa mancanza, si origina il desiderio di ristabilire l'equilibrio iniziale attraverso un oggetto che serva allo scopo (xEZRm). Ovviamente il movimento di andata (↑) e ritorno (↓) sono impliciti in un film

³ Aristotele, *Poética*, Alianza Editorial, Madrid 2004.

d'azione così come, vedremo, l'intervento di un donatore (D) per ottenere l'oggetto del desiderio. Ecco che la formula generalizzata da quelle di Propp per le favole russe di magia si ripresenta per i film d'azione, e non solo, hollywoodiani.

C'è da chiedersi come mai le storie siano strutturalmente così "semplici" o "ripetitive", tanto da poterle enunciare in una formula, sia pure di comodo. McKee risponde che:

«In sostanza, sin dagli albori dell'umanità, ci siamo sempre raccontati la stessa storia, in un modo o in un altro, e questa storia potrebbe essere utilmente chiamata ricerca. Tutte le storie assumono la forma di una ricerca. *Un evento squilibra l'esistenza di un personaggio, in meglio o in peggio, facendo insorgere in lui il desiderio conscio e/o inconscio di ciò che ritiene ristabilirà l'equilibrio spronandolo alla ricerca del suo oggetto del desiderio contro le forze antagoniste (interiori, personali, extrapersonali). Può riuscire o non riuscire a ottenerlo. In sintesi, una storia consiste in questo*». (2013: 220)

Ma da dove proviene questo squilibrio che scatena la ricerca? Dalla mancanza, da quella sottrazione, da quel danneggiamento che già secondo Propp costituiscono l'Esordio della storia e lo stesso McKee a questo proposito cita Sartre e Heidegger (2013:253) per giungere a una definizione che ricorda da vicino Malinowski dove afferma che da quando abbiamo "superato la fase della lotta per la sopravvivenza fisica. [...] Una volta vestiti, nutriti, alloggiati e curati, noi riprendiamo fiato e ci rendiamo conto di quanto siamo incompleti come esseri umani" (2013:257-258).

Insomma le storie sono un prodotto di quella stessa incompletezza morfologica, di quella medesima indeterminatezza ontologica e di quel desiderio dell'Altro di cui parlano Gehlen, Sartre, Heidegger e Lacan e che può essere sintetizzata da quella ricerca di Sé che Jung chiamava "processo d'individuazione" (Bortoluzzi 2014: 137).

Un bisogno antropologico, antropopoietico (Affergan *et al.* 2005), di completezza generato da una mancanza all'origine, quel regno edenico al quale solo si accenna nelle favole, perché utopico, extramondano così come extratestuale, un inizio necessario ma puramente mitico sul quale s'innesta la storia.

Una storia è dunque una ricerca e ogni ricerca è un viaggio. Possiamo quindi reinserire le funzioni momentaneamente messe tra parentesi nell'applicazione della nostra formula a McKee, che ora può essere riscritta così: $x\uparrow EZ\downarrow Rm$. Fin qui il dono si configura più genericamente come oggetto del desiderio (Z), che acquisirà le caratteristiche del dono nel momento in cui farà la sua apparizione la funzione del donatore (D).

Vediamo ora cosa succede con il modello di Christopher Vogler, uno dei più adottati nella stesura delle sceneggiature hollywoodiane. Vogler intitola il suo libro

più famoso *Il viaggio dell'Eroe. La struttura del mito ad uso di scrittori di narrativa e di cinema*. Fin dall'introduzione sostiene la tesi, non dissimile da quella di McKee, che "tutti i racconti sono composti da alcuni elementi strutturali comuni presenti in modo universale nei miti, nelle fiabe, nei sogni e nei film" (2010:15) e prosegue affermando che Joseph Campbell, nel suo *L'eroe dai mille volti* (1949) "aveva scoperto il codice segreto del racconto" (Vogler 2010: 16).

All'impostazione del monomito di Campbell, Vogler accosta la teoria degli archetipi junghiani, stabilendo così un viaggio in dodici tappe durante le quali l'eroe incontrerà sette delle figure archetipiche di Jung, rendendo così più flessibili i ruoli svolti dai personaggi nelle funzioni di Propp, che rimane comunque sullo sfondo di tutto il testo attraverso i suoi concetti come una sorta di nume tutelare.

Senza entrare nella pur affascinante rilettura di Campbell da parte di Vogler, ci limiteremo a fissare alcuni punti già determinati in precedenza e a reintrodurre la figura del dono e del donatore. Per riassumere brevemente, tutto lo schema di Vogler richiama espressamente la struttura dei riti d'iniziazione e il viaggio iniziatico del neofita fino all'incontro con la morte e la resurrezione (Vogler 2010:30-31).

Vogler inserisce esplicitamente la funzione del donatore di Propp sotto quella dell'archetipo del Mentore (2010:45). L'impostazione junghiana del modello di Vogler trasforma il viaggio in una ricerca di Sé, in un vero e proprio processo d'individuazione che scaturisce dunque da una mancanza di tipo psicologico, come un elemento della personalità, ma che comunque anch'egli definisce come "difetti", "mancanze" o "incompletezza" (2010:40).

Se la mancanza (x) è sempre l'origine e il viaggio di andata (↑) e ritorno (↓) la fase principale di tutto il sistema circolare vogleriano, che fa capo all'eroe (E) e al suo sviluppo come essere completo (umano o divino), che avrà la sua ricompensa e il suo elisir da riportare a casa (Rm), il Mentore riporta in gioco la funzione del donatore (D) di colui cioè che offre all'eroe il mezzo (Z) per conquistare il suo scopo. In questo caso la funzione del donatore, così come il mezzo magico sono parti fondamentali ma meno facilmente identificabili, in quanto occulti sotto una cortina psicologica che fa magari del donatore un consigliere e del dono una presa di coscienza. Tuttavia la formula, per quanto esile e generica, si mantiene salda su quei pochi elementi $x\uparrow DEZ\downarrow Rm$ che antropologicamente potrebbero essere riordinati come segue: $xE\uparrow DZSE\downarrow Rm$. Dove (sE) minuscolo sta per il soggetto eroe che avverte la mancanza e (SE) maiuscolo per il Soggetto eroe che grazie al dono ha acquistato coscienza della propria natura di soggetto e del suo necessario ritorno verso un'origine che sa ormai non originaria⁴. Questo implica che la formula perde la sua classica struttura lineare per assumere infinitamente, storia dopo storia una

⁴ Per evitare ambiguità con le funzioni di Propp sarà bene ricordare che la lettera S, nella *Morfologia della fiaba* indica invece il "salvataggio dell'eroe" e che la lettera E si riferisce alla funzione "reazione dell'eroe" (Propp 2000: 154-156). Sul problema dell'origine non originaria nel rapporto antropologia-letteratura si veda Bortoluzzi (2014).

struttura abissale dove non c'è ricompensa, ma solo momentanea compensazione, instabile equilibrio, che mantiene il baratro della mancanza originaria fuori dal testo, fuori dalla storia, nel meta-testo, mantenendo vivo il patto narrativo e l'illusione referenziale, perché se il dono è ancora l'oggetto magico che ci lega all'interno delle storie dei film odierni così come lo era per le favole di secoli fa, "il racconto rappresenta la moneta di scambio del contatto umano" (2013:41), fuori dal testo.

Ma rimaniamo ancora all'interno del testo per giustificare quella funzione del donatore (D) e dell'oggetto donato (Z) come elementi fondamentali di tutte le storie. Il senso del dono è quello più generale possibile di stabilire relazioni tra gli uomini (Caillé 1998)⁵ e questo è proprio ciò che assolve la funzione del donatore, di un soggetto (positivo o negativo) che interviene nella storia come un terzo tra l'inizio e la fine del viaggio dell'eroe, dato che non si danno narrazioni senza personaggi (Chatman 2003) o con un unico personaggio. Il donatore scatena il desiderio del soggetto verso l'oggetto come un mediatore, diventando spesso il vero motore della trama, in quello che Girard ha definito "desiderio triangolare" (Girard 2002). Ora il dono (Z), fisico, affettivo, psicologico o immaginario, può essere accettato dall'eroe, rifiutato, rubato, distrutto e finalmente restituito, creando veri e propri circuiti narrativi a partire dall'oggetto dono (Z), quelli che Bremond (2002) chiama i "possibili narrativi". Quest'oggetto, spesso inesistente, ma attorno a cui tutti i personaggi del film gravitano, Hitchcock lo chiamava Mac Guffin (Truffaut 1985/1994:111-114), un oggetto che passa di mano in mano come una valigetta dal contenuto ignoto ma del massimo valore, un documento segreto, una formula, insomma, un qualcosa della massima importanza che muove le posizioni e i ruoli dei protagonisti spostandosi tra di loro, ma che alla fine, si scoprirà, è senza alcuna vera importanza, un contenitore vuoto, un gioco di dare, avere, contraccambiare, ricercare che muove la narrazione, ma che in realtà è un semplice pretesto per mantenere la suspense spostando l'attenzione dello spettatore.

Come dicevamo all'inizio di questo saggio, Claude Bremond utilizza nella sua *Logica dei possibili narrativi* concetti di carattere economico. Riassumendo la complessa teoria narrativa elaborata dal narratologo francese, possiamo dire che in ogni racconto si presentano tre sequenze elementari suscettibili di ricomporsi in sequenze più complesse all'infinito (2002:100-102). Queste sequenze fanno capo a due schemi estremamente generali a cui si possono ricondurre tutte le narrazioni possibili. Il primo parte da un Miglioramento da ottenere con possibilità o meno di sviluppo positivo o negativo e il secondo da un Peggioramento prevedibile che può essere evitato o prodotto nel corso della sequenza triadica (2002:102-103). Senza riportare in questa sede i complicati schemi di Bremond quello che ci interessa è di mettere in evidenza come sia il Miglioramento da ottenere, sia il Peggioramento

⁵ Utilizziamo qui e nelle seguenti pagine il concetto di dono come simbolo elaborato dallo stesso Mauss e ripreso ampiamente da Caillé (1998: 206-235).

prevedibile siano due situazioni di partenza caratterizzate da una mancanza reale o possibile. Ci ritroviamo quindi a quell'origine manchevole che sembra essere ontologicamente l'avvio di ogni narrazione.

Per superare questa mancanza, di cui parla lo stesso Bremond (2002:103), è necessario che il processo di miglioramento, che compone la seconda fase dello schema, si strutturi come “un reticolo di fini-mezzi dettagliabile all'infinito. Inoltre questa trasformazione introduce due ruoli nuovi: da una parte l'agente che si assume il compito a profitto d'un beneficiario passivo svolge, in rapporto a quest'ultimo, il ruolo d'un mezzo [...] *alleato*” (2002: 106), mentre l'altro assume il ruolo di *antagonista*. A questo punto il beneficiario può trovarsi nella condizione di ricevere aiuto come contropartita “di un passato servizio” e allora l'alleato si trova nella condizione di debitore del beneficiario, oppure, se “l'aiuto è fornito in attesa d'un futuro compenso” l'alleato sarà creditore del beneficiario.

Insomma, “il beneficiario ed il suo alleato formano una coppia creditore/debitore” (2002: 108). Tralasciando le limitazioni di un tale approccio al racconto, che limita il campo della narrativa a pochi infinitamente ripetibili schemi elementari, che vorrebbero rifarsi alle “forme più elementari del comportamento umano” e al “campo dell'esperienza possibile” (2002: 121), vorremmo invece riprenderne la coppia beneficiario/alleato-creditore/debitore.

Considerando il beneficiario del miglioramento l'eroe della storia e l'alleato il donatore ci ritroviamo di fronte a una coppia debitore/creditore, che però, secondo la logica del dono di Mauss (1991), restituirà ad usura il dono ricevuto alla fine della storia con la rimozione del danno o della sgiatura (Rm), come vuole il modello Propp-Vogler. Vogler infatti non parla solo di un miglioramento personale ma del ritorno dell'eroe con l'elisis che beneficerà l'intera comunità dei viventi, e dunque anche l'alleato-donatore (D). Nel caso dell'alleato debitore, invece, si tratterà solo del pagamento di un vecchio credito al beneficiario eroe, come accade in molti film dove l'eroe arriva da un vecchio amico che gli deve un favore.

Debitore o creditore, mentore o donatore, alleato o antagonista, colui che inizia il circuito del dono (offrendolo, sottraendolo, negoziandolo, distruggendolo ecc.) avrà sempre una funzione narrativa fondamentale: quella di dare la svolta decisiva alla storia cercando di offrire, o sottrarre definitivamente affinché l'origine abissale neghi per sempre ogni ulteriore proliferazione all'ente mondano (ma si sa a Hollywood il lieto fine è d'obbligo), il dono che andrà a completare, seppur momentaneamente, fino alla prossima storia, la mancanza iniziale che ristabilirà il gioco infinito tra l'essere e il nulla, tra l'ente e il niente, tra l'abisso e il fondamento.

Il dono del testo: Sahlins e Dinesen

Finora abbiamo parlato del dono come elemento testuale, che interviene nella vita dei personaggi e nello svolgimento della trama. Tuttavia il dono ha uno stretto rapporto con la letteratura anche fuori dal testo, anzi come testo stesso. I libri infatti si regalano, si prestano, si lasciano sui sedili di treni e aerei per coloro che seguiranno, si collezionano ecc. insomma entrano in un circuito relazionale estremamente complesso che va dall'autore al lettore e da questo ad altri lettori possibili, attraverso tutti gli stadi intermedi della sua produzione editoriale.

I libri come i doni, mettono in relazione le persone, creano alleanze, club di lettori, fans accaniti, premi letterari e fiere per menzionare solo il libro, mentre il testo è qualcosa di più complesso che include anche le storie orali, raccontate nei treni, nelle sale d'aspetto degli ospedali, negli aerei, sugli autobus, agli incontri sociali, per telefono, al bar o su internet.

Se la storia d'invenzione raccontata nel romanzo appena uscito in libreria contiene una parte dell'autore che l'ha scritto, come una sorta di *hau*, a maggior ragione questa parte intima, spirituale la contengono le biografie, i racconti di vita raccolti qui e là da giornalisti o antropologi o da semplici viaggiatori che condividono uno scompartimento o una fila di sedie in circostanze fortuite. Come dicevano Karen Blixen (Jedlowski 2000: 118) e Pirandello (2003), tra gli altri, chi ci ha conosciuto anche solo per poco tempo possiede una parte della nostra storia, quella che solo lui o lei hanno potuto vedere, udire o anche solo immaginare e forse un giorno, diceva Karen Blixen (Jedlowski 2000), ce la potrebbe anche restituire.

I racconti sono fatti per essere narrati, cioè donati, in attesa magari che qualcuno replichi con una sua versione della stessa storia o con un'altra totalmente differente ma altrettanto straordinaria, o strana, o incredibile, o banale come quelle che si raccontano tutti i giorni mentre si va al lavoro. Il fatto stesso di raccontare implica un uditore, un lettore, uno spettatore nel caso del cinema o del teatro, ma sempre ci dev'essere qualcuno disposto ad accogliere quanto gli viene offerto. Certo il libro comprato non è donato, ma poi entra nel circolo del dono anche solo attraverso la sua recensione, il suo essere riaccontato dal lettore entusiasta che lo consiglia all'amico o magari lo regala o lo presta, mentre più chiaro è il discorso per l'oralità dove il racconto viene dato, ricevuto e spesso è ritornato al suo primo narratore arricchito da più o meno inaspettate varianti, come nelle leggende metropolitane.

L'importante è che il circuito delle storie non si fermi, che esse non finiscano censurate, zittite, occultate come nelle dittature, nelle religioni intolleranti o come succedeva nelle antiche famiglie nobili o altoborghesi dei secoli scorsi dove la chiacchiera, il pettegolezzo o la pagina di diario che potevano compromettere l'onore della famiglia venivano castigate sotto pesanti veli d'omertà. Queste storie, infatti, come in tanti film e romanzi, prima o poi verranno fuori come traumi ancestrali che

saranno l'inizio di veri e propri romanzi familiari, tragedie quotidiane del non detto, di ciò che è stato celato, chiuso, impedito nella sua circolazione e che prima o poi troverà la sua vendetta se non in una generazione in quella successiva, trasformandosi da dono in veleno, secondo l'ambiguità semantica della parola in inglese e tedesco *Gift*.

Marshall Sahlins criticando l'interpretazione dello "spirito del dono" data da Mauss (1991:168-172) sostiene, sulla base dei lavori di Best (1909), che:

«Il contraccambio passa tramite un terzo. Questa mediazione in ogni caso porta a termine il dono iniziale: con il passaggio dalla seconda alla terza persona, un certo valore o effetto si aggiunge alla cosa data dalla prima alla seconda. E in un modo o nell'altro, il primo beneficiario (termine intermedio) è minacciato di annientamento (*mate*) se il ciclo non è completo». (Sahlins 1980: 170)

Allora secondo Sahlins lo *hau*, lo spirito contenuto nel dono, non sarebbe parte dello spirito del donante, ma il prodotto del dono stesso. Ciò significa che la vendetta del dono, verso chi lo trattiene impedendogli di ritornare all'originario donatore, non dipende dalla separazione avvenuta, ma da ciò che il dono stesso rappresenta: un "eccesso" secondo l'etimologia della parola maori *hau* (Sahlins 1980: 168), un accrescimento, una proliferazione.

Così, racconta Isak Dinesen in *Storia immortale*, succede con i racconti, che non possono diventare proprietà di qualcuno, capitale, ma devono poter circolare come il frutto di un'altra storia, di un altro dono. C'è solo un modo in cui una storia può essere concupita e fatta propria impedendogli di circolare tra i suoi narratori ed è realizzandola, trasformando la finzione in realtà. Così accade al signor Clay, il ricchissimo mercante inglese di Canton che non conosce altro che l'accumulazione capitalistica descritta nei suoi libri contabili, che ogni sera l'ebreo Elishama gli legge per accorciare le sue lunghe notti insonni provocate dai dolori della gotta. Quando Clay scopre, o meglio ricorda, che esistono storie che non si rifanno alla realtà delle cose materiali, storie mai accadute che i marinai si raccontano da una nave all'altra come se le avessero vissute in prima persona, pur sapendo che sono false, e che anzi si tratta sempre della stessa storia con alcune personali varianti, si ossessiona fino alla follia di volerla realizzare.

Come dirà lo stesso contabile Elishama:

«Questa storia sarà la fine del signor Clay. [...] Nessun uomo al mondo, neppure il più ricco, può prendere una storia che il popolo ha inventato e raccontato, e far sì che succeda». (Dinesen 2011:922)

E così il mattino successivo alla rappresentazione della famosa storia del marinaio, che sceso al porto incontra un uomo ricco che per cinque ghinee d'oro lo

invita a cena nella sua sontuosa dimora e gli chiede di dormire con la sua giovane e bellissima moglie per dargli un erede, il signor Clay giace morto sulla sua poltrona, mentre il marinaio abbandona la casa giurando che non avrebbe mai raccontato la sua avventura.

La realtà tangibile, collezionabile dunque non sarà mai successa perché non verrà mai raccontata, mentre la finzione immateriale della narrazione continuerà a proliferare di bocca in bocca. Il racconto udito dallo stesso Clay in gioventù, durante il suo viaggio in nave verso la Cina, è per così dire rimasto nelle orecchie del suo beneficiario (lui stesso ragazzo) che rifiutandosi, come era suo dovere d'intermediario, di contraccambiarlo lo ha fatto suo "trasformando una favola in realtà" (Dinesen 2011: 939).

In altra sede abbiamo discusso la struttura triadica di un'antropologia della letteratura che voglia propriamente chiamarsi tale, occupandosi cioè delle istanze reali che partecipano alla comunicazione letteraria: l'autore, il testo e il lettore (Bortoluzzi 2009). Riprendendo liberamente la struttura triangolare del desiderio mimetico di Girard (2002), possiamo trovare sempre un autore (narratore nel caso della tradizione orale) che dona un testo (l'oggetto del dono) a un beneficiario (il lettore o l'ascoltatore) dove quest'ultimo desidera il testo prodotto dal primo. All'interno della complessa comunicazione letteraria, fatta di tradizioni, di generi, di intertestualità, di varianti, temi ecc. il testo-dono si trova proprio nella posizione di prodotto che produce altri prodotti provenendo da un narratore-donatore nelle mani di un lettore-beneficiario, ma se il circuito comunicativo si fermasse la letteratura in se stessa morirebbe. La narrazione è essenzialmente, ontologicamente, intertestuale e ipertestuale, fatta per generare altri racconti, proprio come nelle *Mille e una notte*, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*⁶ e tante altre storie che formano la cornice di un'altra storia in una interminabile e vertiginosa *mise en abyme*. Scrive infatti Caillé che "l'alleanza non si svolge soltanto su un piano in qualche modo orizzontale, fra uomini contemporanei tra loro, ma anche, verticalmente, fra generazioni" (1998:227).

Clay ha interrotto il ciclo del dono del racconto, e così facendo è incorso nella vendetta del dono, in quanto come spiega Tamati Ranapii sullo *hau* dei *taonga* "quell'oggetto è il frutto [*hau*] dell'altro. Se mi tenessi stretto per me quell'oggetto di valore, m'ammalerei [o morirei]" (Sahlins 1980:168).

Il dono in fondo è un mettere in relazione le cose, generare senso come fanno i simboli "per le loro affinità elettive" (Caillé 1998:228). Allora gli individui e le cose e i momenti creano senso nel loro incontrarsi e impedire questi incontri significa perdere la dimensione del senso, rischiando così l'incomprensione, il solipsismo, l'anomia, la guerra, la follia. Infatti, scrive ancora Caillé (1998:231),

⁶ I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Mondadori, Milano 2002.

«Ciascuno [...] considera collegati, alleati per sempre nello spirito e nel cuore, il tale paesaggio, la tale musica, il tale sorriso intravisto, un'emozione particolare, quel suono, quella idea e tante altre cose ancora. È lecito chiamare immaginario questo simbolismo privato e particolare, incastrato nel simbolismo generale, a meno che non lo travalichi completamente, il che è il contrassegno delle psicopatologie».

Immaginario, dunque, si può definire quest'alleanza privata fatta di "intermittenze del cuore" per dirlo con Proust (1991: 166-197), o di "momenti perfetti" nelle parole di Sartre (1990: 183-207), creare alleanze tra emozioni, cose, luoghi, persone che resteranno per sempre la metà spezzata del nostro simbolo, del nostro ricordo che qualcosa all'improvviso saprà riconoscere, come un profumo, un biscotto, un oggetto o uno sguardo. L'immaginario è dunque questo simbolismo particolare che fa parte di un simbolismo più generale che appartiene alla sfera sociale e così come "i doni sono simboli" e i simboli doni (etimologicamente) (Caillé 1998:224-227), anche i racconti lo sono e lo sono proprio perché appartengono a quell'immaginario, a quel "simbolismo privato" che scaturisce dal montare insieme i frammenti sparsi delle proprie vite o delle proprie assenze, perché i simboli in fondo non sono che questo: "ciò che rende presente un'assenza" (Caillé 1998:234), proprio come la letteratura, il dono della presenza di un'assenza (Bortoluzzi 2014).

Bibliografia

Affergan F., et al., 2005 [2003], *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, trad. it. Meltemi editore, Roma.

Aristotele, 2004, *Poética*, Alianza Editorial, Madrid.

Bortoluzzi M., 2009, *La struttura del desiderio. Note su antropologia e letteratura*, "(con)textos. Revista d'antropologia i investigació social", n. 3, juny, pp. 19-38.

Bortoluzzi M., 2014, *L'eco dall'abisso. Antropologia, letteratura e follia*, "DADA. Rivista di Antropologia post-globale", n. 2, Dicembre 2014, pp. 101-145.

Bremont C., 2002 [1966], *La logica dei possibili narrativi* in AA. VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano, pp. 97-122.

Caillé Alain, 1998, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.

Calvino I., 2002 [1979], *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Mondadori, Milano.

Campbell J., 2012 [2008], *L'eroe dai mille volti*, Lindau, Torino.

Camus A., 1995 [1942], *Lo straniero*, Bompiani, Milano.

Chatman S., 2003 [1978], *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Net, Milano.

Dinesen I., 2011, *La historia inmortal* (1953), en *Cuentos reunidos*, Alfaguara-Santillana Ediciones-ebook, Madrid.

Field S., 1991, *La sceneggiatura. Il film sulla carta*, Lupetti, Milano.

Gehlen A., 1990 [1950], *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano.

Girard R., 2002 [1961], *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano.

Jedlowski P., 2000, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.

Mauss M., 1991 [1950], *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, pp. 153-292 in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.

McKee R., 2013 [1997], *Story. Contenuti, struttura, stile, principi per la sceneggiatura e per l'arte di scrivere storie*, Omero-ebook, Roma.

Pirandello L., 2003 [1926], *Uno, nessuno e centomila*, RCS Editori, Milano.

Propp V. Ja., 2000 [1928], *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino.

Proust M., 1991 [1913-1927], *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IX, t. 1, *Sodoma e Gomorra*, Einaudi, Torino.

Ricoeur P., 1999 [1973], *Relato histórico y relato de ficción*, pp. 157-181, en Id., *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona.

Sahlins M., 1980 [1972], *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano.

Sartre J. P., 1990 [1938], *La nausea*, Einaudi, Torino.

Truby J., 2009, *Anatomia di una storia. I ventidue passi che strutturano un grande script*, Dino Audino, Roma.

Truffaut F., 1985/1994 [1983], *Il cinema secondo Hitchcock*, l'Unità/Pratiche Editrice, Parma.

Vogler C., 2010 [1992], *Il viaggio dell'eroe. La struttura del mito ad uso di scrittori di narrativa e di cinema*, Dino Audino, Roma

Cosa circola nel microcredito? La dimensione del dono nelle nuove pratiche di finanza solidale

Francesca Crivellaro

What circulates in microcredit? The gift dimension in the new practices of social finance

Abstract

In its transposition from so called “developing countries” to “post-industrial” Italy, microcredit has become a means – rather than an end in itself – that the welfare arena has welcomed to foster socio-economic inclusion of vulnerable categories. Its “translation” into a contemporary social finance strategy and its implementation by not for profit organizations, have made it a financial tool that resists any affiliation to the market and commodities exchange. Is this enough to challenge Godbout’s (1993) assertion that we do not give back a gift, the way we give back money? Or does Italian microcredit’s specific reconfiguration allow us to (re)think about this financial strategy from the gift perspective? Moving from the question “What circulates in microcredit transactions?”, the paper explores the possibility of using the category of the gift to analyse microcredit practices. Grounding on both the presentation of Italian microfinance most relevant features and the description of a specific microcredit project carried out in Northern Italy, the paper specifically focuses on the peculiar shapes that the gift has taken in Italian microcredit transactions.

Keywords: microcredit in Italy, social finance, credit/debt, gift, welfare and socio-economic inclusion policies

1. Introduzione

L’affermazione di Jaques Godbout secondo la quale «non si restituisce un dono come si restituisce il denaro»¹ sembra precludere, nella sua perentorietà, ogni possibilità di riflettere sulle relazioni creditizie in termini di dono. Se prendiamo in considerazione le banche, l’inflessibilità di tale affermazione risulta più che assennata, quasi assiomatica. Gli istituti di credito, operando secondo logiche commerciali, afferiscono – secondo la classica tripartizione dei sistemi di scambio² – alla sfera del mercato: il denaro rappresenta a tutti gli effetti un bene, un “prodotto” che viene ceduto – all’interno di contesti altamente burocratizzati e mediante relazioni estremamente formalizzate – sotto forma di prestito a fronte del pagamento di un costo rappresentato dal tasso d’interesse. Nulla potrebbe apparire più lontano e antitetico al sistema del dono, dominio per eccellenza dello scambio reciproco

¹ Godbout 1993, p. 25.

² Mercato, stato, dono. Per una critica al concetto di dono come forma dello scambio, si rimanda a Testart 2013.

inscritto in reti di relazioni “calde”, prossime, personali e la cui cifra – secondo la definizione di Chris Gregory – è data proprio dalla circolazione di beni inalienabili tra persone interdipendenti³. Il dono è il dominio del privato e si contraddistingue per quella lealtà che è “altra” non solo rispetto alla defezione, cioè alla possibilità di uscire facilmente dalle relazioni tipiche della sfera del mercato, ma anche rispetto alla protesta, alla “voce” – intesa come capacità di confronto e messa in discussione – che caratterizza lo scambio di beni e servizi fra cittadini e istituzioni nella sfera dello stato⁴. Se però spostiamo la relazione creditizia nell’ambito della finanza solidale (formale e informale), il principio espresso da Godbout perde la sua immediatezza e la sua auto-evidenza: cosa accade quando il denaro viene scambiato fra persone fra loro legate da vincoli di parentela o di natura sociale⁵? La costruzione o il rafforzamento della relazione sono avulse da questa pratica? È davvero solo denaro quello che circola nelle transazioni monetarie? Il fatto che – diversamente da quanto avviene nell’ambito delle obbligazioni di tipo morale – il denaro dia forma al debito rendendolo quantificabile⁶ è sufficiente per ignorare la dimensione sociale delle relazioni creditizie nelle società post-industriali?

Questi interrogativi hanno guidato la rilettura di un progetto di microcredito rivolto a donne immigrate da me analizzato durante la ricerca di Dottorato⁷. Fuorviata da una prospettiva deformata e “inquinata” dalla teoria della scelta razionale e dell’utilitarismo – «portat[rici] di disincanto»⁸ che nella loro pervasività hanno eroso, benché non azzerato, la capacità di concepire il dono come ancora possibile in contesti diversi da quelli “esotici” o “tradizionali”⁹ – è stato per me inizialmente difficile intravedere ciò che in questa pratica finanziaria “sporge”¹⁰ rendendola qualcosa di più di una mera transazione di natura commerciale. Nel delineare il volto peculiare che il microcredito italiano ha acquisito nel nostro paese e nel ricostruire etnograficamente la storia di uno specifico progetto, mi è progressivamente apparso chiaro come tale strumento renda sfumati, porosi i confini fra le sfere dello scambio identificate come caratteristiche della società (post)moderna, autorizzando una riflessione su questa pratica proprio a partire dalla categoria del dono. Come sottolinea Giacomo Degli Antoni, infatti,

³ Gregory 1982. Per una critica al concetto di dono come scambio di beni inalienabili tra persone interdipendenti tipico delle società tradizionali contrapposto allo scambio di beni alienabili tra persone indipendenti tipico delle economie di mercato, si rimanda a Parry, Bloch 1989; Laidlaw 2000.

⁴ Hirschman 1970; Godbout 1993.

⁵ Sull’uso sociale del denaro, si veda Zelizer 1994.

⁶ Graeber 2011.

⁷ Il presente contributo riprende e amplia alcune delle riflessioni pubblicate nel testo *Etnografia del microcredito in Italia. Dare per ricevere nelle politiche di inclusione sociale*, Firenze: ed.it Press, 2015.

⁸ Godbout 1993, p. 10.

⁹ Caillé 1991.

¹⁰ Dei 2008.

«Lo scambio creditizio, per com'è strutturato nel mercato del credito tradizionale, presenta tutte le caratteristiche classiche delle transazioni di mercato. Il microcredito [...], per come viene concepito e realizzato in numerosi contesti, condivide invece con la categoria del dono un aspetto cruciale: l'elemento relazionale e il ruolo di promotore di legami sociali»¹¹.

Come verrà illustrato nelle pagine che seguono, l'insoddisfazione che deriva da una rappresentazione del microcredito italiano come mera transazione commerciale e la tentazione di collocarlo all'interno della sfera del dono è riconducibile alla specifica storia di (ri)appropriazione di questo strumento da parte di diverse istituzioni del nostro paese: concepito e inquadrato come dispositivo di finanza solidale, il microcredito in Italia è essenzialmente venuto a configurarsi come una delle possibili strategie messe in campo dalla variegata arena del *welfare-mix* per promuovere l'inclusione socio-economica di categorie identificate come vulnerabili. A partire dai dati della ricerca sopramenzionata, il presente contributo intende riflettere sul microcredito inquadrandolo come una particolare forma di dono della contemporaneità.

2. Una nuova espressione della finanza solidale: il microcredito come strategia d'inclusione sociale e strumento del welfare (ri)generativo

Nella sua definizione più elementare, il microcredito è inteso come un piccolo prestito concesso alle categorie dei "non bancabili" e, cioè, a quei soggetti che vengono identificati come "non affidabili" in virtù del fatto che, per diverse ragioni, non sono in grado di fornire garanzie monetarie o patrimoniali. Esso rappresenta uno degli strumenti della più ampia microfinanza¹² che, nell'ambito dell'antropologia economica, è definita come

«tutte quelle forme di transazione finanziaria legate prevalentemente al credito e al risparmio attuate in una dimensione di prossimità sociale e geografica, basate su montanti minimi e distinte (ma non sempre separate) dalle forme di finanziamento classico bancario».¹³

¹¹ Degli Antoni 2013, p. 56.

¹² Pur nella consapevolezza della differenza fra microfinanza e microcredito, il primo termine sarà talvolta utilizzato nel presente contributo come sinonimo del secondo onde evitare numerose ripetizioni.

¹³ Lulli 2008, p. 30.

Questa definizione permette di descrivere – tenendoli insieme, pur nelle loro specificità – tutti quei meccanismi di finanza solidale e popolare che hanno facilitato, in diversi momenti storici e in differenti contesti geografici, l’inclusione finanziaria di quanti rimangono “tagliati fuori” da un sistema creditizio bancario che, rivisitando il fortunato adagio di Maria Nowak, «presta solo ai ricchi»¹⁴. La definizione di Lulli rende, inoltre, possibile descrivere – all’interno del più ampio «panorama finanziario»¹⁵ – tanto i meccanismi di risparmio e credito informali – *tontines* o ROSCAs (*Rotating saving and credit associations*), SACCOs (*Saving and Credit Cooperatives*), Casse Peota, usura, prestito al consumo, fra conoscenti e/o familiari – quanto quei modelli di microfinanza formalizzati – IMF (istituzioni di microfinanza) e società finanziarie – il cui sviluppo in tutto il mondo – in particolare nel cosiddetto “Terzo Mondo” – è stato favorito dal successo sperimentato in Bangladesh da Muhammad Yunus¹⁶, fondatore di Grameen Bank, la prima “banca per i poveri”¹⁷. Quello di Yunus è un modello di microcredito all’impresa che prevede che il credito venga erogato alle donne bangladesi – identificate come le “più povere fra i poveri”¹⁸ – affinché possano avviare un’attività generatrice di reddito che consenta loro, grazie ai guadagni da essa derivanti, di emanciparsi dalla condizione di miseria cronica che le affligge e di ripagare il debito contratto con i dovuti – ed esosi¹⁹ – interessi. Il microcredito non costituisce, infatti, un contributo a fondo perduto e non può in alcun modo essere considerato una forma di elemosina: il credito ricevuto deve essere restituito, pena la auto-sostenibilità finanziaria di Grameen che, pur avendo trovato nelle donne poverissime le sue migliori clienti e pur agendo per favorire la loro uscita dalla miseria, rimane una banca che si pone obiettivi di profitto.

Una ricostruzione critica dell’esperienza di Yunus esula dagli obiettivi del presente contributo²⁰, tuttavia ciò che qui preme sottolineare è come il modello da lui elaborato costituisca un punto di riferimento importante nel panorama della microfinanza globale in quanto – nel bene e nel male – il successo raggiunto in Bangladesh ha rappresentato uno dei principali elementi propulsori all’avvio,

¹⁴ *On ne prête (pas) qu’aux riches* è il titolo di un testo divulgativo pubblicato nel 2005 e tradotto in diverse lingue, incluso l’italiano. Cfr Nowak 2005.

¹⁵ Bouman, Hospes 1994.

¹⁶ Yunus 1998, 2008, 2010.

¹⁷ Per un approfondimento sulle compenetrazioni della sfera formale e informale nelle pratiche di microfinanza, si rimanda, fra gli/le altri/e a: Ardener, Burman 1995; Lulli 1998, 2008; Perry 2001; Zanutelli 2012a, 2012b, 2014. Per una ricostruzione del dibattito su questo tema, mi permetto di rimandare al mio Crivellaro 2015.

¹⁸ Sul processo di costruzione delle donne quali “poorest of the poor” nell’ambito dei «discorsi dello sviluppo» (Grillo; Stirrat 1997), si veda Chant 2007.

¹⁹ Il tasso d’interesse complessivo applicato da Grameen Bank e da altre istituzioni di microfinanza sarebbe considerato usuraio in Europa ed è stato oggetto di critiche nel dibattito relativo alla proliferazione di programmi di microcredito nei paesi “in via di sviluppo”.

²⁰ Per approfondimenti, si vedano in particolare: Rahman 1999a, 1999b; Karim 2008, 2011.

sperimentazione e sedimentazione di numerosissimi programmi di microcredito in tutto il mondo. L'elevato tasso di recupero dei crediti erogati – che si attesta intorno al 98% – congiuntamente al suo rivolgersi a un *target* ritenuto particolarmente svantaggiato e sempre più protagonista di interventi di sviluppo di varia natura²¹ – le donne povere – hanno fatto del modello Grameen una sorta di *benchmark* per tutte le istituzioni di microfinanza. Non solo, il successo di Grameen e il carisma del suo fondatore²² hanno alimentato quell' «evangelismo della microfinanza»²³ che dalla seconda metà degli anni '70 ha favorito la globalizzazione stessa del microcredito: affermatosi a partire dagli anni '90 quale strategia privilegiata della cooperazione internazionale nella lotta alla povertà estrema²⁴, questo strumento finanziario ha travalicato i confini dei cosiddetti “paesi in via di sviluppo” per essere accolto nei paesi “post-industriali” quale strategia per l'inclusione socio-economica e finanziaria delle fasce più vulnerabili della popolazione. Complici alcuni processi legati alla precarizzazione del mondo del lavoro, all'incremento dei flussi migratori e alle conseguenze della crisi economica mondiale scoppiata nel 2008 – aumento della disoccupazione, emergere di nuove forme di povertà spesso connesse alla condizione dei *working poors* – il microcredito è stato in qualche modo riscoperto nei cosiddetti “paesi ad economia avanzata”, rappresentando «una delle rare eccezioni in cui l'Occidente ha acquisito un modello diffuso in contesti considerati irriducibilmente “altri”, “terzi”, “sottosviluppati”»²⁵. È, in effetti, in termini di riscoperta – piuttosto che di scoperta in senso stretto – che è corretto inquadrare l'implementazione dei programmi di microcredito avvenuta in Italia a partire dagli anni 2000: la storia della finanza solidale (formale e informale) del nostro paese – fatta di Monti di Pietà, Banche di Credito Cooperativo, Consorzi di Garanzia Fidi, Mutue di Auto Gestione (MAG), Casse Peota²⁶ – rappresenta la cornice all'interno della quale il microcredito

²¹ Sul più ampio processo che ha portato, a partire dagli anni '80, all'identificazione delle donne quali beneficiarie privilegiate degli interventi di sviluppo e all'affermarsi nella cooperazione internazionale del paradigma del Gender and Development, si vedano fra gli/le altri/e: Kabeer 1994; Cornwall, Harrison Whitehead 2007; Connell 2010; Mohanty 1988, 2012.

²² Fin dal 1976, anno di fondazione della Grameen Bank, Muhammad Yunus si è speso in prima persona per promuovere il microcredito come strategia efficace nella lotta contro la povertà estrema e nella promozione dell'*empowerment* delle donne presentando l'esperienza di Grameen presso istituzioni internazionali quali la Banca Mondiale e dialogando con molti capi di stato, sia dei “paesi in via di sviluppo”, sia dei paesi “post-industriali”. Questa intensa attività di lobbying, descritta nel suo testo divulgativo *Il banchiere dei poveri* (1998), così come il riconoscimento dei “numeri” di Grameen hanno fatto sì che a Yunus fosse attribuito nel 2006 il Premio Nobel per la Pace.

²³ Rogaly 1996.

²⁴ Sul processo che ha portato le principali organizzazioni internazionali a identificare la lotta alla povertà quale priorità nell'agenda dello sviluppo, si veda Green 2006.

²⁵ Crivellaro 2015, p. 11.

²⁶ Per approfondimenti relativi agli antesignani del microcredito moderno e alla storia della finanza solidale in Europa e in Italia si rimanda, fra gli/le altri/e, a: Tutino 1975; Becchetti 2008; Andreoni, Pelligra 2009; Muzzarelli 2010.

moderno è stato accolto, “tradotto” e implementato. In linea con una tradizione che ha fatto dell’inclusione socio-economica e finanziaria delle categorie vulnerabili – benché non marginali²⁷ – un obiettivo prioritario, il microcredito è stato concettualizzato, proposto e presentato dai suoi promotori come una strategia finanziaria dalla vocazione marcatamente sociale e solidale.

Non è, dunque, un caso il fatto che i principali promotori del microcredito nel nostro paese afferiscano al mondo del non profit e alla composita arena del *welfare mix*: sebbene le banche giochino un ruolo importante nell’erogazione dei microprestiti, enti pubblici, terzo settore e privato sociale sono stati – e sono tuttora – gli effettivi protagonisti di quella pluralità di iniziative che – pur nella loro frammentarietà ed elevata mortalità²⁸ – sono state avviate negli ultimi quindici anni²⁹. Non è nemmeno un caso il fatto che in Italia, in particolare dopo la crisi del 2008, si sia diffuso in misura maggiore il microcredito al consumo – piccoli prestiti per fronteggiare spese impreviste e, più in generale, per rispondere a una temporanea difficoltà economica – rispetto al microcredito all’impresa³⁰. Nel nostro paese, del resto, il microcredito squisitamente for profit – che coincide con quelle esperienze avviate da organizzazioni che si pongono come obiettivo prioritario la propria auto-sostenibilità finanziaria – rappresenta un fenomeno residuale: sono del tutto minoritarie, cioè, quelle iniziative per le quali diventa imprescindibile – oltre al recupero dei crediti erogati, che rimane la cifra di tutti i programmi esistenti – l’adozione di strategie e procedure che consentano loro di pagare i propri costi, come per esempio la costruzione di un ampio portafoglio clienti, l’attribuzione di un costo di servizio, l’applicazione di un tasso d’interesse non eccessivamente al ribasso o la diversificazione dei prodotti finanziari da commercializzare e “piazzare” sul mercato; strategie e procedure, queste ultime, la cui terminologia rimanda immediatamente alla sfera delle transazioni commerciali.

Nella sua “traduzione” italiana, dunque, il microcredito è diventato principalmente uno degli strumenti a disposizione di tutte quelle istituzioni – Regioni, Comuni, associazioni laiche e religiose, cooperative sociali, fondazioni private, di

²⁷ Diversamente dai programmi di microcredito avviati nei “paesi in via di sviluppo”, la finanza solidale europea, così come i programmi di microcredito moderno implementati in Europa e negli Stati Uniti hanno identificato nei cosiddetti *not so poors* i loro principali beneficiari (Muzzarelli 2010; Andreoni, Sassatelli, Vichi 2013).

²⁸ Andreoni, Sassatelli, Vichi 2013.

²⁹ La collaborazione con gli istituti bancari si è resa necessaria, soprattutto nelle fasi di avvio del microcredito italiano, in quanto i principali enti promotori di questa strategia – appartenenti al mondo del non profit – non possono, in virtù del loro *status* giuridico, erogare crediti ed incassare i rimborsi. A seguito di anni di collaborazione a progetti di microcredito e di sedimentazione delle prime sperimentazioni, alcune banche, come Banca Etica o Intesa San Paolo, hanno avviato delle linee di microcredito proprie o hanno creato prodotti finanziari maggiormente accessibili ad alcune di quelle categorie tradizionalmente identificate come “non bancabili”.

³⁰ Ente Nazionale per il Microcredito 2013.

origine bancaria e non – che tradizionalmente si occupano di implementazione delle politiche di welfare o, più in generale, di inclusione sociale operando secondo logiche che esulano quelle di natura strettamente commerciale e che prescindono dall'imperativo della massimizzazione del profitto. Diversamente da quanto è avvenuto in altri paesi, in particolare quelli “in via di sviluppo” e in quelli “in transizione”, questo dispositivo finanziario non è stato riconosciuto come un'opportunità per fare microfinanza *tout court*, ma è stato piuttosto individuato come strategia per raggiungere – in un contesto in cui il perdurare della crisi del 2008 ha progressivamente eroso le risorse per rispondere al dilagare di condizioni di fragilità socio-economica – obiettivi di natura precipuamente sociale³¹: dall'inclusione socio-economica e finanziaria delle popolazioni “speciali”³² e degli immigrati, al supporto per lo sviluppo di progetti imprenditoriali in patria per i migranti che intendano fare ritorno ai paesi di origine; dalla promozione dell'occupazione giovanile, al sostegno agli imprenditori soffocati dal *credit crunch*; dalla promozione della microimpresa femminile, al supporto – alternativo ai contributi a fondo perduto – delle persone che versano in temporanea difficoltà economica.

Per la tipologia di beneficiari identificati come privilegiati – fasce della popolazione che, pur non versando in condizioni di disagio cronico o marginalità estrema, possono essere definite come vulnerabili – e per la tipologia di istituzioni che le promuovono, la maggior parte delle iniziative italiane di microcredito si inscrivono, dunque, nelle politiche di inclusione sociale, ma con una promessa da parte dei suoi sostenitori e promotori: non creare dipendenza – il debito deve essere comunque ripagato – e, proprio attraverso la dinamica del dare-ricevere-restituire³³, favorire la costruzione di un welfare generativo che non esaurisce le risorse disponibili, ma le rigenera rendendole disponibili per altri³⁴.

Le peculiarità del microcredito italiano, plasmate da una storia che – nonostante le rotture e le discontinuità – rende il nostro paese un terreno particolarmente fertile per una sua ri-attualizzazione in senso “solidale”, permettono di comprendere perché leggere questo oggetto, così come le pratiche a esso legate, quali mere transazioni commerciali possa risultare – nella migliore delle ipotesi – riduttivo. Il disagio nell'ascrivere questo strumento ibrido alla sfera del mercato è emerso più volte dalle testimonianze degli interlocutori incontrati nel corso della mia ricerca: come ha evidenziato un'operatrice, il microcredito «non è uno strumento solo

³¹ Sugli effetti che la microfinanza for profit ha prodotto in termini di saturazione del mercato finanziario e di sovra indebitamento delle popolazioni beneficiarie, si rimanda – oltre ai già citati Rahman 1999a, 1999b; Karim 2008, 2011 – a Servet, Morvant-Roux 2013 e alla curatela di Guérin, Morvant-Roux, Villareal 2014.

³² Popolazione carceraria e psichiatrica, cfr Bonaga 2014.

³³ Mauss 2002.

³⁴ Bezze 2012; Vecchiato 2012.

economico, altrimenti faremmo i banchieri [sic]». Nessuno dei miei interlocutori, d'altra parte, si è mai riferito al *target* di progetto in termini di “clientela”; piuttosto, le donne migranti che hanno fruito dell'accesso al credito venivano definite come “beneficarie” o – più frequentemente – come “signore”, quasi a voler sottolineare l'attenzione alle persone. Una lettura del microcredito a partire dalla categoria del dono potrebbe a ogni modo risultare azzardata, quantomeno di primo acchito: anche nella sua declinazione marcatamente “sociale”, le pratiche legate a questa strategia prevedono un certo livello di formalizzazione sia nelle relazioni fra beneficiari e operatori, sia nelle regole che disciplinano la modalità dello scambio; inoltre, ciò che viene scambiato è denaro, che – come detto – viene ceduto a un prezzo, per quanto minimo, rappresentato dal tasso d'interesse. Quali elementi e processi potrebbero, dunque, legittimare la collocazione del microcredito all'interno della sfera del dono? Nel paragrafo che segue questa questione sarà esplorata e articolata a partire dalla presentazione di una concreta esperienza che è stata realizzata nel Nord Italia³⁵ e che ha costituito l'oggetto principale della mia ricerca³⁶. In particolare, muovendo dalla domanda “cosa circola nel microcredito” e riprendendo puntualmente le caratteristiche principali della microfinanza italiana, verranno presentati alcuni dei tratti salienti dello specifico progetto esaminato con l'obiettivo di tratteggiare le molteplici e peculiari forme che il dono acquisisce nelle relazioni che sottendono le pratiche microcreditizie.

3. Il dono come possibile “campo da gioco” delle relazioni microcreditizie

Il progetto è stato promosso e finanziato da una fondazione di origine bancaria che – in collaborazione con una cooperativa sociale ed una banca – ha portato avanti³⁷ l'iniziativa nella seconda metà degli anni Duemila con l'obiettivo di favorire l'integrazione delle donne immigrate regolarmente residenti mediante lo sviluppo della microimpresa: partendo dal presupposto che «l'indipendenza socio-economica di qualsiasi persona la rend[a] più forte nel difendersi da una società che non la vuole»³⁸, i microcrediti venivano, cioè, erogati per consentire alle donne migranti di avviare attività generatrici di reddito che non solo dessero loro l'opportunità di realizzarsi da un punto di vista professionale, ma che potessero anche sostenere,

³⁵ Per esplicita richiesta di alcuni/e interlocutori/trici e di alcune delle istituzioni coinvolte, il contesto in cui l'indagine è stata condotta non sarà esplicitato. Sulle ragioni che hanno portato a questa soluzione, rimando al mio Crivellaro 2016.

³⁶ Sebbene la ricerca abbia riguardato due distinti progetti di microcredito – uno promosso da un ente pubblico e l'altro realizzato da una fondazione di origine bancaria – il presente contributo, dedicato a una lettura del microcredito a partire dalla categoria del dono, si focalizza esclusivamente sulla seconda esperienza in ragione di una maggiore completezza e ricchezza dei dati raccolti.

³⁷ Il progetto, durato complessivamente cinque anni, non è più attivo.

³⁸ Da un'intervista rivolta a una delle operatrici della cooperativa sociale.

facilitandolo, il loro processo di inclusione sociale nel contesto d'approdo. Coerentemente con la maggior parte delle iniziative attive nel nostro paese e con la traduzione di questo strumento quale espressione della finanza solidale, anche nell'ambito di questo progetto il microcredito è stato promosso come un mezzo per perseguire obiettivi di natura sociale, piuttosto che un fine in se stesso.

La struttura triangolare del partenariato ha permesso all'ente promotore, da un lato, di delegare la selezione e la presa in carico delle beneficiarie a un'organizzazione che lavorava da tempo nel campo dell'immigrazione (la cooperativa sociale, ente esecutivo); dall'altro – non potendo, in qualità di ente non profit, espletare direttamente le pratiche creditizie – di affidare l'erogazione e il rimborso delle rate dei microprestiti a una banca (ente erogatore) presso la quale era stato opportunamente istituito un fondo di garanzia³⁹. È bene sottolineare che, soprattutto durante le prime fasi di avvio del microcredito italiano, l'allocatione dei fondi di garanzia ha rappresentato una sorta di *conditio sine qua non* per l'erogazione dei microprestiti. La nascita e lo sviluppo di questo strumento sono essenzialmente legati alla volontà sia di sfidare il presupposto paradossale su cui si fonda il sistema bancario – prestare denaro a chi già possiede risorse monetarie e patrimoniali –, sia di veicolare una rappresentazione dei soggetti economicamente vulnerabili come persone degne di fiducia; eppure, le organizzazioni promotrici del microcredito italiano, inclusa la fondazione la cui esperienza viene presentata in questa sede, hanno aggirato – almeno inizialmente – il precetto del non richiedere garanzie. Di fatto, questa elusione ha comportato all'interno della microfinanza italiana un duplice movimento di “traslazione”: il problema dell'offrire garanzie è stato spostato dai potenziali beneficiari alle istituzioni che si fanno promotrici del microcredito; allo stesso tempo, l'assunzione del rischio è stata trasferita dagli enti che erogano i finanziamenti – le banche – alle organizzazioni promotrici stesse. Al fine di mitigare il rischio derivante dalla possibilità che i microprestiti non vengano restituiti e per evitare che il credito si trasformi in un'arma a doppio taglio per quei *target* identificati tra le categorie ritenute vulnerabili⁴⁰, nelle pratiche di microcredito viene attribuita molta importanza alla valutazione e selezione dei potenziali beneficiari, una procedura questa che si fonda su strategie alternative a quelle adottate nelle pratiche creditizie di tipo bancario. Nell'ambito dell'iniziativa oggetto della ricerca da me realizzata, il processo di istruttoria si configurava come un momento particolarmente delicato che vedeva il dispiegarsi di competenze differenti. Collaborava, infatti, al progetto anche un gruppo di valutatori scelti dalla fondazione e costituito da ex bancari in pensione che affiancavano l'ente esecutivo proprio nel processo di selezione delle richieste. Se operatori e operatrici della cooperativa sociale erano chiamati a valutare le potenziali beneficiarie da una prospettiva maggiormente attenta

³⁹ Vd nt n. 29.

⁴⁰ L'altra faccia del credito è il debito e – come ha sottolineato uno degli interlocutori coinvolti nella ricerca – «talvolta dare a una persona un finanziamento equivale a dargli la corda perché si impicchi».

a elementi relativi alla loro situazione nel contesto d'approdo (durata della permanenza, condizione ed esperienza lavorativa, presenza di familiari o reti sociali in grado di offrire un supporto in caso di necessità di diversa natura, appartenenza ad associazioni) e ad alcune specifiche caratteristiche personali delle singole richiedenti (puntualità negli appuntamenti, capacità di reperire la documentazione e le informazioni necessarie per istruire la richiesta di finanziamento), ai valutatori spettava, invece, una valutazione di tipo più "tecnico" e relativa alla effettiva fattibilità economico-finanziaria dei progetti microimprenditoriali. La partecipazione dei valutatori era di natura puramente volontaria; più che come un valore aggiunto, il loro coinvolgimento era pensato dall'ente promotore come un elemento in grado di garantire qualità all'iniziativa, tuttavia – diversamente dal lavoro svolto dagli operatori – non prevedeva alcun tipo di ricompensa o rimborso: la loro *expertise* era, dunque, messa al servizio del progetto gratuitamente e sulla base della personale volontà di «farsi utile a un obiettivo [...] rendersi utile alla società»⁴¹.

L'istituzione del fondo di garanzia ha rappresentato un *escamotage* da parte della fondazione per comporre due logiche contrastanti: da un lato, quella commerciale propria delle banche tradizionali per la quale la relazione creditizia è possibile esclusivamente nella misura in cui chi richiede un prestito è in grado di offrire risorse monetarie e patrimoniali come garanzia; dall'altro, quella sottesa a una finanza solidale votata all'inclusione dei cosiddetti "non bancabili" o – per utilizzare una categoria propria del lessico bancario – "non affidabili". È proprio analizzando questa scelta dalla prospettiva dell'ente promotore che diventa possibile intravedere in filigrana alcuni elementi che rimandano alla sfera del dono. Pur non rappresentando un dono in senso stretto, l'assunzione del rischio da parte dell'ente erogatore, così come il finanziamento dell'iniziativa nel suo complesso⁴² possono essere considerate, infatti, come pratiche nelle quali – al di là dell'unilateralità del gesto (le beneficiarie ignoravano l'esistenza stessa del fondo⁴³ e di, fatto, non sono mai entrate in una relazione diretta con la fondazione) – sono rintracciabili alcuni di quegli elementi che contraddistinguono il dono: l'attesa di reciprocità – rappresentata dall'aspettativa che le donne ripagassero il proprio debito – unita alla consapevolezza della possibilità che tale aspettativa potesse essere disattesa. Dalla prospettiva della fondazione, la scelta stessa di impegnare le proprie risorse in questo progetto può,

⁴¹ Dall'intervista a uno dei valutatori.

⁴² Oltre all'allocazione del fondo di garanzia presso la banca, la fondazione ha coperto i costi di gestione del progetto (selezione e accompagnamento delle beneficiarie, mediazione con la banca) affidata all'ente esecutivo.

⁴³ L'esistenza del fondo di garanzia, pur riportata nel contratto che le beneficiarie firmavano per ottenere il finanziamento, non veniva esplicitata da operatori/trici e valutatori durante l'istruttoria nella convinzione che questa informazione avrebbe potuto disincentivare la restituzione, favorendo quelli che nella teoria dei giochi vengono definiti come comportamenti di *free riding*.

inoltre, essere letta come una sorta di dono alla più ampia comunità che, in cambio, le può conferire un riconoscimento di tipo politico e sociale.

La dimensione del dono appare più evidente nel momento in cui si prende in considerazione il lavoro dei valutatori che, spontaneamente e mossi dal desiderio di «dare una mano, aiutare [...] delle persone che avevano bisogno»⁴⁴, hanno “messo in circolo” il loro sapere, la loro professionalità e il loro tempo. Secondo Godbout, il volontariato rappresenta una forma di dono tipica delle società (post)moderne in cui i tre momenti dello scambio – dare-ricrivere-restituire – non si presentano come nettamente separati e in cui la restituzione può assumere forme intangibili a cui chi dona attribuisce, comunque, valore e importanza:

«Ci sono più forme di restituzione del dono: la gratitudine che esso suscita, la riconoscenza, questo supplemento che circola e che non entra nei conti sono forme di restituzione importanti per i donatori. [...] Questa restituzione, inesistente nelle altre forme di circolazione delle cose, è insita nel gesto stesso di donare.»⁴⁵

Nelle pratiche dei valutatori, la forma del dono si differenziava, tuttavia, da quella che diversi autori hanno descritto come propria del volontariato per due ragioni: innanzitutto, quello che nelle fasi iniziali di adesione all’iniziativa si caratterizzava come un “dono anonimo” e “fra estranei”⁴⁶ – il “fare qualcosa per la società” – si è progressivamente concretizzato in una relazione che – per quanto effimera e superficiale – ha contribuito a rendere le beneficiarie «il meno estrane[e] possibile»⁴⁷; in secondo luogo, diversamente da quanto accade nel dono fra estranei caratterizzato dall’assenza di contropartita da parte di chi riceve⁴⁸, per i valutatori l’aspettativa di un contro dono – lungi dall’esaurirsi nell’atto stesso del donare – veniva in realtà resa esplicita durante i colloqui con le richiedenti e coincideva, in buona sostanza, con l’attesa di vedere il debito restituito. Nessun dono è gratuito⁴⁹ e il microcredito in Italia, pur declinato nella sua veste di espressione contemporanea della finanza solidale e pur prescindendo dalla logica della massimizzazione del profitto, non può essere equiparato all’elemosina: in questo senso, è possibile osservare come l’ambigua tensione fra gratuità e interesse, fra reciprocità e rischio di assenza di contropartita caratteristica del dono⁵⁰ sia rintracciabile anche alle relazioni microcreditizie.

⁴⁴ Dall’intervista a uno dei valutatori che collaboravano al progetto.

⁴⁵ Godbout 1993, p. 123.

⁴⁶ Titmuss 1970.

⁴⁷ Godbout 1993, p. 126.

⁴⁸ Latouche 1992.

⁴⁹ Douglas 2007.

⁵⁰ Mauss 2002; Godbout 1993.

Nel progetto promosso dalla fondazione, alcune pratiche portate avanti dall'ente esecutivo che "eccedevano" e trascendevano quelli che erano gli obblighi definiti nel contratto firmato con l'ente promotore rimandano, invece, più direttamente al dono nella sua funzione di catalizzatore e (ri)produttore di legami sociali. Per alcune beneficiarie, le persone incontrate nella cooperativa sono diventate punti di riferimento in momenti di difficoltà o di cambiamento. In alcuni casi, cioè, nel corso dell'accompagnamento è venuto a instaurarsi fra beneficiarie e operatori/trici una relazione distinta rispetto a quella che normalmente si definisce nella cornice dell'erogazione di un servizio e che, in molti casi, è sopravvissuta persino alla chiusura o al fallimento dell'attività imprenditoriale avviata col microcredito. Per esempio, quando una finanziata – a causa di un problema di salute che non le consentiva di proseguire l'attività microimprenditoriale – non è più stata in grado di ripagare il credito ricevuto – gli operatori non si sono limitati ad attenersi a quanto previsto dai loro obblighi contrattuali – autorizzare la banca a soddisfarsi sul fondo di garanzia istruendo la pratica di estinzione del finanziamento – ma hanno continuato a essere presenti nella vita di questa persona a cui telefonavano di tanto in tanto per chiedere aggiornamenti sulla sua situazione economica e di salute. In un altro caso, il presidente dell'ente esecutivo ha offerto una consulenza a una beneficiaria – il cui negozio di alimentari era fallito a meno di un anno di distanza dal suo avvio – su come dare nuova vitalità all'associazione da lei fondata e su come trasformala in una cooperativa che potesse accedere a maggiori risorse mediante il meccanismo della partecipazione ai bandi pubblici. Come ha evidenziato il presidente della cooperativa sociale e come emerso dai colloqui con alcune beneficiarie, operatori e operatrici hanno investito tempo nella relazione di accompagnamento, «coccolando» le richiedenti, andandole a trovare nei luoghi di lavoro, pubblicizzando le loro attività con gli amici e sostenendole anche al di là della loro esperienza di microimprenditrici. Indubbiamente, l'accompagnamento delle richiedenti rappresentava un dovere di operatori/trici formalizzato nel mandato ricevuto dalla fondazione; ciononostante, tutto l' "in più" che circolava nella relazione, tutto ciò che «sporg[eva] rispetto ai ruoli e ai diritti-doveri istituzionalmente definiti»⁵¹ è venuto a configurarsi quale pratica "interstiziale" e informale che ha consentito di trasformare «in legami umani quelle che sarebbero [state] altrimenti relazioni burocratiche e professionali»⁵². L'instaurarsi di una relazione di questo tipo fra beneficiarie e operatori/trici ha favorito, a sua volta, la costruzione di quel vincolo di lealtà tipico della sfera del dono⁵³ che restituisce spazio alla dimensione dell'onore e ha contribuito a rafforzare l'incentivo alla restituzione del debito⁵⁴: nonostante, infatti, il

⁵¹ Dei 2008, p. 26.

⁵² Ivi, p. 27.

⁵³ Hirschmann 1970.

⁵⁴ Come detto, le beneficiarie ignoravano il fatto che una loro eventuale insolvenza sarebbe stata coperta al 100% dal fondo di garanzia istituito presso la banca partner dalla fondazione. Vd nt n. 43.

non trascurabile tasso di mortalità delle esperienze microimprenditoriali avviate dalle donne migranti grazie al microcredito⁵⁵, i casi di insolvenza sono stati minimi.

Il fatto che per le beneficiarie la qualità della relazione con operatori/trici abbia rappresentato uno degli elementi più positivi e apprezzati nell'esperienza di accesso al credito permette di confermare come – nell'ambito del progetto promosso dalla fondazione – circolasse qualcosa di più che il solo denaro. È, tuttavia, opportuno sottolineare che la relazione con la banca – per quanto mediata dalle figure degli operatori e dei valutatori e per quanto connotata da una serie di agevolazioni difficilmente rinvenibili nei finanziamenti ordinari⁵⁶ – era vissuta dalle donne coinvolte nella ricerca come una “normale” relazione di tipo bancario. Il debito contratto era letto all'interno di una relazione burocratica di dipendenza “formalizzata” la cui qualità⁵⁷ lasciava ben poco spazio alla riproduzione dei legami sociali, al contrario, intrinseca ad altri dispositivi di finanza solidale informali; per le beneficiarie, quindi, il debito non rappresentava altro che una preoccupazione mensile. Il fatto di non essere state messe a conoscenza dell'esistenza del fondo di garanzia, inoltre, non solo ha oscurato agli occhi delle finanziate la parte giocata dalla fondazione in qualità di “donataria”, ma ha anche sminuito e depotenziato il ruolo che la restituzione stessa riveste quale momento di reciprocità nelle relazioni microcredite. In sostanza, le beneficiarie non erano consapevoli del fatto che restituendo e preservando il fondo di garanzia stavano contribuendo a rendere accessibile a una più ampia platea la possibilità di chiedere un microprestito; di fatto, ignoravano *tout court* il ruolo da loro giocato in quelle relazioni solidali che il microcredito facilita nei confronti della più ampia collettività.

4. Conclusioni

Il peculiare volto che il microcredito ha acquisito nella sua implementazione in Italia, lo rende uno strumento finanziario “ibrido” rispetto a quei modelli che si sono affermati in altri contesti: re-interprato e “tradotto” come una moderna strategia di finanza solidale dalla vocazione primariamente sociale, ha conquistato un suo spazio nelle politiche di welfare e di inclusione socio-economica di quelle categorie

⁵⁵ Tra le dieci beneficiarie che avevano effettivamente fruito del microcredito con cui mi è stato possibile entrare in contatto, cinque avevano già concluso la propria esperienza imprenditoriale nel momento in cui la ricerca è stata realizzata. Non sempre la chiusura è stata determinata da un vero e proprio fallimento: in due casi, per esempio, la scelta di chiudere è maturata dalla possibilità di svolgere lavori ritenuti più sicuri.

⁵⁶ La fondazione aveva negoziato con la banca un tasso d'interesse al di sotto dei più bassi tassi d'interesse applicati dagli istituti di credito italiani; le beneficiarie avevano, inoltre, la possibilità rinegoziare le scadenze della restituzione del finanziamento pagando solo pochi centesimi di euro di mora.

⁵⁷ Zanotelli 2014.

identificate come vulnerabili dalla variegata arena del *welfare mix* che ne ha plasmato l'avvio e sviluppo nel nostro paese. Per la sua capacità di fare interagire istituzioni diverse (enti pubblici, cooperative sociali, fondazioni, associazione, banche), il microcredito ha reso visibili le convergenze, interazioni e compenetrazioni fra quelli che sono stati a lungo considerati sistemi di scambio irriducibili e fra loro auto-escludenti: mercato, stato e dono. Configurandosi come una “pratica sfumata” e come una “transazione morale” in grado di combinare considerazioni etiche e pecuniarie⁵⁸, il microcredito sembra sfidare l'assioma di Godbout secondo cui «non si restituisce un dono come si restituisce il denaro» con cui si è desiderato aprire il presente contributo. La sua declinazione quale nuova espressione della finanza solidale al servizio di quelle organizzazioni che, pur nella diversità delle rispettive culture organizzative, sono tradizionalmente impegnate nel campo della lotta contro l'esclusione sociale ed economica ha fatto del microcredito italiano una pratica e uno strumento che condivide ben poco non solo con le transazioni creditizie bancarie, ma anche con quelle esperienze di microfinanza for profit che – perseguendo logiche di profitto, con tutto ciò che in altri paesi ne è derivato⁵⁹ – rientrano a pieno titolo nella sfera del mercato.

Se si osserva da vicino ciò che “circola” nelle transazioni microcreditizie, affiorano in superficie intenti e pratiche interstiziali che “sporgono” e che legittimano una sua lettura a partire dalla categoria del dono. Nel microcredito, diversamente da quanto accade nelle transazioni bancarie di natura commerciale – lo scambio di denaro – che col dono condivide la dinamica del dare-ricevere-restituire – contribuisce, infatti, a istituire e a riprodurre delle relazioni solidali che, come il caso presentato dimostra, possono essere più o meno prossime, ma anche più o meno consapevoli e intenzionali.

Dalle testimonianze di promotori, valutatori e operatori/trici emerge chiaramente un'intenzionalità “altra” rispetto a quella che dà forma alle relazioni che si dispiegano all'interno della sfera del mercato; allo stesso tempo, affiorano – non sempre immediatamente intellegibili – i diversi livelli in cui è possibile intravedere, nell'ambito delle relazioni dischiuse dal microcredito, peculiari forme di dono della contemporaneità. Le narrazioni delle beneficiarie, tuttavia, tradiscono l'inconsapevolezza del loro ruolo nella costruzione e riproduzione di legami solidali che interessano la più ampia comunità d'appartenenza. Pur riconoscendo e valorizzando tutto l'“in più” che circolava nella relazione con operatori/trici, le donne migranti hanno, infatti, mostrato una scarsa cognizione del fatto di avere una parte attiva all'interno di quella *welfare society* che il microcredito ambisce a realizzare mediante la ri-generazione di risorse. Rese implicite alcune delle premesse che consentono di rendere più inclusivo l'accesso al credito, non solo l'atto del “dare”

⁵⁸ Lainer-Vos 2013.

⁵⁹ Vd nt n. 31.

risulta sminuito, ma anche quello del “restituire” viene svuotato della sua valenza in termini di “ricambiare” e, dunque, del suo potersi configurare come quell’effettiva possibilità di reciprocare intrinseca al dono.

Riferimenti bibliografici

Andreoni, Antonio, Pelligra, Vittorio

- *Microfinanza. Dare credito alle relazioni*. Bologna: Il Mulino, 2009

Andreoni, Antonio, Sassatelli, Marco, Vichi, Giulia

- *Nuovi bisogni finanziari: la risposta del microcredito*. Bologna: Il Mulino, 2013

Ardener, Shirley, Burman, Sandra (eds)

- *Money-Go-Rounds. The importance of ROSCAs for Women*. Oxford: Berg, 1996

Becchetti, Leonardo

- *Il microcredito. Una nuova frontiera dell’economia*. Bologna: Il Mulino, 2008

Bezze, Maria

- *Ricevere restituendo*, in Fondazione «Emanuela Zancan», *Vincere la povertà con un welfare generativo. La lotta alla povertà. Rapporto 2012*. Bologna: Il Mulino, 2012, pp. 177-185

Bonaga, Giorgia

- *Il potenziale del microcredito: le popolazioni speciali*, in Brunori L., Giovannetti E., Guerzoni G. (a cura di), *Faremicrocredito.it. Lo sviluppo del potenziale del microcredito attraverso il social business in Italia*. Milano: Franco Angeli, 2014, pp. 117-165

Bouman, F.J.A., Hospes, Otto (eds)

- *Financial Landscapes Reconstructed: the Fine Art of Mapping Development*. London-Boulder: Westview Press, 1994

Caillé, Alain

- *Critica della ragione utilitaristica. Manifesto del MAUSS*. Torino: Bollati Boringhieri, 1991; ed. or. *Critique del la raison utilitarie*, 1989

Chant, Sylvia

- *Dangerous equations? How female-headed households became the poorest of the poor: cause, consequences and cautions*, in Cornwall A., Harrison E., Whitehead A. (eds), *Feminisms in Development: Contradictions, Contestations and Challenges*. London-New York: Zed Books, 2007, pp. 35-47

Connell, Raewyn

- *Questioni di genere. Seconda edizione*. Bologna: Il Mulino, 2009

Cornwall, Andrea, Harrison, Elisabeth, Whitehead, Ann (eds)

- *Feminisms in Development: Contradictions, Contestations and Challenges*. London-New York: Zed Books, 2007

Crivellaro Francesca

- *Etnografia del microcredito in Italia. Dare per ricevere nelle politiche di inclusione sociale*. Firenze: ed.it Press, 2015

- "Il difficile equilibrio fra etica e libertà nella ricerca. Dilemmi etici, conflitti e strategie", *Antropologia Pubblica*, 2, 2, 2016, pp. 103-113

Degli Antoni, Giacomo

- *Credito e dono*, in Pizzo G., Tagliavini G. (a cura di), *Dizionario di microfinanza. Le voci del microcredito*. Roma: Carocci, 2013, pp. 56-59

Dei Fabio

- *Tra le maglie della rete: il dono come pratica di cultura popolare*, in Aria M., Dei F. (a cura di), *Culture del dono*. Roma: Meltemi, 2008, pp. 11-41

Douglas, Mary

- "Nessun dono è gratuito", *Equilibri*, 3, 2007, pp. 405-420

Ente Nazionale per il Microcredito

- *Le multiformi caratteristiche del microcredito. Rapporto finale di monitoraggio*. Ottobre 2013, http://www.fgda.org/dati/ContentManager/files/Documenti_microfinanza/Le-multiformi-caratteristiche-del-microcredito---Rapporto-finale.pdf (ultimo accesso ottobre 2017)

Godbout, Jacques T.

- *Lo spirito del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1993; ed. or. *L'esprit du don*, 1992

Graeber, David

- *Debito. I primi 5.000 anni*. Milano: Il Saggiatore, 2012; ed. or. *Debt*, 2011

Green, Maia

- "Representing poverty and attacking representations: Perspectives on poverty from social anthropology", *Journal of Development Studies*, 42, 7, 2006, pp. 1108-1129

Gregory, Chris A.

- *Gift and commodities*. London: Academic Press, 1982

Grillo, Ralph D., Stirrat, Roderick L. (eds)

- *Discourses of Development. Anthropological Perspectives*. Oxford: Berg, 1997

Guérin, Isabelle, Morvant-Roux, Solène, Villareal, Magdalena (eds)

- *Microfinance, Debt and Over-Indebtedness. Juggling with money*. New York: Routledge, 2014

Guerzoni, Giovanna, Crivellaro, Francesca

- *Tra locale e globale: la ricerca antropologica sul microcredito*, in Brunori L. (a cura di), *La complessa identità del microcredito. Una ricerca multidisciplinare*. Bologna: Il Mulino, 2014, pp. 219-243

Hirschmann, Albert O.

- *Exit, Voice and Loyalty: Response to Declin in Firms, Organization and States*. Cambridge: Harvard University Press, 1970

Kabeer, Naila

- *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. London-New York: Verso, 1994

Karim, Lamia

- "Demystifying Micro-Credit. The Grameen Bank, NGOs, and Neoliberalism in Bangladesh", *Cultural Dynamics*, 20, 1, 2008, pp. 5-9

- *Microfinance and its Discontents. Women in Debt in Bangladesh*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011

Laidlaw, James

- "A free gift makes no friends", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 6, 4, 2000, pp. 617-634

Lainer-Vos, Dan,

- "The Practical Organization of Moral Transactions: Gift Giving, Market Exchange, Credit, and the Making of Diaspora Bonds", *Sociological Theory*, 31, 2, 2013, pp. 145-167

Latouche, Serge

- *L'occidentalizzazione del mondo* Torino: Bollati Boringhieri, 1992; ed. or. *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, 1989

Lulli, Francesca

- "Associazioni femminili, sistemi economici rotativi e identità urbane a Dakar", *Africa*, Anno LIII, 3, 1998, pp. 367-393

- *Microfinanza, economia popolare ed associazionismo in Africa Occidentale. Uno sguardo al femminile*. Roma: Editori Riuniti, 2008

Mauss, Marcel

- *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, 2002; ed. or. *Essai sur le don*, 1950

Mohanty, Chandra Talpade

- "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review*, 30, 1988, pp. 61-88

- *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*. Verona: ombre corte, 2012; ed. or. *Feminism without Borders*, 2003

Muzzarelli, Maria Giuseppina

- *Prestare ai poveri meno poveri: dal credito del Monte di Pietà ideato alla fine del Medioevo all'odierno microcredito*, in Lagioia V. (a cura di), *Li avrete sempre con voi. Povertà antiche e nuove*. Bologna: Pàtron, 2010, pp. 49-54

Nowak, Maria

- *Non si presta solo ai ricchi. La rivoluzione del microcredito*. Torino: Einaudi, 2005; ed. or. *On ne prête (pas) qu'aux riches*, 2005

Parry, Jonathan, Bloch, Maurice (eds)

- *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

Perry, Donna

- "Microcredit and Women Moneylenders. The Shifting Terrain of Credit in Rural Senegal", *Human Organization*, 61, 1, 2002, pp. 30-40

Rahman, Aminur

- "Micro-credit Initiatives for Equitable and Sustainable Development: Who Pays?", *World Development*, 27, 1, 1999a, pp. 67-82

- *Women and Microcredit in Rural Bangladesh: Anthropological Study of the Rhetoric and Realities of Grameen Bank Lending*. Boulder: Westview Press, 1999b

Rogaly, Ben

- "Micro-finance evangelism, 'destitute women', and the hard selling of a new anti-poverty formula", *Development in Practice*, 6, 2, 1996, pp. 100-112

Servet, Jean-Michel, Morvant-Roux, Solène

- *Crisi del credito*, in Pizzo G. e Tagliavini G. (a cura di), *Dizionario di microfinanza. Le voci del microcredito*. Roma: Carocci, 2013, pp. 60-64

Testart, Alain

- "What is a gift?", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 1, 2013, pp. 249-261

Titmuss, Richard M.

- *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1970

Tutino, Franco

- "Le Casse Peote: peculiari organismi creditizi operanti nel Veneto", *Il Risparmio*, 4, 1975, pp. 583-607

Vecchiato, Tiziana

- *Welfare generativo: da costo ad investimento*, in Fondazione «Emanuela Zancan», *Vincere la povertà con un welfare generativo. La lotta alla povertà. Rapporto 2012*. Bologna: Il Mulino, 2012, pp. 81-101

Yunus, Muhammad

- *Il banchiere dei poveri*. Milano: Feltrinelli. 1998; ed. or. *Vers un monde sans pauvreté*, 1997

- *Un mondo senza povertà*. Milano: Feltrinelli. 2008; ed. or. *Vers un nouveau capitalisme*, 2008

- *Si può fare*, Milano: Feltrinelli. 2010; ed. or. *Building social business: the new kind of capitalism that serves humanity's most pressing needs*, 2010

Zanotelli, Francesco

- *Santo Dinero. La finanza morale in due comunità del messico occidentale contemporaneo*. Roma: Cisu, 2012a

- “Il denaro dello sviluppo. Contributi antropologici per riflettere sul microcredito”, *La ricerca folklorica-GRAFO*, 65, 2012b, pp. 111-120

- *Multiplying debt and dependance. Gender strategies and social risks of financial inclusion in Western Mexico*, in Guérin I., Morvant-Roux S., Villareal M. (eds), *Microfinance, Debt and Over-Indebtedness. Juggling with money*. New York, Routledge, 2014, pp. 192-210

Zelizer, Viviana

- *The Social Meaning of Money*. New York: Basic Books, 1994

Nel labirinto degli specchi: il voto come dono

Michele F. Fontefrancesco

Inside labyrinth: the political vote as a gift

Abstract

The article does not interpret the political vote as a clean democratic mechanism of legal representation. Instead, it considers it a social performance. In so doing, it investigates the ordinary affects (Stewart, 2007) that move political choice and mark the relationships citizen-candidate and citizen-elected civil servant. The analysis reads the vote as a tangible and intangible gift that the citizens give to the political subject they chose. The gift, though, creates an ambiguous debt the political subject has to confront. The paper suggests reading the phenomena of corruption from this particular perspective of tangible and intangible gift and debt.

Keywords: vote, exchange, gift, political process, political anthropology

“Non c'è politica vera senza etica”, ripeteva. E per etica intendeva la rettitudine dell'agire, nelle grandi scelte come nel vivere quotidiano. Quando si è trovata a contrastare la corruzione, non ha mai esitato un attimo: lo ha fatto con la forza che derivava dalla propria coscienza, ma anche in nome della democrazia, che va difesa con i comportamenti oltre che con le leggi”.

Sergio Mattarella. Estratto del discorso di commemorazione per Maria Eletta Martini. Lucca, 3 marzo 2017.

L'apertura dell'inchiesta di “Mani Pulite”, di cui nel 2017 corre il 25° anniversario, ha aperto un capitolo nuovo nella storia della Repubblica, soprattutto ha aperto una stagione del dibattito pubblico del paese profondamente legato al tema della corruzione dell'apparato pubblico ed in particolare del rapporto deviato nel mondo politico. Si può leggere, infatti, la storia del Paese dell'ultimo venticinquennio come una continua rincorsa dello Stato a legiferare misure atte a limitare discrezionalità e poteri (esempio recente è il D. Lgs. 50/2016) di funzionari e rappresentanti eletti al fine di limitare quella “piaga putrefatta della nostra società” (Papa Francesco, 2015).

Laddove il dibattito pubblico individua nel legame tra elettore e candidato e quindi tra elettore e eletto, uno degli ambiti in cui si sviluppa la corruzione, il fenomeno della corruzione è per lo più descritto nei mass media come un comportamento deviante che strutturalmente dovrebbe essere alieno alle forme più elementari del rapporto tra questi attori della democrazia.

Questo contributo vuole sfidare questa rassicurante narrazione che costruisce un quadro a bianco e nero su di una descrizione della realtà politica in cui il voto diviene asettico ed acritico meccanismo di selezione attraverso cui il cittadino decide i propri rappresentanti all'interno degli assisi pubblici mediante una libera e segreta scelta, così come da dettame costituzionale (art. 48). In questa sede, si vuole mettere in luce il cosmo di relazioni ed affetti che sostanzialmente alimentano, motivano ed indirizzano la scelta dell'elettore e creano la base sociale su cui si sviluppa quotidianamente il legame tra rappresentanti e cittadini.

L'antropologia ha interpretato la dimensione sociale della politica, esplorando tale dimensione relazionale al di là del rigido steccato delle forme statuali evidenziando, sin dai lavori di Malinowski (2002 = 1922), la centralità che le relazioni interpersonali assumono nella gestione delle comunità, anche all'interno del farsi delle moderne forme statuali (e.g. Herzfeld, 1993, 2009; Latour, 2010; Merli, 2008). Alla luce di questa consolidata tradizione ed all'attenzione data dalla disciplina a un approccio atto a contestualizzare socialmente la morale e le azioni degli attori sociali, anche nello studio della corruzione (Torsello & Venard, 2016), questo contributo rilegge l'istituzione e pratica del voto non tanto come strumento di ricomposizione e rappresentazione sociale, quanto come *performance* (Goffman, 1956) individuale esplorando gli ordinari affetti (Stewart, 2007) che al voto si legano e che quindi scandiscono la relazione elettore – candidato e elettore – eletto. Tale analisi legge l'espressione del voto come dono materiale ed immateriale che il cittadino-elettore fa nei confronti del soggetto politico da egli scelto, sancendo un'ambigua dimensione di debito. È sulla base di questa che si sviluppa l'interazione tra l'eletto e cittadino votante: una dinamica di richieste ed attenzioni che apre a una rilettura anche del fenomeno della corruzione non come un'alterità rispetto alla normalità del sistema, quanto una sua particolare variante interna.

La ricerca

L'analisi riflette l'esperienza di oltre un quindicennio di attività di terreno vissuta principalmente nel sud-est piemontese partecipando attivamente nella vita di partiti del centro sinistra ed in particolare organizzando a livello locale, a partire dal 2005, le principali campagne elettorali che hanno inciso sul territorio locale: una metodologia di ricerca già sperimentata in campo antropologico che fa della riflessione a posteriori esercizio di quel "*making the familiar exotic and the exotic familiar*" (Eriksen, 2010, p. ix) proprio della disciplina. In questo caso, l'analisi propone una modellizzazione della più complessa galassia di affetti che legano ed accomunano storie di campo (Van Maanen, 1988) distinte, forse lontane, quali la febbrile ed insicura attesa del risultato del voto, la promessa di una referenza per l'impiego di un congiunto in cambio del voto di una famiglia, la speranza nel sentire il proprio leader parlare di

futuro. In questa sede non indugero' particolarmente nell'affresco narrativo etnografico di questi diversi e numerosi episodi, prediligendo soffermarmi sulla presentazione istituto giuridico del voto e come esso diventi parte della vernacolare quotidianità¹.

L'istituto del voto in Italia

Prima di scandagliare il cosmo di affetti ordinari (Stewart, 2007) che dà significato alla pratica, è utile brevemente delineare il profilo dell'istituto giuridico del voto.

Il voto è espressione di un fondamentale diritto alla partecipazione democratico alla vista dello Stato: un diritto che vede le sue radici nello sviluppo legislativo ottocentesco (R.E. n. 680/1848; R.D. n. 3778/1859, L. n. 4385/1860) e che nell'arco di due secoli è stato progressivamente allargato all'intera popolazione italiana maggiorenne (ex D.Lgs.lgt. n. 23/1945). Il voto, è quindi, uno degli strumenti attraverso cui tale diritto si esercita in particolare al fine di organizzare la rappresentanza politica all'interno degli organi di governo locale e nazionale.

La Costituzione repubblicana, all'art. 48, definisce il voto come personale, uguale, libero e segreto e il suo esercizio un "dovere civico". Se, quindi, è fatto divieto del voto per procura, si pone al centro dell'ordinamento un principio di unicità

¹ L'analisi si sviluppa osservando la realtà della provincia di Alessandria. Questa realtà di circa 3.500 km² a sud est della regione, vede una sostanziale frammentazione amministrativa che vede, al 31.12.2016, i circa 429.000 abitanti popolare un territorio di 190 comuni, solo 7 dei quali con una popolazione superiore ai 10.000 abitanti (Acqui, 20.000; Alessandria, 94.000; Casale M.to, 34.500; Novi, 28.000; Ovada, 11.500; Tortona, 27.500; Valenza, 19.000). Laddove il territorio provinciale e le sue comunità hanno per lo più mantenuto una vocazione economica locale agricola o piccolo manifatturiera, le sette città sono diventate in particolare durante il corso del Novecento centri industriali, legando il loro sviluppo industriale da una parte a insediamenti di carattere fordista e di ampia scala ovvero all'articolazione di distretti industriali (Cassa di risparmio di Alessandria, 1992; Eco, Beltrame, & Forte, 1981; Servizio Studi e Ricerche, 2015). Laddove da un punto di vista elettorale questo territorio è stato caratterizzato da un'alta partecipazione al voto rispetto alla media nazionale caratterizzata anch'essa da un lento declino del dato nel corso dell'ultimo ventennio (Fantauzzi & Sironi, 2015), la storia politica del secondo dopoguerra è stata caratterizzata dal radicamento dei due principali partiti nazionali, la Democrazia Cristiana e il Partito Comunista Italiano, che si è declinato nel periodo della Seconda Repubblica con un prevalente supporto elettorale alle forze del centro-sinistra. A dispetto del risultato elettorale, il radicamento politico ha conosciuto lo stesso forte declino vissuto nel resto del Paese (Hopkin, 2015; Ignazi, 2007). Un dato indicativo di tale realtà può essere visto nel confronto del numero dei tesserati di una realtà locale, come quella del Partito Comunista Italiano, quindi Partito Democratico di Sinistra, poi Partito dei Democratici di Sinistra, oggi Partito Democratico a Valenza: laddove sul finire degli anni '70 il PCI valenzano superava di poco i 1.000 iscritti in una città prossima ai 23.000 residenti, il PD nel 2015 contava poco meno di 80 iscritti in una città di 19.000 abitanti, riuscendo, d'altro canto a essere prima forza politica in città con il 26% dei consensi (per un quadro dettagliato dell'evoluzione politica ed elettorale di Valenza nel Novecento si veda: Maggiore, 2010).

e univocità della scelta da parte del cittadino-elettore, valorizzando e tutelando la sua espressione (e.g. Circolare del Ministero dell'Interno 32/2014, art. 16).

La rappresentanza, quindi il ruolo svolto dal singolo voto nella composizione degli organi elettivi, è definita sulla base di precisi sistemi elettorali normati con specifiche leggi (e.g. L. 18/1979 s.m.i per le elezioni europee e il D.Lgs. 267/2000 s.m.i. per le elezioni degli enti locali) a loro volta chiarite dalle linee guida pubblicate periodicamente dal Ministero degli Interni.

I sistemi elettorali hanno il compito di veicolare il pensiero e l'agency dell'individuo riducendola all'interno di un numero limitato di possibili forme di espressione. Le figure 1, che sintetizza quest'albero di possibilità nel caso di elezioni amministrative locali o regionali (ex D.Lgs. 267/2000 e L. 43/1995 s.m.i. e derivanti leggi regionali), 2, che presenta il caso delle elezioni politiche (ex L. 270/2005 e L. 52/2015), e 3, che rappresenta il caso delle elezioni europee (ex L. 18/79 s.m.i), mettono in evidenza tali opzioni offerte di caso in caso.

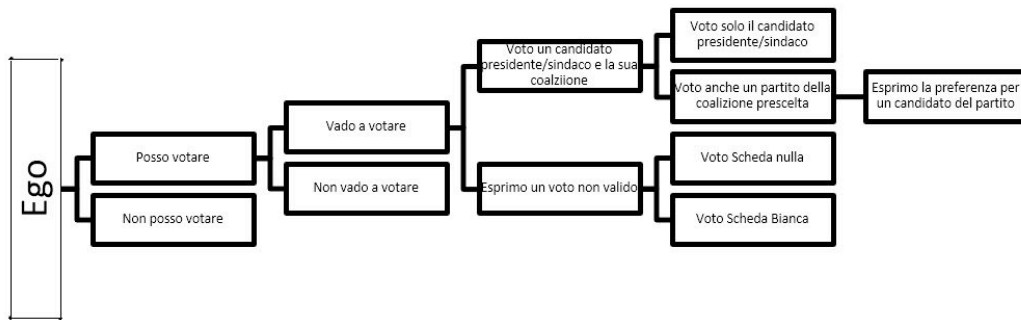


Fig. 1: Possibilità di espressione di voto nel caso di elezioni amministrative (ex D. Lgs. 267/2000 e L. 43/1995 s.m.i. e derivanti leggi regionali)

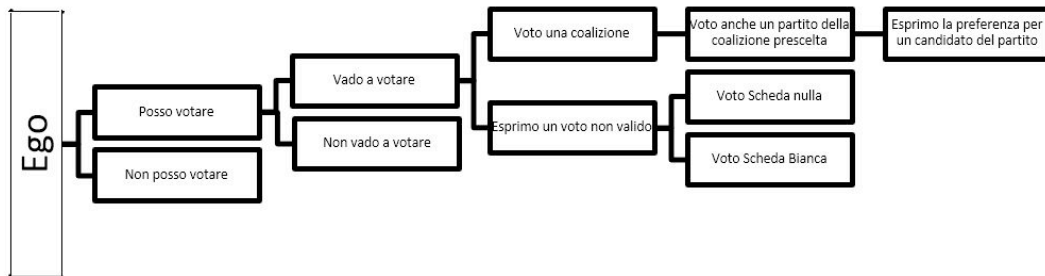


Fig. 2: Possibilità di espressione di voto nel caso di elezioni politiche nazionali (ex L. 270/2005 e L. 52/2015)

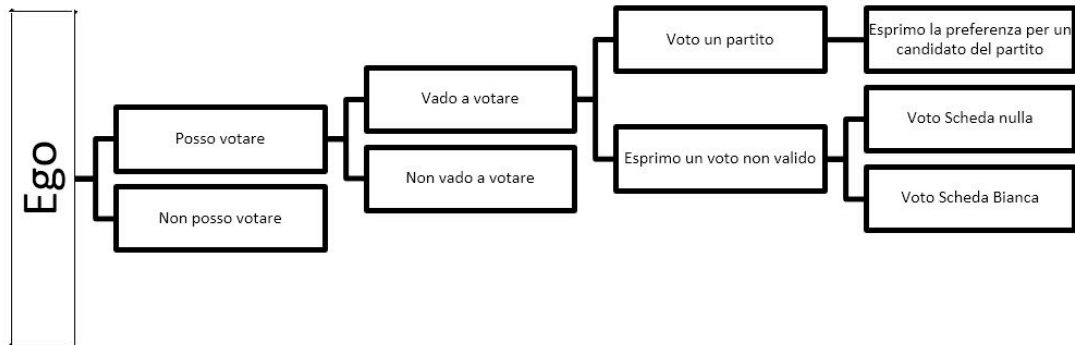


Fig. 3: Possibilità di espressione di voto nel caso di elezioni europee (ex L. 18/79 s.m.i)

Queste forme di espressione ammesse sono quindi il fulcro attraverso cui può esprimersi la partecipazione allo Stato dei cittadini nella loro funzione di elettorato attivo, attualizzando le preferenze individuali ed il cosmo di affetti che motiva una scelta. In tal senso, come evidenziato da Coles (2004, p. 556), le elezioni “*serve to bolster societal solidarity and feelings of community inclusiveness, give political authority to elected leaders, and signify values commonly associated with democracy, such as tolerance, equality, and self-governance.*”

Affluenza, astensione e ordinari affetti

In tale contesto, l’espressione del voto, il mero risultato elettorale nella sua quantificazione numerica, cela la complessità umana ed esperienziale che ne è alla base; tace il significato e le forme del rapporto tra cittadino e soggetto politico che si costruisce durante le stagioni precedenti al giorno dell’elezione che culminano nella campagna elettorale; non restituisce il senso dei contatti diretti od intermediati dai mass media o da altri membri della comunità che intercorrono tra il cittadino chiamato alle urne e i candidati. Eppure è questa rete di relazioni l’elemento significativo su cui l’individuo sviluppa un’opinione, una più diffusa ed ordinaria affettività che sostanzia un rapporto nel tempo. Questo importante cosmo di ordinari affetti taciuti dalle statistiche può essere, però, recuperato qualitativamente attraverso le parole e le esperienze dirette dei votanti, superando quindi il più comune lavoro interpretativo induttivo utilizzato dai commentatori per comprendere le motivazioni che spingono al voto o (e.g. Cuturi, Sampugnaro, & Tomaselli, 2000; Fornaro, 2016), e riuscendo a dar voce e ragione a quella che possiamo definire una dimensione

“umana” (Hart, 2008) della politica dando senso al quadro socio-politico dell’elettorato italiano, radicalmente mutato dal dopoguerra a oggi².

Volgendo lo sguardo antropologico a tale realtà contemporanea diventa utile considerare quanto suggerito da Stewart (1996, 2007) nella sua lettura delle periferie e dei contesti urbani americane. L’antropologa ha riletto la relazione dell’individuo con il mondo evidenziando la complessità di corrispondenze, di comunicazioni ed incomprensioni, di progressivi ovvero subitanei cambi di intensità emozionali, identificando in quest’orizzonte di “affetti ordinari” la chiave per meglio comprendere la realtà intersoggettiva e il modo in cui il soggetto diventa attore e oggetto di dispositivi sociali complessi, come può essere considerato la pratica del voto. Anche al presente, quindi, si può rileggere la partecipazione al voto, il vivere l’elezione non solo come una pratica figlia della razionalità dell’*homo economicus* (Cohen, 2014) o di una relazione quasi metafisica tra individuo ed idea/ideologia, bensì come *performance* (Goffman, 1956) profondamente inserita all’interno del cosmo degli effetti ed espressione di specifiche sentimenti, modalità di approccio conoscitivo ed operativo al mondo (Miyazaki, 2004), che si sviluppa ed innesta sulla base dell’oggettualità dello spazio sociale: un orizzonte, quello del voto, che parte è prima di tutto un paesaggio di disconnessioni.

Disconnessione e fiducia

“Durante la campagna elettorale li vedi [i candidati] dappertutto... poi scompaiono una volta eletti... si deve avere fiducia che facciano ciò che dicono”

Elettore valenzano. Aprile 2015

L’istituto della votazione, come si è visto, è stato sviluppato per garantire da un lato la chiara espressione della preferenza individuale, dall’altra per assicurare l’anonimato del voto ovvero la non riconoscibilità della scheda votata. Se, infatti, uno

² Se negli anni del Boom economico era oltre il 90% della popolazione a partecipare all’appuntamento elettorale, indice di una profonda penetrazione della pratica politica all’interno del tessuto sociale (Shore, 1990), il quadro del presente ci restituisce un’Italia spaccata in tre tra il 40% di votanti fidelizzati a un determinato partito, il 40% di elettori intermittenti che decidono di volta in volta chi e se votare, ed un 20% di non votanti cronicizzati (Fornaro, 2016, pp. 47-74). Dietro questa ripartizione, si legge la trasformazione di quell’Italia politicamente divisa e polarizzata, identitariamente riconoscibile all’interno dell’articolazione dei partiti politici della Prima Repubblica (Pasquino, 1995), l’impatto dello smantellarsi dell’orizzonte della Repubblica dei Partiti, quindi il configurarsi di un nuovo orizzonte partitico che non ha ridotto la polarizzazione identitaria (Fornaro, 2016, pp. 75-96), bensì ha vissuto uno slittamento da un diffuso legame ideologico a un sempre più marcato personalismo politico trainato dalla crescente centralità del ruolo informativo svolto dai mass-media a discapito della partecipazione diretta all’impegno politico diretto (Sartori, 1999); quindi il definirsi nel nuovo Millennio di un orizzonte vieppiù post-politico (Wilson & Swyngedouw, 2014) e post-democratico (Crouch, 2004).

dei principali motivi di annullamento di una scheda è proprio la sua riconoscibilità (Ministero dell'Interno, 2016, pp. 74-75), possiamo leggere il luogo del seggio ed il rito della votazione come il prefissato *stage* (Goffman, 1956), lo spazio-tempo dedicato, alla creazione di una separazione tra individuo e voto espresso che, come evidenziato da Coles (2004), è il fondamentale tassello che permette quella disconnessione ideale e sostanziale tra individuo e società propedeutica per un voto libero, ovvero scevro dal rischio di ripercussioni. Seppure gli effettivi confini di questo spazio “*between and betwix*” (Turner, 1967), sono però porosi, permeabili tanto all'uso di tecnologia per la registrazione (come manifestano norme quali la L. 96/2008 circa l'uso degli *smartphones* all'interno dei seggi), quanto all'espressione in modo riconoscibile del proprio voto, non viene meno la significativa disconnessione (Ferguson, 2002) su cui si sviluppa il cosmo di affetti ordinari del voto, segnato dal sentimento della “fiducia”.

“Fiducia” indica il rapporto con cui si investe l'altro di un compito nella sicurezza delle sue capacità (morali, fisiche, spirituali) di portarlo a compimento. In tal senso “la fiducia” è prima di tutto una sfida conoscitiva dell'ignoto, dell'altro, dell'altrove e dell'altroquando, a cui è data una prefigurazione positiva attraverso l'investitura di un particolare soggetto del ruolo dell'eroe (Propp, 1966). In questo senso, la “fiducia” è una dimensione affine a quella della “speranza” essendo una particolare metodo di interazione sociale proattivo che conduce all'azione nel presente nell'ottica di una particolare prefigurazione del futuro (Miyazaki, 2004), ma si discosta da essa nella misura in cui la realizzazione del futuro non è atto attivo, ma passivo, delegato a un soggetto terzo³.

Voto, motivazioni e scambi

“C'è sempre una motivazione che spinge l'elettore al voto... il buon politico deve capirla e farci i conti...”

Senatore della Repubblica emerito. Marzo 2015.

³ In questo senso appare evidente come il senso di fiducia sia un ordinario affetto strutturante l'abbandono dello spazio di partecipazione politica contemporaneo, generatore del paradosso civile che percorre la storia sociale recente del Paese. Se l'abbandono della politica nasce come espressione di un dissenso e discontento verso un determinato mondo e gruppo sociale impegnato nell'amministrazione dello Stato e delle sue autonomie locali (Ginsborg, 2001), che accomuna il caso italiano a quello di molte altre democrazie europee (Rosanvallon, 2008), il progressivo e sempre più ampio disimpegno ha portato, da una parte, all'affermarsi, in più ondate, non solo a livello nazionale, figure carismatiche, decisioniste poste a capo di formazioni politiche (Calise, 2011), quindi alla crisi delle forme di rappresentanza tradizionale (Mancino, 2015), ma soprattutto alla riduzione del numero ed un mancato rinnovamento generazionale del novero delle persone impegnate in quello specifico ambito d'attività (Barca & Ignazi, 2013; Biorcio & Vitale, 2016; Fornaro, 2016): un dato strutturale che di fatto non ha risolto, ma acuito e rafforzato il dissenso alla base della trasformazione politica in essere.

La fig. 4 illustra le principali categorie che si legano alla scelta di un determinato partito o candidato che comunemente sono addotte al momento della spiegazione di un proprio voto rilevate durante la ricerca. Corrispondono al principio di affinità ed interesse che vede nel gruppo sociale di riferimento e nella propria persona i fondamentali elementi su cui è costruita la relazione.

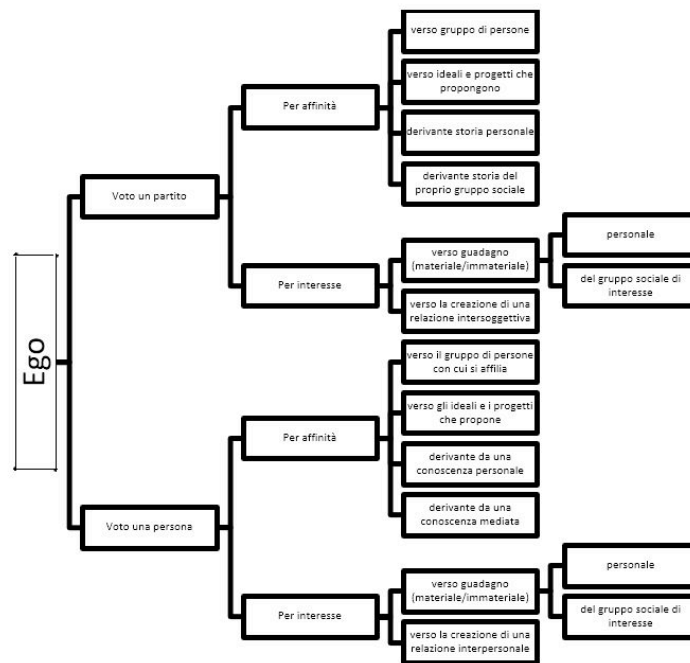


Fig. 4: Motivazioni che spingono al voto

Laddove per un soggetto collettivo, come un partito od una lista civica, l'affinità nasce da un giudizio personale verso le persone che lo compongono, le loro idee e campagne portate avanti al presente e nel passato, fondamentale elemento è anche la storia personale dell'individuo e la propria militanza all'interno di tale soggetto politico, e il più generale giudizio che all'interno dei diversi gruppi sociali a cui l'individuo partecipa (famiglia, colleghi, amici, etc.) il partito o la lista civica è percepito e narrato. Similmente l'affinità verso un singolo candidato deriva da una conoscenza dello stesso derivante la propria esperienza diretta e/od indiretta, il giudizio collettivo che al candidato si lega all'interno dei propri gruppi sociali, oltre che a un giudizio legato al gruppo politico a cui il candidato è affiliato e le campagne politiche ed idee che esso propugna. Ulteriore fattore determinante di una scelta è legato all'interesse personale e interpersonale che si vi è nella scelta. In questo senso,

tanto si connette il miglioramento di una propria condizione sociale quanto la stigma (Goffman, 1963) che dalla scelta può derivare.

La scelta si integra in un sistema dialettico di affetti contrapposti di fiducia e impegno, obbligo, che vede coinvolti candidati e elettori, come esemplificato dalla fig. 5.

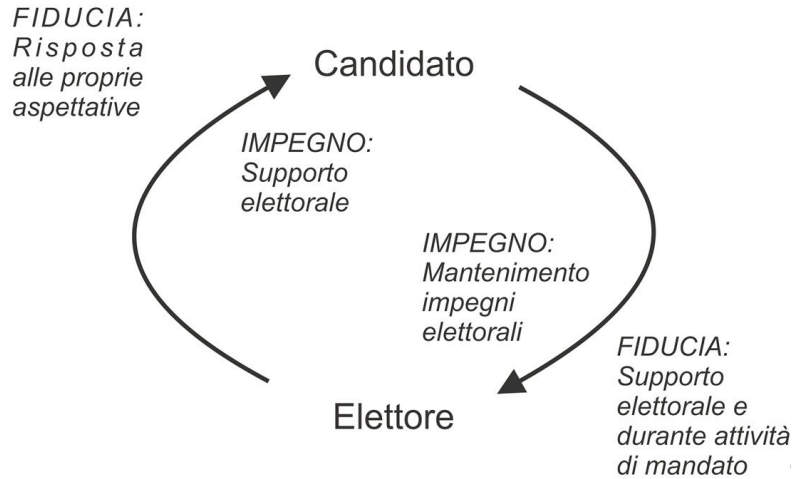


Fig. 5: Rappresentazione del rapporto Candidato – Elettore

Da questa relazione emerge come il voto sia un fondamentale intermediario in un sistema complesso di scambi: uno strumento che comunemente definito come “una merce di scambio” nel lessico politico e massmediatico. Tale retorica, però, appare fondamentalmente fuorviante. Lo scambio di mercato, a cui il termine “merce” si lega, è una particolare forma di relazione che tende a concludersi nell’atto della transizione di fatto non creando od interrompendo le interdipendenze sociali tra i contraenti (Kopytoff, 1986).



Fig. 6: Merce e relazioni sociali

Nel lessico dell'antropologia economica c'è una categoria che meglio attaglia alla situazione sociale che si lega al voto: quello di dono. È il dono, come evidenziato già da Mauss (2007), la forma di scambio di oggetti tangibili ed intangibili che porta con sé la creazione di una interdipendenza tra i soggetti, una situazione di continuo sbilanciamento che vede l'innescarsi di quella dinamica sociale definita dall'obbligo alla reciprocità, come schematizzato dalla fig. 7.



Fig. 7: Dono e relazioni sociali

Laddove un'ampia letteratura sul dono ha chiaramente indicato come dono e merce non corrispondano a profili antitetici, ma che essi siano contigui e complementari nella quotidianità della dialettica intersoggettiva (Godbout & Caille, 1992; Graeber, 2001; Gregory, 1982; Miller, 1993; Segal & Yanagisako, 2005; Testart, 2007), nell'analisi di come il voto diventi fattore sociale possiamo constatare come a esso si leghino aspettative che vanno a creare forti o più deboli relazioni tra elettore e candidato e, soprattutto, tra elettore ed eletto. Alla luce di queste relazioni a tutti gli effetti possiamo leggere il voto, l'espressione di preferenze quale dono.

Più in generale, riconsiderando la schematizzazione del sistema relazionale, sintetizzato nella fig. 5, nel suo dispiegarsi in una dimensione temporale che antecede e sussegue il momento dell'espressione della propria preferenza all'interno del seggio elettorale, il voto appare una catena di doni e contro-doni che legano elettore e candidato.

Aspettative, fiducia e debito

“Ogni volta ci sono così tante aspettative, tanta fiducia... e ogni volta si spera che chi eleggiamo mantenga il suo debito...”

Militante PD. Giugno 2015

Come già evidenziato da Mauss (2007) e ancora più chiaramente da Parry (1986), la categoria del dono non si traduce immediatamente in quella della gratuità, bensì lo scambio di doni si lega e si inserisce in un preciso campo di relazioni, di affetti che si traducono in aspettative e debito definendo un paesaggio umano di reciprocità messo chiaramente in luce da Sahalins (1972). Attraverso la categoria del dono possiamo quindi meglio dettagliare il cosmo ordinari affetti distinguendo un più complesso ciclo di aspettativa, fiducia e debito che possiamo vedere svilupparsi in due fasi, come schematizzato nella fig. 8.



Fig. 8: Affetti ordinari legati al voto

La prima, che antecede il voto, vede il definirsi di aspettativa e fiducia: L'aspettativa corrisponde all'individuale prefigurazione dell'idea di futuro, di ciò che l'individuo vorrebbe vedere realizzato; sulla base di questo si innesta quella fiducia che è riconoscimento di un soggetto altro investito del compito di realizzare l'aspettato. La seconda che sussegue il voto e si apre laddove il soggetto politico riesce nell'elezione, anche in maniera parziale, è la fase del debito. Seguendo Graeber (2011), il debito è l'obbligazione dell'individuo verso un soggetto altro che detiene il poter di cambiargli arbitrariamente la condizione di vita sino al completamento di un particolare compito od incarico. Nel nostro contesto, è tanto il riconoscimento da parte dell'eletto di dover in qualche modo corrispondere all'aspettativa e alla fiducia dei propri elettori, quanto il formarsi di una consapevolezza da parte degli elettori di poter esercitare un potere diretto, nella forma del non voto futuro, sull'eletto. È qui che si dispiega il più profondo campo di relazioni che legano eletto ed elettore.

Il labirinto di specchi

“Ci muoviamo in un labirinto di specchi, con la gente che tira la nostra giacchetta un po' di qua e un po' di là.”

Deputato. Giugno 2016.

Durante un'intervista con un deputato eletto nel collegio Piemonte 2 nelle elezioni del 2013, la condizione che si lega al legame tra egli e i propri elettori fu quella di “labirinto di specchi”, rifacendosi alla giostra comune in molti *luna park* che mira al disorientamento del visitatore all'interno di una stanza in cui è allestito un percorso ricoperto di specchi deformanti. Laddove l'eletto riconosceva l'obbligo di mandato e l'urgenza di dare risposte ai propri elettori, d'altra parte evidenziava una più complessa situazione di carattere interlezionale scandita dall'incapacità di spiegare il proprio vissuto quotidiano, il coacervo legislativo e l'organizzazione della macchina pubblica; dall'impossibilità nel vivere il quotidiano di ogni elettore; dalla comune indisponibilità dei cittadini di cercare percepire la complessità del proprio territorio al di là della propria individuale prospettiva; dalla limitatezza delle risorse da investire sul territorio; dall'urgenza del bisogno individuale. A fronte di ciò, veniva il riconoscimento della possibilità di veder al prossimo giro elettorale la propria candidatura non più votata e da lì una domanda inevitabile circa l'identità di questi elettori: un'informazione non riscontrabile.

Qui si apre la criticità insita nel debito elettorale che apre inevitabilmente al dubbio, a strategie micro-politiche di uso delle reciproche posizioni tra votante ed eletto. Laddove per il votante con l'elezione è identificato il soggetto su cui ricade il peso delle aspettative e della fiducia ed a lui/lei, l'eletto solo in parte può conoscere i propri elettori, non sapendo esattamente a chi rivolgersi nell'attenzione, nella possibile cura di specifici interessi. In tal senso, tanto il cittadino farà espressione di specifiche istanze, di fronte alle quali l'eletto è chiamato a vagliare non solo considerandone il merito e l'appropriatezza, ma anche alla luce di quel debito che grava su di lui/lei.

Emerge quindi come il voto crei un legame tra elettore ed eletto che va ben oltre al principio di rappresentatività, intesa come presenza sostitutiva e sintetica di una collettività più ampia. Il legame è forte e radicato in quegli affetti ordinari che influenzano e sostanziano l'attività dell'individuo; è una sostanziale dipendenza che definisce agende parallele priorità, attenzioni particolari, interessi e favoritismi che nella quotidianità l'eletto vive e che sempre nella quotidianità egli deve bilanciare, attutire, indirizzare. È un continuum di etica e di prassi in cui sono contrapposti idealità ed egoismi ed in cui il confine netto e rassicurante dell'utilizzo del potere pubblico al fine del proprio interesse personale si fa sfumato (Torsello & Venard, 2016, p. 36), ed il distinguo tra normalità e perversione rischia di essere più legato al

momentaneo dettame della legge e della sua interpretazione che a solide strutture sociali. Da qui non si può che guardare nell'abisso riconoscendo la strutturale similitudine tra la buca nella strada di fronte alla casa di una numerosa famiglia riparata all'alba delle elezioni, con la tangente per un appalto: e laddove la differenza si riscontra solo nell'intensità di una pratica non può che aprirsi una nuova domanda, più forte, di carattere etico, del modello di umanità che vorremmo vedere attuata e la nostra capacità di attuarla.

Conclusioni

Questo contributo ha voluto rileggere uno dei principali istituti del sistema democratico alla luce di categorie proprie dell'antropologia economica, quali il concetto di dono e di debito, al fine di far emergere una dimensione umana, affettiva e percettiva, caratterizzante la quotidianità della cosa pubblica del Paese.

Di fronte a questo quadro appare una dimensione tanto disattesa nel ragionamento quanto inquietante. Lo sguardo sugli affetti ordinari che animano il voto apre a uno spazio di profonde relazioni e affezioni che legano e in molti versi vincolano l'eletto e l'elettore: un legame impalpabile, che sfugge la semplice quantificazione tipica dello scambio di merci.

La lettura del voto come dono disvela un'irriducibile ambiguità in cui elettore ed eletto sono posti, un difficile equilibrio fatto di chiedere e dare e di costruzione di futuro e comunità. È questo un orizzonte che inevitabilmente ci richiama al rischio di corruzione e concussione, traffico di influenze, ingerenze. Esso però ci indica che questi non sono comportamenti alternativi al sistema, ma endogeni. È proprio per questa ragione che è necessaria una riflessione. Laddove il legislatore si è progressivamente mosso nell'ultimo trentennio condannando tali comportamenti adottando vieppiù sofisticate procedure atte al monitoraggio degli atti e delle procedure, tralasciando però l'ambito di educazione e controllo etico degli attori della macchina politica, la nostra riflessione indica un'altra, forse più silenziosa ma, reputo, più efficace strada di lotta, cioè quello del rafforzamento della cultura etica.

Questo ragionamento apre quindi a nuove ricerche, in particolare, atte a evidenziare e capire le basi tanto dell'atto criminale quanto della resistenza a esso al fine di dare strumenti per questa nuova educazione e coscientemente dare nuovo significato e profondità a cosa voglia dire effettivamente democrazia e come la si possa ancora oggi civilmente rafforzare.

Bibliografia

Barca, F., & Ignazi, P. (Eds.). (2013). *Il triangolo rotto. Partiti, società e Stato*. Bari - Roma: Laterza.

Biorcio, R., & Vitale, T. (2016). *Italia civile. Associazionismo, partecipazione e politica*. Roma: Donzelli.

Calise, M. (2011). *La democrazia del Leader*. Bari - Roma: Laterza.

Cassa di risparmio di Alessandria (Ed.). (1992). *L'economia alessandrina dal secondo dopoguerra a oggi*. Alessandria: Cassa di risparmio di Alessandria SPA.

Cohen, D. (2014). *Homo economicus: the (lost) prophet of modern times*. Cambridge: Polity.

Coles, K. A. (2004). Election Day: The Construction of Democracy through Technique. *Cultural Anthropology*, 19, 551-580.

Crouch, C. (2004). *Post-democracy*. Malden, MA: Polity.

Cuturi, V., Sampugnaro, R., & Tomaselli, V. (2000). *L'elettore instabile: voto/non voto*. Milano: Franco Angeli.

Eco, U., Beltrame, C., & Forte, F. (Eds.). (1981). *Strutture ed eventi dell'economia alessandrina*. Milano: La pietra.

Eriksen, T. H. (2010). *Small Places, Large Issues, Third edition*. Pluto Press: London - New York.

Fantauzzi, P., & Sironi, F. (2015). Elezioni, il non-voto provincia per provincia. <http://espresso.repubblica.it/>.

Ferguson, J. (2002). Global Disconnect: Abjection and the aftermath of modernism. In J. Xavier & R. Prosaldo (Eds.), *The Anthropology of Globalization: a reader*. Malden: Blackwell.

Fornaro, F. (2016). *Fuga dalle urne: astensionismo e partecipazione elettorale in Italia dal 1861 a oggi*. Novi Ligure: Edizioni Epoke.

- Ginsborg, P. (2001). *Italy and Its Discontents. Family, Civil Society, State 1980-2001*. London: Penguin.
- Godbout, J. T., & Caille, A. (1992). *L'esprit du don*. Paris: La Découverte; [Montreal] : [Borel].
- Goffman, E. (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave.
- Graeber, D. (2011). *Debt: the first 5,000 years*. New York: Melville House.
- Gregory, C. A. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic P.
- Hart, K. (2008). Human Economy. *ASAonline*, 1.
- Herzfeld, M. (1993). *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2009). *Evicted from eternity: the restructuring of modern Rome*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hopkin, J. (2015). Bipolarity (and After) In E. Jones & G. Pasquino (Eds.), *The Oxford Handbook of Italian Politics* (pp. 325-340).
- Ignazi, P. (2007). *Forza senza legittimità*. Roma - Bari: Laterza.
- Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process. In A. Appadurai (Ed.), *The social life of things: commodities in cultural perspective* (pp. 64-93). Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. (2010). *The making of law: an ethnography of the Conseil d'Etat*. Cambridge: Polity.
- Maggiore, P. G. (2010). *Il Novecento a Valenza (Vol. I)*. Valenza: Giordano.

- Malinowski, B. (2002 = 1922). *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Mancino, P. (2015). *Il post-partito. La fine delle grandi narrazioni*. Bologna: Il Mulino.
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Merli, C. (2008). *Bodily practices and medical identities in Southern Thailand*. Uppsala: Uppsala University.
- Miller, D. (1993). *Unwrapping Christmas*. Oxford: Clarendon Press.
- Ministero dell'Interno. (2016). *Referendum popolari. Istruzioni per le operazioni degli uffici di sezione*. Roma: Dipartimento per gli Affari Interni e Territoriali: Direzione Centrale dei servizi elettorali.
- Miyazaki, H. (2004). *The method of hope: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*. Stanford, Calif. ; [Great Britain]: Stanford University Press.
- Papa Francesco. (2015). *Misericordiae Vultus*. Città del Vaticano: Santa Sede.
- Parry, J. P. (1986). The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man*, 23, 453-473.
- Pasquino, G. (1995). *La politica italiana: Dizionario critico 1945-95*. Roma - Bari: Laterza.
- Propp, V. J. (1966). *Morfologia Della Fiaba*. Torino: G Einaudi.
- Rosanvallon, P. (2008). *Counter-democracy: politics in an age of distrust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, M. D. (1972). *Stone age economics*. Chicago & New York: Aldine, Atherton.
- Sartori, G. (1999). *Homo Videns*. Roma-Bari: Laterza.
- Segal, D. A., & Yanagisako, S. J. (2005). *Unwrapping the sacred bundle: reflections on the disciplining of anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press; Chesham: Combined Academic [distributor].

Servizio Studi e Ricerche. (2015). *Economia e finanza dei distretti industriali - Report Annuale*. Torino: Banca Intesa-Sanpaolo.

Shore, C. (1990). *Italian communism: the escape from Leninism: an anthropological perspective*. London: Pluto.

Stewart, K. (1996). *A space on the side of the road: cultural poetics in an "other" America*. Princeton, N.J.; Chichester: Princeton University Press.

Stewart, K. (2007). *Ordinary affects*. Durham, N.C.; London: Duke University Press.

Testart, A. (2007). *Critique du don: Etudes sur la circulation non marchande*. Parigi: Syllepse.

Torsello, D., & Venard, B. (2016). The Anthropology of Corruption. *Journal of Management Inquiry*, 25, 34-54.

Turner, V. W. (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage. In V. W. Turner (Ed.), *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual* (pp. 405 p.). Ithaca: Cornell University Press.

Van Maanen, J. (1988). *Tales of the field: on writing ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, J., & Swyngedouw, E. (Eds.). (2014). *The post-political and its discontents: spaces of depoliticisation, spectres of radical politics*. Edinburgh Edinburgh University Press.

Il debito e il dono nel capitalismo finanziario

Guglielmo Forges Davanzati, Nicolò Giangrande

Debt and gift in financial capitalism

Abstract

The aim of this paper is to analyse the effects of increasing income inequality on public debt and social cohesion. It will be argued that the austerity measures, implemented to reduce the public debt, increase inequalities, which leave the tax burden on families with lower income. This reduces the rate of growth and produces an increase in unemployment. In a context characterised by fiscal consolidation, especially in the Eurozone, policies devoted to the “legitimation” of the system are impossible via the conventional channel of increasing public spending and the welfare state. We consider that the private gift – mainly in the form of philanthropy – acts as a substitute for public intervention. Indeed, the space left by the State is fulfilled by some private actors, which play a key role with their own decisions such as the control of scientific research. We deem that in this historic phase there is a shift from the welfare state based on public services to a private welfare with monetary transfers based on gratuitousness.

Keywords: income inequality, public debt, gift and philanthropy

1. Introduzione

In estrema sintesi, la crisi globale contemporanea sembra essere caratterizzata da un processo di ristrutturazione capitalistica che, per sua natura, tende ad amplificare le diseguaglianze distributive e a frenare la crescita economica. Ciò fondamentalmente per due ragioni.

1. Per come è venuta configurandosi negli ultimi anni, la globalizzazione – intesa come accelerazione dei movimenti internazionali di capitale – ha prodotto concorrenza fra Stati per l’attrazione di investimenti (e/o per evitare delocalizzazioni). In molti casi, il principale strumento utilizzato è stato la moderazione salariale. L’evidenza empirica disponibile mostra, a riguardo, una significativa contrazione del *labour share* (ovvero della quota dei salari sul Pil) nella

· Università del Salento, Dipartimento di Storia, Società e Studi sull’Uomo. Gli autori desiderano ricordare che hanno potuto realizzare questo saggio nonostante i tagli alla ricerca messi in atto senza soluzione di continuità dal 2008 dai Governi italiani. A questi ultimi la responsabilità di aver contribuito alla distruzione dell’Università italiana e ancor più meridionale.

gran parte dei Paesi OCSE, con forte accentuazione nei Paesi anglosassoni, nei Paesi del Sud Europa e con minore accentuazione nei Paesi scandinavi. Ne è derivata compressione dei consumi, soprattutto a ragione del fatto che i percettori di redditi bassi esprimono, di norma, una propensione al consumo più alta dei percettori di redditi elevati (cfr. Kaldor, 1957).

2. La finanziarizzazione, intesa come strumento attraverso il quale è possibile – e conveniente – ottenere profitti mediante scambio di moneta contro moneta, in mercati finanziari pressoché totalmente deregolamentati, si è tradotta in una modesta dinamica degli investimenti privati.

La contestuale riduzione della spesa pubblica – soprattutto in conto capitale – nei principali Paesi OCSE ha ulteriormente contribuito a ridurre la domanda aggregata su scala globale, dando luogo a una prospettiva che, secondo alcuni economisti, configura un sentiero di “stagnazione secolare”¹, ovvero di tassi di crescita economica molto bassi e sensibilmente più bassi di quanto sperimentato dal secondo dopoguerra agli anni settanta del Novecento. Si tratta di una prospettiva globale dal momento che la globalizzazione ha notevolmente ampliato le dimensioni del mercato mondiale, dunque le interconnessioni e le c.d. catene globali del valore (cfr. Moro, 2015)².

Questo saggio si propone di fornire una ricostruzione analitica dei nessi che sussistono fra aumento delle diseguaglianze distributive e aumento del debito pubblico in un *framework* teorico di matrice istituzionalista nel quale la politica economica persegue due obiettivi potenzialmente contrastanti: favorire l’accumulazione capitalistica attraverso politiche di moderazione salariale e legittimare il sistema – ovvero preservare la coesione sociale – mediante misure di riduzione delle diseguaglianze. Si mostrerà come il dono – inteso come *filantropia* autointeressata – nell’attuale fase storica è un dispositivo di cui si avvale il capitale per la legittimazione del sistema.

¹ L’ipotesi della stagnazione secolare è stata proposta da Larry Summers (https://pages.wustl.edu/files/pages/imce/fazz/summers_sec_stag.pdf) motivandola con un eccesso di risparmi rispetto agli investimenti ($S > I$), a sua volta derivante dalla dinamica demografica e da squilibri crescenti, su scala globale, fra flussi di esportazione e flussi di importazione. A ben vedere, la medesima tesi può essere sostenuta considerando che l’aumento delle diseguaglianze su scala globale ha generato un aumento della propensione al risparmio e, con investimenti privati in riduzione, $S > I$. Si può aggiungere che, su fonte OCSE, i tassi medi di crescita dei Paesi ‘industrializzati’ risultano effettivamente in continuo declino dagli anni Sessanta a oggi.

² Si può ricordare che la domanda aggregata è $Y = C + I + G - T + NX$, dove C è la domanda di beni di consumo, I la domanda di beni di investimento, G la spesa pubblica, T la tassazione, NX le esportazioni nette. È del tutto evidente che *su scala globale* la crescita non può essere trainata dalle esportazioni.

2. Distribuzione del reddito e debito pubblico

L'attuale configurazione delle economie capitalistiche è essenzialmente caratterizzata da forti e crescenti diseguaglianze della distribuzione dei redditi e dal continuo aumento del debito pubblico.

Su fonte OCSE, si rileva che l'indice di Gini, l'indicatore comunemente usato per misurare il grado di diseguaglianza della distribuzione del reddito nell'intervallo 0 (massima uguaglianza) – 1 (massima diseguaglianza) è aumentato in tutti i Paesi industrializzati nel corso degli ultimi trent'anni³.

Nei Paesi OCSE considerati, l'indice di Gini è *aumentato per tutti*, con andamenti diversi in ragione delle specificità istituzionali: è da rilevare il fatto che l'aumento delle diseguaglianze risulta più contenuto nei Paesi scandinavi, ovvero nei Paesi nei quali è relativamente maggiore la spesa per servizi di *Welfare* e sono state meno accentuate le politiche di deregolamentazione del mercato del lavoro.

I principali canali attraverso i quali la crescita delle diseguaglianze contribuisce a generare incrementi del debito sono riconducibili ai seguenti:

i) in quanto la crescita delle diseguaglianze è anche associata ad aumenti del tasso di disoccupazione, ciò genera un aumento della spesa pubblica per i c.d. stabilizzatori automatici (*in primis*, i sussidi di disoccupazione;

ii) la crescita delle diseguaglianze è associata a un aumento del *potere politico* del capitale con conseguente riduzione dell'imposizione fiscale sui profitti e del gettito fiscale da questa derivante (Streek, 2013)⁴;

iii) la crescita delle diseguaglianze impone un aumento delle spese di repressione del conflitto (*v. infra*, par.3);

iv) l'aumento della diseguaglianze, in quanto, come si è visto, contribuisce a ridurre il tasso di crescita, e ad accrescere conseguentemente il rischio di insolvenza rende necessario, per il singolo Stato, aumentare i tassi di interesse sui titoli del debito pubblico.⁵ In più, come rilevato, in particolare, da Salti (2011), nella gran parte dei Paesi OCSE i titoli del debito pubblico sono detenuti da residenti, con redditi elevati e le misure finalizzate a contenere l'espansione del debito tendono a generare effetti redistributivi a danno dei percettori di redditi bassi⁶. A ciò si aggiunge la

³ V. <http://www.oecd.org/social/Focus-Inequality-and-Growth-2014.pdf>.

⁴ A ciò si può aggiungere l'aumento delle spese militari su scala globale (cfr. Harvey, 2003).

⁵ Per una sintetica ricostruzione di questi effetti si rinvia a J. Gladney, *La bassa crescita fa aumentare il debito pubblico*, "Keynesblog", 6 maggio 2013. La relazione fra crescita economica e dinamica del debito pubblico è oggetto di un ampio dibattito, che ruota intorno all'individuazione dei nessi di causalità (ovvero se è una bassa crescita a "causare" aumenti del debito o viceversa). In questa sede, ci si può limitare a rinviare a Stiglitz (2014).

⁶ L'autore imputa questo effetto all'aumento del tasso di inflazione (e alla conseguente riduzione dei salari reali) conseguente all'aumento dell'indebitamento pubblico. Per contro, l'interpretazione qui proposta imputa gli effetti redistributivi dell'aumento del debito a misure di redistribuzione del carico fiscale a danno del lavoro dipendente.

constatazione empirica stando alla quale i tassi di interesse sui titoli di Stato tendono a essere maggiori per i residenti rispetto ai detentori esteri (Salti, 2011);

v) l'aumento delle diseguaglianze, associato alla precarietà del lavoro e alla discriminazione di genere e razziale, produce denatalità e mantiene conseguentemente elevata la spesa pensionistica (v. Crouch, 2013, pp.127 ss.).

Si può anche considerare che le diseguaglianze incentivano la finanziarizzazione anche per il tramite del crescente ricorso al credito al consumo. La caduta dei salari reali comporta, infatti, la necessità, per le famiglie più povere, di garantirsi un livello di consumi di sussistenza che può rendersi possibile solo attraverso l'indebitamento con il sistema bancario.

L'orientamento di politica economica dominante – la c.d. austerità – si fonda sulla convinzione secondo la quale un elevato debito pubblico è *in quanto tale* un problema. I principali argomenti a sostegno di questa tesi sono i seguenti⁷:

a) Un elevato debito pubblico costituisce un problema dal momento che peggiora la fiducia dei creditori in ordine alla possibilità di rimborso e, dunque, tende a incentivare attacchi speculativi.

b) Un elevato debito pubblico costituisce un problema perché danneggia le generazioni future che saranno gravate da ulteriori imposte nel caso in cui il debito dovesse ulteriormente crescere (cfr. Barro, 1974).

c) Un elevato debito pubblico è necessariamente causato da un'elevata spesa pubblica e un'elevata spesa pubblica è necessariamente associata a fenomeni di spreco (il c.d. *moral hazard*). Si può osservare che questa tesi costituisce il principale e più diffuso argomento contro la monetizzazione del debito.

È bene chiarire che queste tesi si fondano sulla duplice convinzione in base alla quale: i) è tecnicamente possibile definire eccessivo un livello dato del debito pubblico; ii) non esistono rilevanti differenze fra debito pubblico e debito privato. La prima convinzione è opinabile dal momento che si può mostrare che alcun criterio "scientifico" per definire il limite di sostenibilità del debito. La seconda convinzione trae legittimazione esclusivamente nel caso in cui non sia data possibilità a uno Stato di monetizzare il proprio debito – cosa evidentemente impossibile per un privato.

In più, la convinzione secondo la quale le politiche di rigore si giustificano per ragioni di equità intergenerazionale, indipendentemente da considerazioni sulla ripartizione fra gruppi sociali dell'onere fiscale è anch'essa discutibile, per le seguenti ragioni.

i) Non è chiaro *chi, perché e quando* dovrebbe accrescere l'imposizione fiscale a danno delle generazioni future. E non è chiaro a quale futuro si fa riferimento, dal momento che l'aumento della tassazione a seguito di un aumento del debito pubblico

⁷ La letteratura sull'austerità espansiva è estremamente vasta, Si richiama, in questa sede, il contributo di Reinhart and Rogoff (2010).

non è affatto un automatismo, e rinvia a una decisione puramente *politica*. Né è dato sapere di *quanto* la pressione fiscale aumenterà e a danno di quali gruppi sociali.

ii) Si potrebbe, per contro, argomentare che è semmai l'*aumento* del debito pubblico a non impoverire le generazioni future, dal momento che maggiore spesa pubblica oggi comporta maggiori redditi disponibili e maggiore disponibilità per lasciti ereditari. Il fatto che la spesa pubblica possa in parte generare corruzione, "sprechi", inefficienze può non legittimare la tesi che essa non contribuisca a generare crescita economica.

La spesa pubblica ha effetti espansivi per almeno due ragioni, ben note. In primo luogo, per l'attivarsi del meccanismo keynesiano stando al quale la spesa pubblica, accrescendo la domanda aggregata, accresce l'occupazione e la produzione, con effetti moltiplicativi. In secondo luogo, perché, in quanto amplia i mercati di sbocco, migliora le aspettative imprenditoriali e incentiva gli investimenti privati, in un meccanismo di *complementarietà monetaria fra spesa pubblica e spesa privata* che confligge con l'idea dominante dello "spiazzamento" della prima a danno della seconda (Parguez, 2011).

La tesi secondo la quale la riduzione della spesa pubblica accresce gli investimenti privati viene così motivata. La spesa pubblica 'spiazza' la spesa privata sia perché sottrae quote di mercato agli operatori privati (il che accade soprattutto se lo Stato interviene mediante la produzione diretta di beni e servizi), sia perché l'aumento della spesa pubblica accresce i tassi di interesse e, per conseguenza, riduce gli investimenti. E poiché si assume che l'operatore privato è più efficiente dell'operatore pubblico⁸, ne deriva che un'economia con la minima "interferenza" pubblica sia un'economia nella quale è massima l'efficienza produttiva (e, date le risorse disponibili, è massimo il tasso di crescita). Ne deriva anche che è compito del Governo manovrare la politica fiscale in modo da ridurre l'indebitamento pubblico, a fronte del fatto che, in questo contesto, è semmai la politica monetaria a dover essere gestita con segno espansivo, in modo da contribuire a generare crescita.

Sulla base di queste argomentazioni si sono stabiliti vincoli all'espansione dei deficit e dei debiti sovrani in relazione al Pil, ovvero si sono imposte 'scarsità artificiali' (Parguez 2011), rendendo necessaria l'attuazione di politiche fiscali restrittive, con riduzioni di spesa pubblica e aumenti della pressione fiscale.

Occorre preliminarmente chiarire che la ripartizione dell'onere fiscale, così come la distribuzione dei tagli di spesa, risente del potere contrattuale dei lavoratori e delle imprese nella sfera politica e, in tal senso, non risponde a criteri di efficienza di sistema (v. Korpi, 1989). In una condizione di elevata disoccupazione, è dunque lecito aspettarsi che il maggior peso della tassazione (e dei minori trasferimenti

⁸ Su questo aspetto, si rinvia, fra gli altri a Zingales (2012). La convinzione che la spesa pubblica sia, per sua natura e con particolare riferimento all'Italia, "improduttiva", fonte di corruzione, di 'sprechi', di inefficienze' è un *topos* nella letteratura di ispirazione liberista. Vi è, in questo ambito teorico, un diffuso consenso in merito al fatto che – per conseguire l'obiettivo della riduzione del rapporto debito pubblico/PIL – sia necessario ridurre la spesa e non sia desiderabile un aumento della tassazione.

pubblici) venga fatto gravare sul lavoro, accreditando la tesi di Marx (2006 [1869]) secondo la quale “la causa del fatto che il patrimonio dello stato cade nelle mani dell’alta finanza [è] l’indebitamento continuamente crescente dello stato”.

In questo scenario, le diseguaglianze distributive tendono ad autoalimentarsi. Le misure di austerità, da un lato, accrescono il tasso di disoccupazione e, riducendo il potere contrattuale dei lavoratori, riducono la quota dei salari sul Pil; l’aumento del debito pubblico che ne consegue si traduce nella necessità di reperire risorse tramite tassazione, prevalentemente a danno del lavoro dipendente.

Da cui una seconda conclusione: *le politiche finalizzate a ridurre il debito* (in quanto si associano a un aumento della tassazione sui redditi più bassi e, dunque, a maggiore diseguaglianza distributiva) *determinano un trasferimento netto di ricchezza alla rendita finanziaria*. Come scriveva Marx: “L’indebitamento dello stato è l’interesse diretto dell’aristocrazia finanziaria quando governa e legifera per mezzo delle Camere; il disavanzo dello stato è infatti il vero e proprio oggetto della sua speculazione e la fonte principale del suo arricchimento. Ogni anno un nuovo disavanzo. Dopo quattro o cinque anni un nuovo prestito offre all’aristocrazia finanziaria una nuova occasione di truffare lo stato che, mantenuto artificialmente sull’orlo della bancarotta, è costretto a contrattare coi banchieri alle condizioni più sfavorevoli” (Marx, 2006 [1869]).

In termini ancora più chiari, viene rilevato che:

“I prestiti mettono i governi in grado di affrontare spese straordinarie senza che il contribuente ne risenta immediatamente, ma che richiedono tuttavia un aumento delle imposte in seguito. D’altra parte, l’aumento delle imposte causato dall’accumularsi di debiti contratti l’uno dopo l’altro costringe il governo a contrarre sempre nuovi prestiti quando si presentano nuove spese straordinarie. Il fiscalismo moderno, il cui perno è costituito dalle imposte sui mezzi di sussistenza di prima necessità (quindi dal rincaro di questi), porta perciò in sé il germe della progressione automatica. Dunque, il sovraccarico di imposte non è un incidente, ma anzi è il principio” (Marx, 1980 [1867], p.819)⁹.

⁹ Marx rileva che: “il debito pubblico diventa una delle leve più energiche dell’accumulazione originaria: come con un colpo di bacchetta magica, esso conferisce al denaro, che è improduttivo, la facoltà di procreare, e così lo trasforma in capitale, senza che il denaro abbia bisogno di assoggettarsi alla fatica e al rischio inseparabili dall’investimento industriale e anche da quello usurario” (Marx, 1980 [1867], p.817). In altri termini, per Marx, l’emissione di titoli del debito pubblico produce un duplice effetto positivo per i capitalisti: 1) Essa crea “una classe di gente oziosa, vivente di rendita”, la c.d. “aristocrazia finanziaria”, favorendo una modalità di accumulazione basata sullo scambio di denaro contro denaro (*D-D*) senza l’intermediazione del processo produttivo (*D-M-D*). Essendo il salario fissato al livello di sussistenza, non si ammette che i lavoratori possano acquistare titoli di Stato; 2) Al tempo stesso, i maggiori profitti derivanti dalla spesa pubblica mettono le imprese nella condizione – per loro favorevole – di essere meno dipendenti dal sistema bancario, ovvero di poter effettuare

Peraltro, l'espansione del debito pubblico tende ad associarsi a una compressione degli investimenti, non per l'effetto di spiazzamento sopra richiamato, ma per la maggiore convenienza, soprattutto da parte delle grandi imprese, a ottenere profitti via speculazione, secondo una modalità di riproduzione capitalistica basata sulla crescente finanziarizzazione, dunque senza l'intermediazione della produzione, attraverso scambi di moneta contro moneta: il marxiano D-D'. Si tratta di un fenomeno che è stato definito di "divenire rendita del profitto", ovvero di crescente destinazione dei profitti per attività speculative e, dunque, di non utilizzo dei profitti accumulati per investimenti produttivi (cfr. Milbank and Past, 2015).

3. Debito e dono

Con ogni evidenza, nella ricostruzione proposta, e in un'accezione materialistica, la categoria del dono – e quella connessa della gratuità - non sembra trovare spazio. E tuttavia, se le si riconfigura come *filantropia autointeressata*, la medesima categoria diventa utile ai fini di una più accurata analisi dei meccanismi di legittimazione del sistema, soprattutto nelle economie contemporanee e soprattutto considerando la delegittimazione delle *upper classes* derivante dall'esorbitante aumento delle diseguaglianze distributive. È ben noto, a riguardo, che l'1% della popolazione mondiale detiene circa il 90% delle risorse disponibili su scala globale ed è ben noto che lo stesso 1% della popolazione spende risorse per attività filantropiche. È qui in discussione la *vexata quaestio* se l'agire economico sia (anche) mosso da finalità pro-sociali, altruistiche. È opportuno chiarire che la teoria economica ha ben poco da dire a riguardo, dal momento che si tratta di una questione essenzialmente, se non esclusivamente, antropologica. Ma è anche opportuno chiarire che la base metodologica sulla quale regge la teoria dominante – ovvero la convinzione che gli attori economici sono perfettamente razionali, perfettamente informati e autointeressati, ha fondamenta estremamente fragili (cfr. Zamagni, 2017).

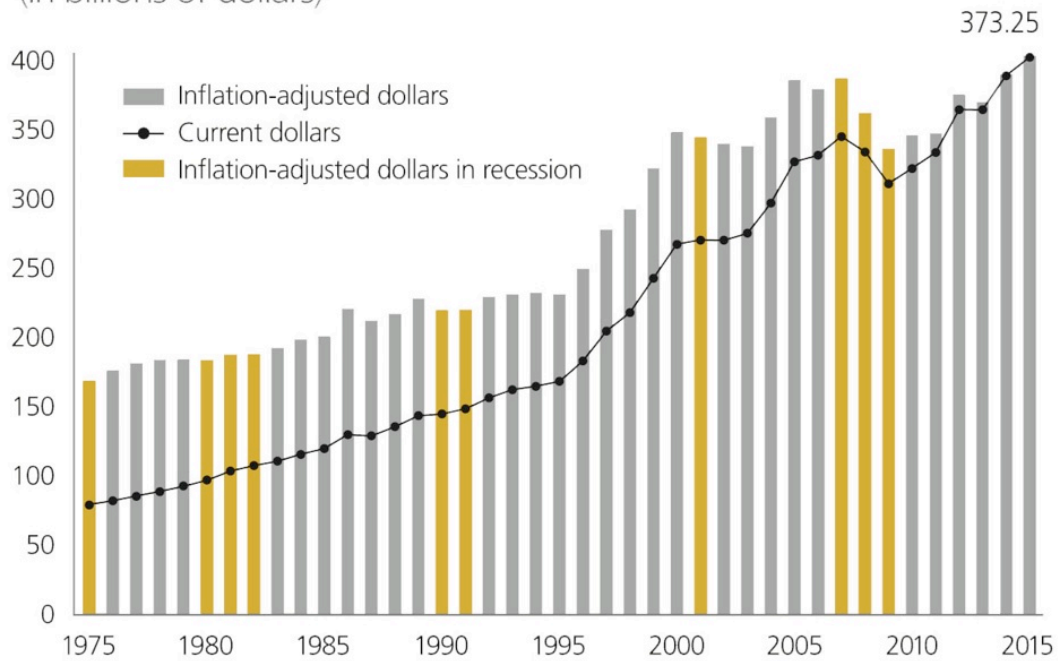
investimenti attingendo ai propri fondi interni. Inoltre, per Marx, escludendo l'eventualità che il debito possa essere monetizzato, il rimborso non può che avvenire mediante tassazione: Si osservi che l'aumento della spesa pubblica (e del debito pubblico) accresce i profitti *monetari*, in assenza di aumento del saggio di plusvalore. Se ciò non produce effetti inflazionistici (che potrebbero derivare dall'aumento del saggio di profitto), il salario reale resta costante. Data la relazione inversa saggio di profitto/saggio del salario, si può ritenere che la spesa pubblica aumenti quando il saggio del profitto è al di sotto del suo valore medio, ovvero, per converso, quando il salario è superiore al suo livello di sussistenza. Non essendo ammissibile, per Marx, che il salario sia *permanentemente* collocato al di sotto del livello di sussistenza, si può ricavare un criterio di sostenibilità del debito, in Marx, che consideri il salario come unico vincolo, ovvero l'indebitamento di uno Stato non può spingersi oltre la necessità di rimborsarlo tramite un livello di tassazione dei salari che li ponga permanentemente al di sotto del livello di sussistenza.

Tuttavia, da qui a considerare l'attività filantropica come esclusivamente mossa da motivazioni altruistiche il passo appare lungo. È debole, cioè, la posizione di chi sostiene che *in un'economia capitalistica di mercato* possa esservi spazio per attività solidaristiche, benevolenti, moralmente accettabili, che non siano confinate in trasferimenti monetari o in beni fra individui che si conoscono¹⁰. È convinzione di chi scrive che il sistema capitalistico sia tuttora governato dall'imperativo dell'accumulazione per l'accumulazione, sebbene, come mostrato *supra*, l'accumulazione si generi sempre più nella sfera finanziaria. Il punto rilevante è che l'accumulazione capitalistica, generando incrementi estremamente rilevanti delle diseguaglianze, necessita la propria legittimazione. Il canale tradizionale attraverso il quale la legittimazione (che può essere qui intesa nella sua accezione più ampia come assenza di conflitto e, dunque, accettazione delle basi *morali* sulle quali il sistema regge) riusciva a realizzarsi è stato il keynesismo e, in particolare, la forma che esso ha assunto con l'espansione del *welfare state*. In un assetto dominato dalla convinzione diffusa – recepita dalle norme formali vigenti (si pensi alla modifica dell'articolo 81 della Costituzione italiana che introduce nella Carta costituzionale il principio del pareggio di bilancio) – secondo la quale la spesa pubblica è solo fonte di sprechi e di inefficienze, appare ragionevole pensare che l'attività filantropica svolga una funzione di *sostituzione* della funzione di legittimazione tradizionalmente attribuita allo Stato. Così come appare ragionevole pensare che la pratica della filantropia sia spinta, per il singolo individuo, dall'obiettivo della *reputazione* (cfr. Forges Davanzati, 2006). Questa linea interpretativa appare peraltro coerente con l'insegnamento evangelico, per il quale solo chi non possiede, chi è povero, può veramente donare (v. Parolari, 2006). Ciò fondamentalmente per le seguenti ragioni.

1. L'attuale polarizzazione dei redditi e della ricchezza fa sì che il trasferimento gratuito di risorse possa essere compiuto – in modo quantitativamente significativo – solo da individui con redditi elevati, in quanto tali auto interessati;
 2. Particolarmente nel caso europeo (e non solo), il paradigma dominante – sancito dai Trattati internazionali – fa propria la convinzione che il benessere sociale si raggiunga (o aumenti) rendendo il processo economico sempre più *competitivo*. Ed è auto-evidente che la competizione è in radicale antitesi con il dono.
- Questa convinzione sembra essere in qualche modo confermata da flussi monetari che l'attività filantropica genera e del suo andamento nel tempo (v. fig.1).

¹⁰ Si fa qui riferimento al ben noto principio smithiano della *sympathy* e, in particolare, all'idea che essa si eserciti soprattutto in condizioni di *proximity* – ovvero che la ricerca dell'approvazione altrui sia fortemente condizionata da legami di prossimità fra chi dona e chi lo riceve. Può essere interessante osservare che un'ulteriore differenza fra debito di uno Stato e debito di un privato (se contratto con un conoscente) è che quest'ultimo – a differenza del primo, e sotto date condizioni appunto di prossimità – può essere annullato senza alcuna conseguenza di ordine economico e/o giuridico.

Total giving: 1975–2015 (in billions of dollars)



SOURCE: Giving USA Foundation | GIVING USA 2016

Figura 1: le spese per attività filantropiche negli USA – 1975-2015

La Figura 1 mostra un aumento considerevole e pressoché continuo (salvo una modesta riduzione fra il 2009 e il 2010) delle spese per attività filantropiche proprio nel periodo di massima crescita delle disuguaglianze distributive e di intensificazione dei processi di finanziarizzazione. La Figura 1 mostra anche che le spese per attività filantropiche, negli Stati Uniti, subiscono un'accelerazione nel corso degli anni novanta, proprio in coincidenza con l'accelerazione dei processi di *deregulation*, in particolare, dei mercati finanziari. Inoltre, su fonte *National Philanthropic Trust*, si registra anche un continuo aumento delle fondazioni che svolgono attività caritatevoli, nella maggior parte dei casi filiazioni di grandi imprese multinazionali.

Si può infine osservare che, soprattutto con riferimento agli Stati Uniti, la filantropia è anche *privatamente conveniente* in quanto attività soggetta a detrazioni fiscali. In altri termini, in una condizione di consolidamento fiscale (sebbene meno accentuata negli Stati Uniti rispetto all'Europa), lo Stato promuove l'iniziativa privata anche nell'ambito delle funzioni che lo Stato stesso ha tradizionalmente svolto e si ritiene debba svolgere: il contrasto alla povertà e alle diseguaglianze *in primis*.

Occorre evidenziare come – anche nel caso delle attività filantropiche – esistono rilevanti differenze fra varietà dei capitalismi: differenze che rinviano alla cultura, alla Storia, a differenti assetti istituzionali. È utile, a riguardo, segnalare il fatto che le donazioni in Italia sono ancora poco sviluppate rispetto agli Stati Uniti. Il divario è enorme: 12 miliardi in Italia, Chiesa inclusa, mentre negli Stati Uniti sono oltre 378 miliardi (Platero, 2016). Il problema però è principalmente culturale perché in Italia manca quel senso di restituzione delle opportunità ricevute tipico della società statunitense. Quindi si tratta di gap antropologico, intimamente legato al carattere degli individui e alle dinamiche di una società, che è difficilmente colmabile attraverso un sistema di deduzioni o detrazioni fiscali.

Il centro europeo della filantropia con sede a Bruxelles, la European Foundation Center (EFC), raggruppa oltre 200 organizzazioni di più di 40 paesi, Stati Uniti inclusi. L'Italia è presente nella EFC con 42 organizzazioni, la maggior parte di queste sono fondazioni bancarie (EFC, 2017). Tra le priorità annunciate da Massimo Lapucci durante la conferenza che lo ha recentemente nominato presidente dell'EFC vi è il rafforzamento dell'organizzazione per dare un contributo alle emergenze che il continente europeo si trova ad affrontare: crescita delle disuguaglianze, aumento della disoccupazione, difficoltà nell'accesso all'istruzione (Di Pillo, 2017).

Emerge, quindi, all'interno delle organizzazioni filantropiche la consapevolezza del proprio ruolo sociale e della *mission* per provare a mitigare le crescenti diseguaglianze. E nonostante le differenze storiche e antropologiche che vi sono tra i paesi europei e il Nord America, il principale riferimento in Europa rimangono sempre gli Stati Uniti perché rappresentano una realtà in cui la filantropia è più diffusa e consolidata. Queste differenze nella concezione dell'azione filantropica traggono origine nel tipo di religione maggiormente praticata nei paesi presi in considerazione e si affermano anche in considerazione delle "varietà di capitalismo" (Hall and Soskice, 2001).

È evidente che in un'epoca di alta concentrazione della ricchezza in mano di pochi individui, di forte finanziarizzazione dell'economia e del taglio continuo delle risorse pubbliche destinate al welfare (salute, istruzione, pensioni, ecc), il settore filantropico possa attrarre - attraverso interventi legislativi in suo favore, come la detrazione per le persone fisiche e le deduzioni per le società - maggiori donazioni (Vesentini, 2017). La filantropia prova, quindi, a colmare il vuoto in quei settori pubblici creato dalla riduzione dell'azione governativa.

Pertanto, le organizzazioni filantropiche, a prescindere da quale sia il loro raggio d'azione ed il loro patrimonio, finiscono con il fornire un servizio alla comunità effettuando delle vere e proprie scelte politiche. Queste scelte di natura privata hanno, però, forti ripercussioni pubbliche. Nelle società contemporanee, quindi, la filantropia, o meglio il filantropo, riveste un ruolo chiave perché, attraverso determinate scelte, può aumentare la propria reputazione e trovare una legittimazione sociale, soprattutto in un periodo di crisi economica. Infatti, se teniamo conto dell'attuale polarizzazione della ricchezza privata e della contestuale riduzione della tassazione e del welfare da parte dei governi, possiamo sostenere che la filantropia tenda, di fatto, a proteggere i grandi patrimoni e ad aumentare ulteriormente le diseguaglianze nella distribuzione del reddito.

Queste conclusioni non intendono avvalorare la convinzione diffusa secondo la quale l'agire economico è esclusivamente guidato da motivazioni auto-interessate. È utile, a riguardo, distinguere fra filantropia e beneficenza. Per filantropia si intendono quelle azioni animate da un particolare approccio alla vita e tese a migliorare le condizioni dei beneficiari sia su larga scala che sul lungo periodo. Spesso, però, la filantropia tende a esercitare un controllo anche sulla ricerca scientifica, pensiamo per esempio ai settori di intervento della Bill & Melinda Gates Foundation che vanno dalla salute (HIV, malaria, tubercolosi, ecc) allo sviluppo (agricoltura, acqua, nutrizione, ecc.). Per beneficenza, invece, si intendono tutte quelle azioni indirizzate a soddisfare un bisogno diretto ed immediato di una persona o di un gruppo (per esempio poveri, disoccupati, senzatetto, ecc.) e riguarda normalmente piccole comunità nelle quali sussistono legami di solidarietà, si pensi alle mense e ai dormitori notturni gestiti da organizzazioni come la Caritas. In questo senso, il dono – che sul piano strettamente economico si può associare alla beneficenza – riveste un ruolo marginale, in termini quantitativi, in un assetto capitalistico, e può esercitarsi laddove i] non sottragga quote di mercato al capitale privato e ii] l'operatore pubblico riduca i trasferimenti monetari o in servizi per contrastare la povertà.

4. Considerazioni conclusive

In questo saggio, si è mostrato come la crescita delle diseguaglianze, su scala globale, abbia contribuito all'accentuazione dei processi di finanziarizzazione, con particolare riferimento all'aumento del debito pubblico. Si è rilevato che le politiche di austerità finalizzate a ridurre l'indebitamento pubblico accrescono, a loro volta, le diseguaglianze, soprattutto attraverso la redistribuzione dell'onere fiscale a danno delle famiglie con più basso reddito. Queste stesse politiche, inoltre, generano esiti contraddittori rispetto al *trade-off* fra accumulazione e legittimazione, nella formulazione datane da James O'Connor e qui recepita. In particolare, si è mostrato

che quanto minore è la spesa pubblica, tanto maggiore è il tasso di disoccupazione, tanto maggiore è l'incidenza dei reati economici e tanto maggiori sono i costi di repressione del conflitto. Si può stabilire, in tal senso, che una modalità di riproduzione capitalistica basata sulla riduzione della spesa pubblica (e sull'aumento della tassazione) incorre nella fondamentale *contraddizione* di inibire misure di legittimazione del sistema da parte dell'operatore pubblico e, per conseguenza, di incentivare forme di legittimazione del sistema su basi individuali. L'aumento delle attività filantropiche in regime di crisi e di aumento della povertà appare in tal senso un indicatore efficace per dar conto di queste dinamiche.

Per concludere, riteniamo che l'austerità messa in atto a partire dalla crisi del 2008 abbia provocato una drastica riduzione della spesa pubblica ed anche un taglio ai trasferimenti e che il vuoto lasciato dal welfare rappresenti uno spazio a disposizione del privato pronto a colmarlo con il cosiddetto "capitalismo compassionevole". A nostro avviso, queste dinamiche - rafforzatesi durante la Grande Crisi - mettono in luce un passaggio storico da un welfare pubblico e basato sui servizi a uno privato basato su trasferimenti monetari basati sulla gratuità. L'azione filantropica, però, nasconde un paradosso, ovvero la creazione contemporanea sia dello strumento che del suo bisogno (Dadush, 2013) e questa rappresenta una contraddizione con un impatto notevole nelle complesse trasformazioni sociali ed economiche e che merita certamente un approfondimento di tipo antropologico.

Riferimenti bibliografici

Barro, R.J. (1974). *On the determination of the public debt*, "Journal of Political Economy", 87 (5): 940-971.

Bhaduri, A. and Marglin, S. (1990). *Unemployment and the real wage: The economic basis for contesting political ideologies*, "The Cambridge Journal of Economics", 14: 375-393.

Blank, R.B. and McGurn, W. (2004). *Is the market moral? A dialogue on religion, economics and justice*, Washington D.C.: Brookings Institution Press.

Bowles, S. and Jayadev A. (2005). *Guard labor*, "Journal of Development Economics": 328-348.

Bowles, S. and Jayadev, A. (2007). *Garrison America*, "Economists' voice", March: 1-7.

- Crouch, C. (2013). *Quanto capitalismo può sopportare la società*. Roma-Bari: Laterza.
- Dadush, U. (2013), *The Limits of Philanthropy*, Carnegie - Endowment For International Peace, 08 marzo
- Di Pillo, L. (2017), «Filantropia più forte a sostegno del welfare», *Il Sole 24 Ore*, 10 giugno
- Dutt, A.K. (2012). *Distributional dynamics in Post-Keynesian growth models*, “*Journal of PostKeynesian Economics*”, 34(3), Spring: 431-51
- European Foundation Centre (2016), *Perspectives - EFC review of 2016*, Belgium: Bruxelles
- Forges Davanzati, G. (2006). *Ethical codes and income distribution: A study of John Bates Clark and Thorstein Veblen*. London-New York, Routledge.
- Forges Davanzati, G. (2015a). *Nicolas Kaldor on endogenous money and increasing returns*, “*PostKeynesian Economics Study Group*”, working paper n.1505, March.
- Forges Davanzati, G. (2015b). *Credit supply, credit demand and unemployment in the mode of Augusto Graziani*, “*Review of Keynesian Economics*”, September, pp.264-278
- Graziani, A. (1989), *L'economia italiana dal '45 a oggi*. Bologna: Il Mulino.
- Hall, PA and Soskice, D. (2001), *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford University Press
- Harvey, D. (2013). *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hein, H. and Detzer, D. (2015). *Finance-dominated capitalism and income distribution: A Kaleckian perspective on the case of Germany*, “*Italian Economic Journal*”, 1 (2), July: 171-192.
- Hirschman, A.O. (1970). *Exit, voice, and loyalty*. Harvard University Press.
- Holleman, H., McCensey, R.W., Bellamy Foster, J., Jamil Joanna, R. (2009). *The penal State in an age of crisis*, “*Monthly Review*”, 61 (2), June.

Kaldor, N. (1957). *A model of economic growth*, “The Economic Journal”, vol.67, n.268, December: 591-624.

Korpi, W. (2006). *Power resources and employer-centered approaches in explanations of welfare states and varieties of capitalism*, “World Politics”, 58(2): 167–167.

Magdoff, H. and Sweezy, P. (1987). *Stagnation and the financial explosion*. New York: Monthly Review Press.

Marx, K. (1980 [1867]). *Il capitale*. Roma: Editori Riuniti.

Marx, K. (2006 [1869]). *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*. Roma: editori riuniti.

Maslow A. (1954). *Motivation and Personality*. Harper&Row.

Milbank, J. and Past, A. (2015). *The meta-crisis of secular capitalism*, “International review of Economics”, 62 (3), September: 197-212.

O’ Connor, J. (2002 [1976]). *The fiscal crisis of the State*. New Jersey: St. Martin’s Press.

Onaran, O and Galanis, G. (2013). *Income distribution and aggregate demand: A global Post-Keynesian model*, “PostKeynesian Economics Study Group”, working paper n.1304.

Pantaleoni, M. (1963 [1900]), *Erotemi di economia politica*. Padova: Cedam.

Parolari, E. (2006). *Debito buono e debito cattivo. La psicologia del dono*, “Tredimendioni”, n.3, pp.31-45.

Parguez, A. (2011). *Money creation, employment and economic stability: the monetary theory of unemployment and inflation*, in C. Gnos and L-P-Rochon, *Credit, money and macroeconomic policy. A Post-Keynesian approach*. Cheltenham: Elgar, pp.71-97.

Pasinetti, L.L. (1998). *The myth – or folly – of the 3% deficit/GDP Maastricht ‘parameter’*, “The Cambridge Journal of Economics”, 1, 22: 103-116.

Platero, M. (2016), *In cerca di una via italiana alla filantropia*, Il Sole 24 Ore, 10 dicembre

Rajan, R.G. (2010). *Fault lines: How hidden fractures still threaten the world economy*. Princeton: Princeton University Press.

Rand, A. (1964). *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*. New York: New American Library.

Reinhart, C.M. and Rogoff, K. (2010). *Growth in a time of debt*, “The American Economic Review – Papers and Proceedings”, May: 573-578.

Salti, N. (2011). *Income inequality and the composition of public debt*, paper presented at the Economic Research Forum 17th Annual Conference.

Streek, W. (2013). *The Politics of Public Debt*, Max-Planck-Institute, discussion paper 13/7.

Stiglitz, J.E. (2013). *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*, New York, New York Times Best Sellers.

Tsakalatos, E. and Laskos, C. (2013). *Crucible of resistance. Greece, the Eurozone and the World Economic Crisis*. Pluto Press.

Veblen, T.B. (1919). *The vested interests and the state of the industrial arts*. B.W. Heusch: New York.

Vesentini, I. (2017), *Le fondazioni filantropiche italiane guardano al modello anglosassone*, Il Sole 24 Ore, 22 maggio

Wood, A.W. (1995). *Exploitation*, “Social Philosophy and Policy”, 12 (2): 136-158.

Zamagni, S. (2017). *Welfare civile come sviluppo delle ‘capabilities’*, in L. Cucurachi (a cura di), *Il mercato giusto per umanizzare l'economia*. Istituto Superiore di Scienze Religiose: Lecce.

Zingales, L. (2012). *Manifesto capitalista*. Milano: Rizzoli.

Sitografia

<https://www.nptrust.org/philanthropic-resources/charitable-giving-statistics/>

Tomato Sauce for the Winter: Symmetrical Exchange, Familiar Entrainment and Social Initiation into Italian Domestic Life

Lia Giancristofaro

Abstract

In Italian domestic life, it is quite common to conserve tomatoes for the winter. This essay explores how this practice configures a generalized reciprocity and a type of ritual with familiar entrainment and social initiation. The home-made tomato jars are exchanged as gifts and are part of a generalized reciprocity between family and friends. This custom highlights many hidden meanings for food and its capacity to integrate the social interactions into a “solidarity context”. Following the interpretative methodology proposed by Antonio Gramsci, this folkloric practice can be viewed as a shift from a peasant society to an industrial society. This folkloric practice is extensive and submerged, and consolidates the meanings of the "Intangible Heritage" into an artificial society where the popular expressions of the cultural transitions are entrusted mostly to public folklore. So, a focus on this special food-lore implies a rethink of the official concept of "typical food": since by official and typical food, we mean a political use of tradition, the goal of which is the ethno-business. Conversely, in the unconscious meaning of the making and exchanging of the tomato jars, the economy is intimate and unofficial, in short it is "socially integrated".

Keywords: gift, tomato, family, food-lore, Intangible Heritage

1. Home-made tomato jars for the winter: the Italian pantry

This exchange is a form of social behaviour in which individuals create a relationship, through economic goods shared in time and space. This kind of symbolic exchange reveals the nature of society. This essay explores the use of conserving tomatoes for the winter as an expression of a popular ideology in rural villages which is related to the economies of the past.

Marshall Sahlins emphasized that non-market exchange is constrained by social relationships.

As an anthropologist, I am a native of the practice of conserving tomatoes in the summer for the winter. In central southern Italy and other transnational communities, “the tomato bottles” are produced by families during the summer, when it is hot, stored in the pantry as a resource and consumed during the winter, when the tomato cultivation is impossible unless through artificial and expensive means.

This custom is very common in Southern Italy and families do it not for cost reasons, but for different values. In fact, the malls sell a huge range of cheap tomato sauce. Since the beginning of my ethnography, this custom therefore marked a substantial distinction between the symbolic society (or community), which is a system organized through the pre-modern exchange, and the capitalistic society, which is structured through the production and exchange of goods in some utilitarian meaning, based on individualistic profit.

The tomatoes ripen in summertime. The summertime brings and defines the ritual of “making the tomato bottles”, which is a secular ritual in which the whole family is gathered together. In the Mediterranean area, the event usually happens during the holidays in August, when the tomato production is at its peak and people are free from work. The “tomato day” and the “tomato jars” are today a main cultural marker between communities. In previous generations, the ritualisation of the passing of the seasons was marked by the annual cycle of agricultural production, because back in the 1950s, the peasant families produced and saved food for their own subsistence. In just one generation, this economic structure was revolutionised, and as a sort of moral comfort, many families kept some old customs emotionally related to the time when “we were poor but happy”. After the 1960s and the economic boom, the living conditions changed but despite the convenience of the flavoured industrial product, many families continued to make their own tomato stock for the winter. So, this popular practice followed the human shift from farms to urban houses, from villages to towns. “Emotional bearers” of this tradition are spread all over the world and millions of people perpetuate the memory. Many of them have also carried on the practice. Today, “tomato day” takes place in farmyards and in narrow streets of villages, where the bond with memory and nature becomes stronger, but it also occurs in Rome, Turin, Milan. It lingers between the streets in towns, in the houses and basements of Mediterranean communities living in Toronto, Buenos Aires and Perth, following paths of creativity, exchange, reciprocity, initiation, cultural embodiment and the capacity to plan the future. The pantry model of the tomato includes these values:

- a) the sobriety and propensity “to save local resources” as an additional resource;
- b) the local and parental solidarity to carry out a generalized reciprocity;
- c) the duty to refill the pantry as a way to manage uncertain future prospects;
- d) the duty to work as a team to refill the pantry and to manage the present and future.

This hidden ideology works in parallel with the widespread penetration of industrial society and to the utilisation of the distribution of merchandise, because it does not oppose the technology and the division of labour; however, at the same time it unconsciously fights against consumerism, individualism and the standardisation of human cultures.

In fact, this “pantry” model is collective but not overt. For example, the families involved in the making of the tomato sauce usually purchase certain goods in

shopping malls and superstores, except for tomato sauce, olive oil, wine, sausages, soap, bread, pickles, firewood, garlic and onions. This is because these traditional and basic goods are acquired in different ways and become part of the extraordinary domain of gift and generalized reciprocity.

To document this “home-made food” in ways that resemble the modern industrial and technological ways, I investigated Italian transnational communities from 1993 to 2013. The search involved around 20 towns in Central and Southern Italy which in the twentieth century attracted peasants and farmers from little villages. I then extended my search to the Italian neighbourhoods in Toronto, Perth and Buenos Aires, interviewing Italian immigrants. I opted for conducting qualitative research and collected approximately 300 individual interviews in Southern Italy, Canada, Australia and Argentina. I participated in household daily life in the summertime, making the tomato sauce together.

Of course, the cultural aspects on which we are here to focus, are part of a traditional and local system of “body care” that is related to the final aim of nourishing family members. The art of producing food aims at creating a “generalised reciprocity” in the family. The people involved in this exchange do not expect an immediate return and do not specify the value of this return.

With respect to the “generalised reciprocity”, my focus was set on: a) the ritual shape of economic performance; b) the emotional value of the ritual; c) the techniques that relate to the division of the chores by gender, role and age. All these activities translate into a sort of domestic totem: the tomato jar for the winter, which is the symbol of domestic life.

The “tomato day” is particularly interesting because it involves:

- a) those who will be eating the tomato sauce, or other people very close to those who will be eating this long-conservation food;
- b) the recycled glass, because the containers are recycled each year;
- c) the short chain, because the whole product is locally sourced with tomatoes being procured from gardens or farmers.

In August, the relatives or neighbours gather on a predetermined day and prepare the area with care. They prepare several tons of ripe tomatoes, hundreds of clean bottles and the squeezer machine, the funnels and the machine to seal the bottles. They also prepare the big boiler to sterilize the airtight filled jars, in ways similar to those used by the food industry.

The sauce bottles and jars are boiled on a gas stove or a fire burning garden waste or industrial waste wood, and once the bottles have been boiled, the fire is used as a barbecue and as the centre of the evening’s social activity. The day after, this long-conservation food is stored in the pantry for the wintertime. Obviously, this is not a conscious and organised cultural movement of economic reduction. The step by step process is indeed a sort of industrial process and, when it is inspired by the happiness in reducing the economy, expresses itself in conscious and standardised

models such as car-pooling, slow food, time banking and buying groups (Latouche 2010). Conversely, the distribution and exchange of long-conservation tomato jars creates an unofficial ritual and a generalised reciprocity. These familiar assets are halfway between industry and agriculture, and their meanings were rejected in 1950s sociology as an expression of “amoral kinship comes first” (Banfield 1958). Italian industrialisation, in many Southern and Central areas, has long remained suspended halfway between industry and agriculture; between local and global; between family and national traditions. So, industrialisation has occurred at a slower pace, accompanied by an excessive national debt and unacceptable self-referentiality or corruption among the political elite. Therefore, especially during periods of recession, people can use a network of “cultural shock absorbers”, locally generated over decades of partial mistrust in the capitalistic economy.

2. Social symmetry emerging through the hidden and subversive art of the food-makers

According to economic anthropology, the social distance varies depending on the degree of reciprocity between the partners implementing the exchange of goods. Therefore, in an economic exchange the objective value of the assets is not crucial (Sahlins 1976). The institutional relationship (family, friendship, etc.) generates a generalized reciprocity: for example the gift, hospitality, family duties and also pantry duties before the winter, such as tomato conservation.

On tomato day, as well as in the attribution of the stock of jars of homemade sauce, we find both the generalized reciprocity and the balanced reciprocity, both in the ritual practice and also in the redistribution of goods, which is accorded to the needs of each family involved in the practice. Rarely, in this practice, we find the negative reciprocity, in which the property is symbolically sold to those who cannot produce it at home. Even in the negative reciprocity, the exchange of jars is a symmetrical expression, because the stock is accepted on trust, despite the lack of hygiene and health guarantees. After all, the home-made sauce cannot be officially sold at the market. The long conservation sauce in jars is therefore a commodity made through a symmetrical production and exchanged through a symmetrical circulation.

The ritual practice of making tomato jars for the winter has a cumulative advantage for everyone involved in the practice. The culture of “home-made food” represents a space of freedom in interpersonal and symbolic communication. In this space, food may be received, created or collected: and people still relate to it as a moral commitment and a responsibility to future generations. This Intangible Heritage is alive in the family production of homemade food and also in virtual socialization, because the bearers share the “idea of homemade food” by means of social networks. For example, on facebook, there are many pages developed by fans

and also by critics of this practice: for example, *those who adore it make the sauce in the summer with their grandparents and those who hate tomato day and would rather go to the beach*. Therefore this practice determines group and cultural stratifications. The main characteristic of the “fans” and promoters of the practice is that they tend to be middle class. The stake-holders have peasant origin or were educated with frugal ideology about the family pantry and are zealous in the management of the resources. The drivers of the practice are aged 60-80, most of them are retired. Women also cook and grow vegetables in kitchen gardens for family and friends, while men do maintenance to vehicles and technological tools. Men’s work also relates to the pantry activities set up by women. For example an old man in Pescara adapted a single-phase electric motor (from a broken laundry machine) to create a kneader and tomato-squeezer, to improve his wife’s performance in food and pantry. These creative and industrious crafts are performed by Italians who were educated during the “time of poverty” related to the Second World War (1940-1955), because this generation was brought up to be economically competitive, while respecting the fundamental values of family and local community.

1. *I make many things myself at home, such as cakes, soap, tomato sauce, jams, pickles, pasta, and bread. I sew clothes and style hair for the whole family and the neighbours. Not being lazy is our tradition: we make money by saving money* (Angela, 65, Pescara, Italy).

2. *Everything I keep here in my basement has a story: here you can see my father’s tools; he used to be a carpenter while we were living in the village. Here you can see my tools from when I was working in railway maintenance in Switzerland. Then there are things given to us by friends, things I found next to waste bins, over here there is an incomplete set of wrenches. People throw out objects which have little things wrong with them, I save them from oblivion and give them a new life* (Gianni, 72, Matera, Italy).

3. *Every year we make homemade sausages just as we used to a long time ago in our village in Italy, where we are from. We keep this rich and popular item in our pantry, in preparation for the moment when we will all eat and celebrate together. Our pantry is also our laundry room, but that doesn’t matter!* (Franco S., 65, Perth, Australia).

4. *We are an association of Italian citizens here in Argentina. Every year, we make tomato sauce twice: once separately for the needs of each small family, and once with the Italian Club for the needs of our big family, I mean the Association, where we spend our free time. “El día del tomate” is our main annual event: we buy 6 tons of tomatoes and we make sauce. We work all day long, we fill around 3000 bottles. At*

the end of the day, we dance and sing to celebrate a job well done! (Pasquale D., 66, Berazategui, Argentina).

The garage and basement laboratories are, at the same time, workshops and storerooms: electric motors and drums disassembled from washing machines, carboys, stacked boxes of empty bottles ready for new contents (homemade wine, olive oil, and tomato sauce), metal sheets, bolts, grinders, masonry and painting tools, and homemade salami hung up in to dry. The items are orderly and not chaotic: they are inventoried in the narrative memory, in what structuralism defines as a "savage mind" and what we can now also define as contemporary neo-romantic nostalgia for the limited use of material resources.

Culture is a synergy between body, mind and matter, according to an evolutionary process that proceeds by successive degrees of externalisation and increasingly places adaptive functions out of body (from the amygdala to automated production) and out of mind (from orality to writing and cybernetics). The production processes of both today and yesterday represent an alliance with the material (Leroi-Gourhan 1964). Therefore, this search focuses on production and exchange rather than on consumption. To "make goods at home" means to share in many ways: social creativity and culture flow through each day, even through YouTube and the Web 2.0, retaining the hidden and unofficial aspects of the practice. By making goods, the people engage with each other and create connections with each other: this is demonstrated by those who post triumphant photos and details about tomato day on social networks. Both online and offline, people want to make their mark on the world, to domesticate the present and to build a future.

During the twentieth century, culture was dominated by professional élite producers, who belittled the value of the home maker. Today, just when industrialization and global trade seem to remove any remaining creativity and turn everyone into passive consumers, a vast array of people are making, exchanging and sharing their own goods, ideas and other creative materials (Gauntlett 2011). Some people are rejecting the industrial way of purchasing and consuming, in order to "make" their own products by learning how to do so, yet this is not a conscious and official movement. The economic crisis, limited cashflow and mistrust toward large companies have increased social spaces in which to exchange and reciprocate. These informal spaces are open, happy, flexible and gentle, compared to industrial production and distribution, which is schematic and rationalized, thus the new type of relationship is built up by a creative and conspiratorial freedom.

Therefore, in many familial agendas, the duty to drag the young generation back into old practices is here. Tomato day, as each collective activity about food and pantry, is a remnant of old society, in which people become part of groups through initiation, and of peasant life in Southern Italy during the XIX century (Di Nola 2004). Therefore tomato day, in addition to institutionalized reciprocity, also contains

a further element of solidarity and egalitarian society: the ritual initiation and the aggregation of new family members.

Ritual initiation is a process marked by exchange and ritual that places people in an uninterrupted, ongoing process of exchange (Baudrillard 1976). Initiation is a second birth into a symbolic order that breaks the nexus of natural birth and creates a social life (Remotti 2003). The whole body and its activities can be used to perform such a symbolic exchange. But symbolic exchange, seduction, familiar entrainment and social initiation are the basic aspects of life which are lacking in individualistic and catalistic societies (Baudrillard 1976, Bauman 2003, Di Nola 2004). So, the popular custom of the summer duty of home-made tomato jars for the winter, is still present because it gives a central role to symbolic exchange, to familiar entrainment and to social initiation.

3. Why do you make at home what you can buy ready-made? The hidden religion in the food-lore

For the tomato-makers, the symbolic reasons are more important than the sensory reasons. These items are good to think about, thus they are good to eat (Harris 1985), and are also good to make, hence they become a popular tradition. In addition to that, through the preparation of a large stock of tomato, this popular tradition encourages the consumption of vegetables. Tomato sauce is healthy and it helps to prevent many fatal or debilitating diseases, so the tomato culture operates as a sort of free and public welfare system. The use of tomato sauce has spread all over the world: millions of people now eat food with tomato sauce produced by large-scale agriculture, manufactured by large-scale industry, and distributed by large-scale traders. However, the people I interviewed stated that they get “no pleasure in eating the industrial tomato sauce”, and they settle for it “only when the homemade sauce is not available”. On Sunday lunch, when the family comes together, the “homemade sauce” is appraised and considered “superior to the industrial sauce”, which is considered “low quality” for many emotional reasons. The “homemade sauce” is better “because we made it and we personally checked the tomatoes one by one”, “because it represents a local and domestic product”, “because it does not produce waste packaging”, “because it reminds us of our childhood, summertime, the village, our grandparents and good memories”.

In fact, the domestic production of tomato sauce reduces packaging and has environmental and economic benefits. So, the food-lore of “homemade tomato sauce” saves “energy” twice: it saves energy from an ecologic point of view, but it also saves energy from an emotional point of view, because this social activity strengthens relationships starting from the experience of “making things together”.

5. *My community never experienced a summer without making tomato bottles. I have beautiful memories of my childhood, when my grandparents were leading the “tomato day”. As in the past, “tomato day” is still the most important day in our summer, we love making tomato sauce with our children and we keep up this healthy and exciting tradition* (Stefano, 46, L’Aquila, Italia).

6. *In our neighbourhood, we all have Southern backgrounds and every year we make tomato sauce together using recycled bottles. We buy tomatoes, at least 3-4 quintals. When the farmer delivers the tomatoes, we prepare the workspace outside, we do the work and we clean up afterwards. Nobody has ever complained or called the police about that. We fill 800 bottles. To squeeze all this tomato, my husband created an electric squeezer with a giant funnel and a two-stroke engine, and a compressed air machine to seal the filled bottles* (Patrizia, 45, Milano).

7. *I am American but spend my holidays with my grandparents in Vaughan, Ontario, Canada; they have an Italian background, they were born in a little village near Salerno, in Italy. I make pummarola with them every summer. It is fun. I like the “pummarola day”! Grandma gives me pummarola jars to take home* (David, 21, Miami, USA).

The small-scale society (or folk society) has occupied a privileged place in cultural anthropology. The village square is the prototype of the cultural meeting in ethnography and is still the place of the bombastic celebrations of public folklore. By “public folklore” today, the anthropologists mean the traditions played out beyond their original context (Padiglione 1978, Baron Spitzer 1992). A sample of public folklore are the festivals, held as “tradition” to demonstrate the affection of the communities towards their imaginary past, and often manipulated by the local hegemonies to maintain a social and political control. Conversely, in the hidden world of houses and basements, the communities are balanced and reassuring. Here, the ethical-religious meanings are very different from the contemporary ideas of the “official traditions”, which are aimed at emphasising local identity. The eclectic rhythms of industrial culture and the political use of official traditions have buried this human dimension, which has officially disappeared, but is still alive as a re-invention and re-evaluation of the memory. Public folklore now dominates the landscape of heritage and with “authenticity” as the easier place in which to identify heritage, the ethnocentric and parochial perspectives are still capable of evoking some easy morality. So, today the tradition often expresses a violent claim of rights, which is politically managed and opportunistically considered as “atavistic” (Giddens 1998: 53-68). It is not easy to overcome these problems and to shift the idea of heritage away from the self-referential position, in which the heritage is identified by an element of public folklore that seems to emphasize the dangerous dimension of subjectivism. Even in the definition given by the European Landscape Convention

(2000), there are many abstract and generic references to the cultural aspects, perceived as individual and “natural”. This carries many risks, such as aesthetic drifts, or concealment of the complex networks that activate choices, responsibility and representations. The Intangible Heritage today should not be only the “official range” of traditions and monuments, but also a deep and reflective activity, with a far-reaching influence. It is an essential part of the culture in which people live and which people will leave to future people. What can we, or should we, forget? What memories can we enjoy, regret or learn from? This advice was launched by the 2003 UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, which employs a historical, sociological and anthropological methodology, in order to help keep the popular memories far from the ethnocentric and non-sustainable trend (Convention for the Intangible Cultural Heritage, UNESCO, Paris 2003, art. 1-2-3, 14, 15).

In public folklore, because of the powerful political interests involved, the official stake-holders often tend to get caught up in the political claim of their cultural uniqueness. That is the reason why, in the current cultural complexity, there is a need to return to the matter of the material culture and to perform an anthropology of Intangible Heritage. This return to the hidden dimension of material culture could be helpful especially in Italy, where the local and hegemonic policies consider Intangible Heritage – and thus also the food heritage and Mediterranean Diet - as a sort of static and untouchable guarantee of authenticity. Material culture, instead, involves a strong theoretical literature on themes of relationship, exchange, gift and reciprocity (Wilk 1996).

In the cultural domain of food, unknown spaces, unfamiliar surroundings and different cultures represent a cultural danger that modern man shares with primitive man (Douglas 1966). Even the political uses of this cultural danger are constant, and produce the official policy of traditional food as a sort of “magic resource”: this practice provides a reassurance, because it capitalises on the past use in a mythical and ritual way (De Martino 1959). Traditional food facilitates a political use of tradition and ethno-business (Comaroff 2009). Conversely, in the unofficial and unconscious world of the pantry-makers, the business aspect is absent because the sale is prohibited by national bureaucracy. The folklore of tomato sauce can still provide solidarity and reciprocity. This religious and supportive dimension of foodlore develops until it is a hidden and unconscious policy, since when it becomes an open policy, it degenerates into a static and standardized dimension, becoming a hegemonic construction of the *typicity*.

The material domain of “tomato day” is a type of resistance against a sense of loss as if it were an unconscious effort to oppose the material and differentiated person with the modern enchantment of the abstract person (Baudrillard 1976). The current order of things does not guarantee a reassuring concept of life, and indeed reduces people to anguish (De Martino 1959, Di Nola 2004). Therefore, this level of

submerged heritage continues to reproduce and distribute its styles, along new and unimaginable roads of social communication, as it challenges, daily, public powers, expressing what seems to be a “strange truth”. In this context, information and new technologies develop through internet communication, giving life to new landscapes, emphasising the dynamic and interactive character of folklore (Frauenfelder 2010, Gauntlett 2011). The cultural homelands today include the transnational contexts, fed by the local contexts to which the heritage refers. Everyday folklore can still tame the industrial and global world, which otherwise seems unthinkable and unmanageable. As numerous authors have said, globalisation cannot be stopped, but this does not imply that there is a standardisation of worlds and cultures (Sahlins 1976, Hannerz 1992, Appadurai 1996). Folklore, wrongly considered to be abstract, reactionary, static and decontextualized, is instead a phenomenon which is exuberant, local, progressive, reactive, sustainable.

4. To save goods for the future: a metaphor for cultural capitalization

Local creativity and all the ways to produce and attach meaning to popular life is today the scientific subject of folklore as an ethnographic study. However, the notion of folklore still carries contradictory meanings. In Italy, an official interest in folklore for propaganda purposes is associated with the fascist regime and also with identity, which sees folklore as a sort of static and decontextualised memory. This is particularly evident when it comes to food and to the official policy of the “typicity”. If we are intellectually honest, we can understand the dynamics of folklore in a broad and correct way, having no difficulty in exploring the contemporary routine and ethical behaviours.

Traditional and popular culture establish a fruitful relationship with the technological and global world. Therefore, the folklore does not disappear as a consequence of technological and economic dynamics, because it constantly rebuilds around the cultural process of modernization. So maybe, the modernity only involves the expansion of horizons to existential, spatial, temporal and social levels. The classic model of folklore is now unreliable, because it fences the folklore within the village dimension, within the oral transmission and within the low social status of the agents. Since the boundaries are dissolved through modernisation, three new factors are useful to detect “what is folklore today”: firstly, the cultural creativity that moulds and shapes local worlds starting from the increased availability of resources; secondly, the mechanisms of proximity and domestication; thirdly, the social symmetry. Therefore, the practice of tomato day and the popular custom of the pantry are very effective examples of contemporary folklore as the resistance of human and symmetric relationships within an industrial and individualistic society.

Inside the global world, people still live in local worlds, called cultural homelands (De Martino 1978), and this can be interpreted in many ways. I personally disagree with the despondency theory that focuses on the universalistic dynamics of a mercantile system that made the cultural contexts increasingly similar and undifferentiated in the world (Lévi-Strauss 1955, Wolf 1982). The autonomy of culture and the crucial role of differences is still resilient, as emphasised by the submerged function of the cultural homelands (Sahlins 1976).

The ethnological literature places the popular actions, beliefs and items in the “folklore enclosure” according to their informality, localism and non-standardization. Instead, the popular actions, beliefs and items seemed part of the mass culture when they were official, intensive and standardized. A further characteristic of folklore actions and items is that they have such an “old style”: the bearers say that they have been practising since time immemorial and as such that it is atavistic; they keep the heritage alive by passing it on from one generation to the next, for rhetorical reasons.

The folklore also displays a “creative model of simplicity”: the folklore items, such as traditional recipes, are oral, anonymous and variable. This means that the actions/items are handed down by proximity, i.e. we do not know who the author is, nor do we know who changes and updates the recipe. Therefore, folklore can be considered as a collective process and is a major competitor to industry. Despite being popular, folklore is not “mass production” because of its localism and lack of industry standards, and is elusive and subversive to the official industrial production. As does the tomato sauce, the folklore exists in garages and basements rather than on the upper floors of buildings. In this hidden world, I received a confidential welcome, discovering that folklore is alive and well in the towns, behind the walls of neighbourhoods with their monotonous routes and solitary benches. Open doors reveal unexpected worlds of laborious creativity, accompanied by rich socialization rituals, such as coffee breaks with *limoncello* and homemade pastries. This reproduction of folklore, while transferring peasant habits into cities and beyond their original context, is innovative, hidden and private.

Far from being “public folklore”, far from being big agrarian festivals without farmers, far from being the purist expressions seeking identity, this is a private and informal folklore in everyday life. Through the private folklore, people assert their loyalty to the material resources more than to the ideologies. In this hidden world, the general frames of public culture are marginal. Indeed, the state, welfare, public education, the food market, public folklore, the movements and the global information flows are delivered to people without needing to focus on the processes of their production and distribution (Hannerz 1992). Therefore, these forces do not mobilise people, and people become aware of them only when they collapse or betray high expectations (Miller 2008: 181-183).

As tomatoes in the Mediterranean area ripen in the summer, folklore invented a popular and ritual cooperation for the tomato sieving and conservation, which

enables a deferring of its consumption. Before the second industrial revolution - which in the Italian suburbs came after the Second World War - this technique allowed the farmers to add value to their work. In the XIX century, the tomato sauce was boiled, salted, dried and stored in jars as *concentrate*. The tomato concentrate helped to set up the Mediterranean diet which, although simple, is rich in nutrients.

Because of its simplicity, since the nineteenth century, tomatoes have been used as a main ingredient, becoming a symbol of Italian and Mediterranean culture (Gentilcore 2010). This popular style of preserving tomatoes, was changed during the XX century because of the popularisation of the chemical processes of pasteurization and sterilization, made possible by the greater quantity of disposable glass containers. The popular use, in short, has found a solution for the excess of scrap produced by industrial civilisation: instead of throwing away the waste from the industrial production of beer and juice, the popular practice preserves the empty bottles and jars and makes the empty bottles and jars a resource, through the practice of the sterilization of glass bottles. This defined a new good and popular totem: a stock of bottles of long-life homemade tomato sauce, simply referred to as “the tomato in a bottle” as a processed resource. People who belong to this cultural circuit use this metonymy to indicate, in addition to the food content, a particular style of Mediterranean life that enriches food manufacturing with positive emotions, proving that processing resources is a way to improve the overall quality of food and social relations.

Modern technology, such as the electric sieve, used in this popular and traditional manufacturing, demonstrates that folklore is already equipped with the capacity to deal with and overcome the problems of daily life. In the past decades, many scholars of folklore have underestimated or denied this power. Now it is evident: the power of folklore conceptually raises its culture to a level that seems stronger and more autonomous in comparison to the state of fragility that would characterise a subordinate culture. The decrease of the official economy does not mean a reduction in levels of autonomy. Hence, this folkloric search involves not only economic behaviours, but also in a critical way the public assessments of what is “heritage” that are often established, misunderstanding the ideas of the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, UNESCO 2003 (Palumbo 2006). In Italy, this domestic application of anthropological skills is focused on the social sustainability and on the reflexive processes of inventorying the Intangible Cultural Heritage, mostly achieved through the ethnography of public folklore. In this globalised world, many normative actions around Intangible Heritage (UNESCO Convention 2003; EU Convention of Faro; several specific national and regional laws) produce this wide dimension of a return to one’s origins. In this engagement with “heritage communities” and the “heritage safeguard”, the Italian anthropology still operates - as Gramsci wrote - with people who struggle against power and governance, now identified as those who struggle with any kind of official lifestyle.

Of course, in Italy there is a public folklore that expresses identity and focuses on the past: this kind of folklore is unfortunately enhanced by the institutions and needs an inclusive ethnography to defuse its racial drifts. Beside this, intertwined with it, there is also a folklore that faces the future. This means to search for heritage that faces the future, more than heritage that borders identity.

5. An ethical choice: heritage that faces the future or heritage that borders identity?

A “bricoleur”, or a maker, is not simply someone who owns the instructions to manage an industrial product that aims at the optimisation of daily life under the global model. A “true bricoleur”, a true maker, is not someone who puts together a piece of “packed furniture”, or someone who buys a spare part to repair tools with a modern engineering spirit. A “bricoleur”, or a maker, is someone who continuously processes the locally available materials and uses new ways to “combine things” in a creative way. He embodies the ecological spirit of a sustainable economy in contrast to the constant supply of replacements emanating from the world machine that is both industrial and global. He does not buy things, but chooses to barter, swap, reuse and recycle. His cultural processes are sort of retrospective: he gathers a set of tools and materials, he makes an inventory, and lastly, and most importantly, he intertwines a type of dialogue with things, in choosing possible answers to his momentary problem, to face the future (Lévi-Strauss 1962). The Italian culture is marked by the tradition of domestic chores. Here, the traditional, creative and adaptive connection between hands and brain was hegemonically identified by Humanism and Renaissance and after the Second World War was still reproduced by people who followed their work with a spirit of self-denial, in the productive areas of Northern Italy as well as abroad. The popular scepticism towards industry and the irreversible crisis of 2008 mark the private change of this attitude. Today more than ever, people experiment with under-employment and hidden work, trying to carve out a space of employment conceived of as a welfare parachute. Maybe this cultural skill should have been converted into a new economic system at the beginning of the new millennium, when the crisis in the industrial neo-liberal model first appeared. Unfortunately, institutional policies blindly continued to follow the path of the official economy and of infinite growth, implementing a “soft totalitarianism” based on the psychological dependency of local citizens by the global market (Latouche 2010).

Daily life is still one of the main cultural dimensions that triggers social competition and political choice (Hannerz 1992). In the private dimension, some people criticize the “institutional imperative” to purchase the “specialised product”. Some people try to overcome the hypnotic enchantment and the redundancy of information through a self-reliant production, through redressing and reviewing,

through recycling, gift, exchange, barter and creativity. This solution helps also to overcome the flattening of space and time, and let people consider the background and to plan the future. The bricoleurs, or the makers, are mindful of the “scarcity background” and they have opted for a renewal of it as “the most up-to-date solution”, without any illusion that the official claim about “infinite growth” may be true. In Italy, during the 1950s, the population had daily limits and so they learned to preserve goods. The megalomania of the neoliberal model, which gave to western popular masses the illusion that they can feast every day, generated private debt and the current inability to grow according to the classic economic model. Self-restraint was officially removed by the neoliberal model, but it still exists as a social choice and a cultural opportunity. Furthermore, the self-restraining spirit of the makers is strengthened by the mythical-ritual mechanism, which is a manipulation and domestication of materials, time and space, because repetition, through gestures and narratives, allows the historical elimination of negativity (De Martino 1959). Self-reliant production is practiced as a “capital gain”, as the achieving of well-being, or the earning of social prestige and the satisfaction of being popular makers. For the interviewed families, the self-reliant production is also a “behaviour of honour”, and certainly has a role to play as an input of values within social reciprocity. Apparently, the makers lose their free time, but earn in terms of honour and social existence (Pitt-Rivers 1977).

8. *Here, whoever “makes things” is frowned on. The women are generous and they are the leaders, they run a true social power. Between neighbours, they compete to see who is better at making tomato sauce, traditional cakes, huge meals for the neighbourhood feasts* (Luigi, 47, Pescara).

9. *The girls are now half-hearted and always unhappy despite their young age, they have no honour! On the other hand, their grandmothers are very busy and they invite people over to have lunch together. They organise common chores, work a lot and are always happy! Thanks to these industrious ladies, families have got ahead and we still keep this positive attitude here in Canada* (Tony, 68, Vaughan, Canada).

Today, the bricolage plays an important role in bringing order into the human life. This order is created not only by assigning meanings but also by encouraging agency and exchange in a familiar landscape. Semiotics and exchange are present in all cultural actions, and overlap each other. The paradigm of self-production comes from the pre-modern experience that has configured the autarkic production. Experiences, beliefs and language are all mutually interrelated, so we may assume that this dimension of belief could be a sort of religious experience. So, the bricolage and the exchange of these kinds of goods are a sort of sacred experience: what other reason could there be for taking on the stress of producing a food that can be bought

at low prices? The bricolage enables not (only) a monetary saving, but allows the person to focus on his/her own surroundings, on his/her human desire to domesticate and share the world. These niches of traditional economic culture are exactly what the word economy historically means: the rules of the house, because οἶκος (oikos) means house or goods, and νόμος (nomos) means its rules.

This kind of symmetry is a system in which the goods have a different value and in which the main feature is trust, that is the origin of each social and cultural bond (Godelier 1996). To my point of view, this kind of symmetry can be interpreted as a human strategy to alleviate both existential and economic anxiety (De Martino 1959, 1978). I personally consider this hidden intangible heritage as a main cultural heritage. The industrial economy rejects the economic model of makers as an irrational, anti-institutional, inefficient, and dispersive practice, because it is not based on mathematical calculation. However, this Intangible Heritage is more logical and sustainable than the industrial economy, because it is aimed at social inclusion, voluntary restraint and environmental protection. This kind of not-public folklore today regenerates itself as a contemporary and sustainable popular philosophy. It is, more than ever, a cultural production which should be held in high esteem and studied, to understand the main role that unofficial cultures have in complex societies, as important as Gramsci stated in 1929 (Gramsci 1966).

Today, the meanings of "ethnicity" support a kind of mystification that misrepresent the social dimension of contemporary life and avoid any possible mediation and solution. Therefore, more than confine "ethnicity" into nostalgia through "typical food" and "public folklore", it would be useful to look for a common denominator between cultures, and find this common denominator in making and exchanging food in a symmetrical way. In this way, science can mediate between local cultures and reflect on the rapport between universalism and particularism: a cultural translation that seems to be the mission and the future of cultural science applied to food and its symmetrical exchange.

References

- Appadurai A. (1996), *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Banfield E.C. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe.
- Baron R., Spitzer N., eds. (1992), *Public Folklore*, Mississippi University Press, Jackson.

- Baudrillard J. (1974), *La société de consommation*, Gallimard, Paris.
Baudrillard J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris.
Baudrillard J. (1980) *Simulacres et simulations*, Galilée, Paris.
- Bauman, Z. (2003), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Comaroff J., Comaroff J. (2009), *Ethnicity, Inc.*, University of Chicago Press, Chicago.
- De Martino E. (1959) *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
De Martino E. (1978), *La fine del mondo* (ed. Clara Gallini), Einaudi, Torino.
- Di Nola, A. M. (2004), *Mutazione culturale negli ultimi cinquant'anni. Il Meridione italiano*, Edizioni Rivista Abruzzese, Lanciano.
- Douglas M. (1966), *Purity and Danger*, Praeger, New York.
- Frauenfelder M. (2010), *Made by Hand: Searching for Meaning in a Throwaway World*, Tantor Audio, Old Saybrook.
- Gauntlett D. (2011), *Making is connecting, The social meaning of creativity from DIY and knitting to YouTube and Web 2.0*, Polity Press, Cambridge.
- Gentilcore D. (2010), *La purpurea meraviglia: Storia del pomodoro in Italia*, Garzanti, Milano.
- Giddens A. (1998), *Runaway World*, Profile Books, London.
- Godelier M. (1996), *L'enigme du don*, Fayard, Paris.
- Gramsci A. (1966), *Osservazioni sul folclore in Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.
- Hannerz U. (1992), *Cultural Complexity*, Columbia University Press, New York.
- Harris M. (1985), *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Simon&Schuster, New York.
- Latouche, S. (2010) *Sortir de la société de consommation*, Le liens qui libèrent, Paris.

- Lévi-Strauss C. (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. (1962), *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- Miller D. (2008), *The Comfort of Things*, Polity Press, Cambridge.
- Padiglione V. (1978), *Gli antropologi di fronte alla festa*, "La Critica Sociologica", 48, 186-192.
- Palumbo, B. (2006), *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- Pitt-Rivers, J. A. (1977), *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, New York.
- Remotti, F. (2003), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Sahlins M. (1976), *Culture and practical reasons*, University Press, Chicago.
- Wilk R. R. (1996), *Economies and Cultures*, Westview Press, Boulder.
- Wolf E. (1982), *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.

La “finanziarizzazione del quotidiano”: per un’analisi situata del debito dopo la crisi

Zaira Tiziana Lofranco

“The financialization of every day life”: for a situated analysis of debt after the crisis

Abstract

The economic crisis has revealed the deep interconnection between the economy and society, as well as the role of debt as an overwhelming force in people’s life. In the aftermath of the crisis anthropologists had tended to depict debt as the essence of past and present human relations. This article suggests that the role of debt in the contemporary post-crisis context, should be rather considered in relation to the so called “financialization of every day life” as a marking feature of the neoliberal economy. It will illustrate the main topics developed by the interdisciplinary approach to the financialization and “democratization of debt” and explore the empirical contribution of anthropology to this corpus of theoretical studies.

Keywords: debt, financialization, neoliberalism, subjectivity, households

Introduzione

Nel dicembre 2008 gli antropologi Keith Hart e Ignacio Ortiz dichiaravano che la crisi finanziaria, che dagli Stati Uniti si stava espandendo a macchia d’olio al Vecchio Continente, avrebbe posto fine all’egemonia intellettuale degli economisti e aperto la strada al sapere antropologico impegnato nella comprensione dell’umanità nella sua totalità (Hart, Ortiz 2008, p.1).

Il collasso bancario seguito al boom dei mutui *subprime* negli USA, la bolla immobiliare spagnola, la crisi dell’eurozona e l’austerità greca andavano certamente considerati come conseguenze di un effetto domino che ha origine dalla finanziarizzazione dell’economia, indicata come scelta obbligata dal neoliberalismo degli anni ‘80. Tuttavia, il problema principale risiedeva nell’egemonica ed arbitraria divisione del mondo della finanza dall’economia reale. La crisi, intesa quindi come cortocircuitazione di questa scissione, avrebbe portato a valorizzare la prospettiva antropologica sull’economia e pertanto a considerare il denaro quale parte integrante della società e non separato da essa (Ibidem).

In prima battuta, questo auspicio alla reintegrazione dell'economia reale in quella finanziaria ha avuto l'effetto di catalizzare l'interesse dell'antropologia internazionale sul tema del debito. Quest'ultimo, infatti, si presentava come espressione più eclatante della scissione tra i due ambiti, percepita come forza totalizzante, fagocitante la vita e le relazioni di Stati e individui ridotti alla bancarotta. Occorre tuttavia osservare che, nell'opportuno intento di rendere intelligibile la crisi, valorizzando l'approccio antropologico all'economia, i primi studi post-crisi prodotti sul debito abbiano privilegiato, per dirla con Polanyi, l'aspetto dell'*embeddedness* dell'economia nella società (Polanyi 2001[1944]) e tralasciato, o trattato solo a margine, le peculiarità delle interrelazioni tra l'economia finanziaria e l'economia reale ai tempi del neoliberismo.

L'operazione intellettuale prevalente in letteratura, è stata il ricorso al patrimonio di conoscenze prodotto dall'antropologia economica per un'analisi retrospettiva dei rapporti tra economia e società alla luce del nuovo scenario prodotto dalla crisi, di cui il debito è stato eletto a emblema.

In questa prospettiva si situano le analisi storiche diacroniche sul debito come quella ormai iconica di David Graeber (2011), e più in generale gli studi che hanno fatto del debito un "fatto sociale totale". Non è un caso, infatti, che in questa particolare fase, molteplici studi sul debito abbiano individuato come proprio fondamento teorico il saggio sul dono di Marcel Mauss (2002[1950]) in cui, concetti come quello dell'obbligo della restituzione, sembravano centrali nella comprensione delle transazioni tra il creditore e il debitore (Peebels 2010). Meno citato, ma sicuramente influente su questa prospettiva, è l'approccio di Edmund Leach che riconobbe nel debito l'essenza delle relazioni umane e pertanto l'oggetto privilegiato della stessa antropologia sociale (Leach 1982). Il suo punto di vista risuona immutato nelle parole dell'antropologa Holly High, organizzatrice della conferenza tenutasi a Cambridge nel 2011, dall'eloquente titolo "*Debt: interdisciplinary considerations of an enduring human passion*". In quell'occasione High ha dichiarato: "Debt is the grease and oil of economy, societies and histories. The challenge to understand debt is the challenge to understand how humans construct their world"¹.

Il contributo di questo quadro interpretativo alla comprensione della crisi finanziaria sta sicuramente nell'invito al superamento di delimitazioni di settori di competenza tra antropologia e economia che vedono la morale come ambito di studio della prima e "il materiale" come prerogativa della seconda (Peebels 2010).

Simultaneamente, però, si sono resi evidenti i limiti di un approccio "olistico" e basato su un generico concetto di scambio per comprendere gli aspetti distintivi del debito nel contesto contemporaneo. Gregory, per esempio, ha messo in risalto l'emergere di una critica al paradigma maussiano sul debito motivata dalla sua inadeguatezza nel comprendere oggi le stesse società Maori su cui il suo studio sul

¹ <http://www.cam.ac.uk/research/news/no-such-thing-as-a-free-lunch>

dono si incentra, società ormai urbanizzate e dotate di un'economia monetarizzata sulle cui dinamiche ha influito il dominio coloniale (Gregory 2012, p.391). Alcuni studiosi del debito hanno criticato l'assolutizzazione dello schema dello scambio (di doni) per descrivere le transazioni economiche che, invece, prendono modalità variegate nel processo di redistribuzione di beni e servizi (Sneath 2012, p. 459). Altri studiosi hanno evidenziato come queste transazioni possano incentrarsi su rapporti di dominazione che strutturano l'obbligo di restituzione non come un altruistico "contro-dono" ma come "debito", espressione di antagonismo nelle relazioni sociali (Hours and Ould Ahmed 2015, p.2.). Queste posizioni avvalorano la tesi di David Sneath, convinto che il debito sia prodotto da un particolare insieme di formazioni istituzionali all'interno di una politica economica specifica e che non possa essere inteso come la sostanza delle relazioni sociali, nemmeno di quelle che producono trasferimenti di beni materiali (Sneath 2012).²

Abbracciando questo ultimo approccio contestualizzante, il presente articolo intende mettere in luce come la crisi iniziata nel 2007-2009 abbia reso palese non tanto l'esistenza del debito quale fondamento delle relazioni umane, ma la trasformazione del debito in un aspetto costitutivo della "finanziarizzazione del quotidiano" (Martin 2002). Quest'ultima è al centro di uno degli specifici approcci sviluppati dagli studiosi per "dare un senso" all'economia neoliberale e al complesso processo della finanziarizzazione ovvero all'insieme di processi, economici, politici, sociali, tecnologici, culturali attraverso i quali la finanza si è estesa ben al di là del mercato (Van der Zwan 2014).³

Proverò ora a illustrare gli aspetti fondamentali di questo approccio nato ancor prima della crisi in un contesto interdisciplinare che ha prodotto un fruttuoso dialogo tra la sociologia, la storia economica, l'economia culturale. In particolare passerò in rassegna i temi del nuovo contratto sociale tra politica e cittadini-consumatori, del "disciplinamento" di una nuova soggettività e del coinvolgimento delle famiglie nell'economia finanziaria. Successivamente prenderò in esame la rielaborazione di questi temi da parte dell'antropologia sociale che, dopo la crisi economica, ha preso parte al dibattito sulla finanziarizzazione del quotidiano offrendo un punto di vista alternativo perché empiricamente fondato e situato in contesti storico-geografici diversi dal contesto anglosassone, centro di irradiazione della finanza globalizzata.

² La necessità di contestualizzazione del debito nelle strutture dell'economia neoliberista contemporanea ha generato valutazioni contrastanti sul valore euristico dell'opera di David Graeber. Quest'ultima, salutata come prototipo del "nuovo olismo antropologico", per la sua capacità di mettere in luce le dinamiche strutturali e di lungo periodo dell'economia (Kalb 2015), sembra non essere di molto aiuto per chi, come Deborah James, ha analizzato il debito in contesti contemporanei specifici (James 2015). D'altronde è Graeber stesso nel suo libro a definire il debito nella congiuntura neoliberista come "Qualcosa ancora da definire" (Graeber 2012).

³ Van de Zwan individua complessivamente tre chiavi di lettura allo studio della finanziarizzazione: l'emergere di un nuovo regime di accumulazione, l'ascesa di valori orientati al profitto degli azionisti e la finanziarizzazione del quotidiano.

Infine, passando in rassegna i punti cardine di un dibattito sviluppatosi per lo più al di fuori del contesto accademico italiano, si documenterà come, partendo da un impianto costituito da analisi di tipo macroeconomico, l'antropologia sociale stia provando concretamente a superare la scorporazione della finanza dalla vita quotidiana.

1. La finanziarizzazione del quotidiano e la “democratizzazione del debito”

Il termine finanziarizzazione è spesso stato utilizzato come sinonimo di altri termini quali postmodernismo e globalizzazione, per concettualizzare gli aspetti inediti ed incomprensibili dei fenomeni contemporanei (Epstein 2005).

Nelle classificazioni prodotte in seno alla riflessione scientifica, la finanziarizzazione del quotidiano è stata definita come un terzo approccio focalizzato sulla trasformazione del cittadino in investitore. Si tratterebbe quindi coincidente con un'analisi culturale effettuata a un livello micro che presta particolare attenzione allo sconfinamento della finanza nella vita quotidiana (van der Zwan 2014, p. 111). Questa definizione, incentrata esclusivamente sulle trasformazioni della soggettività mi sembra sminuire il progetto conoscitivo della finanziarizzazione del quotidiano. Il focus di questo approccio è infatti sulla plasmazione dell'idea di soggetto inquadrato all'interno di una specifica politica economica (van der Zwan 2014, p.111).

Facendo un passo indietro, occorre considerare che l'espressione “finanziarizzazione del quotidiano” (*Every Day Financialization*) è stata coniata nel 2002 dal sociologo statunitense Randy Martin, con l'intento di mettere in luce le peculiarità di un fenomeno che lo stesso Martin riconosceva non limitato all'ambito economico individuale, ma coincidente con rinnovato contratto sociale che lega i soggetti alla comunità e allo Stato di appartenenza (Martin 2002, p.10).

1.1 Un nuovo contratto sociale

In linea con le osservazioni di Martin, gli studiosi catalogati come esponenti di questo approccio non mancano di spiegare la forza pervasiva della finanza nella vita quotidiana, contestualizzandola in cambiamenti economici e politici congiunturali che richiedono di modificare le condizioni e le aspettative che caratterizzano la relazione tra gli individui e le formazioni istituzionali in cui sono inseriti

Una delle analisi macroeconomiche che possono essere ritenute fondamentali per collegare le trasformazioni a livello micro e macro al tema della finanziarizzazione contemporanea è la teoria del “Keynesismo privatizzato” (*Privatized Keynesianism*) elaborata da Colin Crouch (2009).

Egli sostiene che dopo il Secondo Conflitto Mondiale si siano succeduti due

regimi di accumulazione: quello del “keynesismo” e quello del “Keynesismo privatizzato” (*privatized keynesianism*). Il primo, che prende il nome dall’economista britannico John Maynard Keynes, era un sistema di gestione della domanda pubblica: in tempi di recessione, quando la domanda era bassa, il governo si indebitava per stimolare l’economia aumentando la spesa pubblica. In tempi di inflazione, con una domanda eccessiva, il governo avrebbe ridotto la spesa ripagato i debiti e ridotto la domanda aggregata. Questo modello implicava l’esistenza di cospicui budget statali affinché si generassero i desiderati effetti macroeconomici. Esso era inoltre sorretto da uno Stato social-democratico ed interventista che proteggeva i cittadini dai rischi degli shock finanziari ed elargiva servizi su base collettiva (*welfare state*).

Il secondo regime di accumulazione, secondo Crouch, non è da intendersi come una virata verso il neoliberalismo e l’economia di mercato pura. Il keynesismo privatizzato è un sistema di mercato che implica la ritrazione dello stato sociale, ma soprattutto il trasferimento della gestione del rischio economico ai privati. Il suo effetto più visibile sarebbe quindi, la diffusione estesa del debito tra le famiglie a medio e basso reddito, portate ad agire autonomamente in un mercato finanziario spesso scarsamente regolamentato.

Una lettura simile è quella offerta dagli economisti culturali tra cui Ismail Erturk ed il suo gruppo di lavoro, che utilizzano criticamente il concetto di “democratizzazione della finanza” per riferirsi all’ampliato e intensificato accesso al mercato finanziario da parte degli individui e delle famiglie a modesto reddito (Erturk; Froud; Johal; Leaver; William . 2007, p.554). Basandosi su analisi legate alla sfera pubblica statunitense e britannica, questi studiosi interpretano l’accesso al mercato finanziario come il risvolto di un processo di individualizzazione delle tecniche di guadagno (*money-making*) e di controllo dei rischi che caratterizza la finanziarizzazione e che sostituisce le politiche pubbliche di previdenza sociale (Ibidem).

Come l’uso del termine “democratizzazione” sembra esplicitare, le dinamiche della finanziarizzazione del quotidiano possono essere comprese solo in raccordo con le politiche elettorali degli Stati che le incentivano. Erturk e colleghi hanno sostenuto che le promesse economiche relative al guadagno e alla gestione dei rischi rivolte agli individui abbiano avuto l’esplicito scopo di costruire un consenso politico attorno al trasferimento dei rischi finanziari agli individui che invece speravano di beneficiarne (Erturk; Froud; Johal; Leaver; William 2007, p.557). Le promesse di estendere i benefici economici dei funzionari di Wall Street ai clienti di Walmart, nota catena di supermercati statunitense, sono da intendersi come l’avamposto ideologico dell’*ownership society*, parte integrante del programma elettorale di George Bush nel 2005 (Ibidem).

Gli studiosi della finanziarizzazione del quotidiano sembrano dimostrare che quest’ultima si è andata profilando sempre più insistentemente come un contratto sociale fondato sull’esercizio di un nuovo modello di cittadinanza: “la cittadinanza

finanziaria” (*financial citizenship*). Questa tesi trova fondamento nelle parole di Crouch, il quale individua un collegamento diretto tra i regimi di accumulazione del keynesismo e del keynesismo privatizzato e la necessità di soddisfare le aspettative dei così detti “consumatori-elettori” (*consumers-voters*) (Crouch 2009, p.384).

Nella congiuntura neoliberale la fiducia dei capitalisti e della classe media in un consumo di massa stabile, garantito precedentemente dallo stato social-democratico e dal fordismo, viene ora assicurato dalla politica neoliberale conservatrice e dalle banche attraverso il generalizzato accesso degli elettori al consumo di prodotti finanziari (ivi, p.392).

La tendenza a intendere il rapporto con le istituzioni e l’esercizio della cittadinanza come indipendenza e libertà d’arbitrio sul mercato, emerge in maniera più esplicita dalle osservazioni di Erturk e colleghi. Come essi sottolineano, a partire dall’analisi testuale di un rapporto ufficiale del 2004 intitolato *Building Financial Capability in the UK*, gli individui incoraggiati a cambiare non vengono mai etichettati come consumatori, ma come cittadini. Particolare accento è, inoltre, posto sul possesso di un buon grado di alfabetizzazione finanziaria, quale elemento indispensabile, per esercitare il diritto di cittadinanza che si concretizza nella capacità di assumere rischi sul mercato finanziario in maniera più consapevole (Erturk; Froud; Johal; Leaver; William 2007, p.559). Tuttavia, come già chiarito in precedenza, gli studiosi dell’approccio definito “finanziarizzazione del quotidiano” non si limitano a mettere in evidenza come mutamenti macroeconomici e politiche pubbliche diano vita alla finanziarizzazione del cittadino, ma come questi trasformino la sua stessa soggettività. Martin infatti, si prefiggeva di comprendere perché un numero di persone sempre maggiore vedano la Borsa come una parte “normale” delle loro preoccupazioni quotidiane. Voleva, inoltre, fare luce sul perché un individuo negli Stati Uniti possa essere coinvolto dalle attività di *trading* e dall’ideale del *money-making*, ancora prima che abbia l’età per votare (Martin 2002, p.66).

1.2 *When finance becomes you*⁴: debito e nuova soggettività

Nell’ambito degli studi sulla finanziarizzazione del quotidiano assume centrale importanza la creazione di un soggetto “finanziarizzato” attraverso il quale le dinamiche economiche acquisiscono un enorme potere di espansione nell’ambito privato.

Nell’approfondire questo aspetto cruciale si è fatto frequente ricorso al concetto di “governamentalità” di Foucault, utilizzato per dare conto dell’effetto di

⁴ Si tratta del titolo di un capitolo del testo “*Every day Financialization*” in cui Randy Martin si proponeva di illustrare la trasformazione innescata nel soggetto quando la finanziarizzazione si “impossessa” dello stesso (Martin 1992, p.55).

disciplinamento esercitato dalle politiche della finanziarizzazione sugli individui. Come spiega il giurista Tayyab Mahmud, nell'intento di comprendere a un micro-livello i processi di formazione della soggettività mediati dal mercato, si dimostrano di particolare utilità i costrutti foucaultiani di governamentalità, biopotere e plasmazione del soggetto che si auto-disciplina attraverso "modi di soggettivazione" in cui gli individui sono invitati a riconoscere i propri obblighi morali (Mahmud 2012, p.469). L'*Homo oeconomicus*, continua Mahmud, riappare durante il neoliberalismo, non solo come partner di uno scambio, ma come un imprenditore di sé stesso che è tuttavia estremamente governabile attraverso le tecnologie del sé incentivate dalle strutture di mercato (ivi, p.470).

La razionalità economica espressa da questo nuovo soggetto finanziarizzato, porta infatti lo stesso soggetto ad avere un mutato rapporto con il denaro, non più inteso come ricompensa per il lavoro prestato o come strumento per l'acquisizione di beni di consumo: il denaro assomiglia sempre più a un mezzo per l'espansione dei propri investimenti finanziari. Su queste basi il reddito si trasforma da "spendibile" a "espandibile", a patto che l'individuo riesca a sfidare e a vincere sul mercato (Martin 1992, p. 67). A questo fine, la capacità della finanza di gestire la volatilità dei mercati viene intesa come strada obbligata per la formazione del soggetto e, allo stesso tempo, si trasforma per quest'ultimo in un ideale di realizzazione personale.

La compenetrazione profonda tra il soggetto, la logica ed i ritmi del mercato finanziario, sembra produrre molte altre trasformazioni della razionalità economica tradizionalmente intesa durante il regime di accumulazione keynesiano: primo fra tutti, la propensione al rischio. La finanziarizzazione intesa come strumento per la realizzazione del capitalismo finanziario, attraverso particolari narrative e discorsi pubblici, incentiva non solo l'emergere di un soggetto calcolatore, ma anche incline a prendere rischi sul mercato in prima persona: "Il prendere rischi, diviene, infatti, parte integrante della traiettoria di affermazione personale" (Martin 1992, p.154). Il rischio viene "routinizzato" trasferendo agli individui il rischio finanziario che deriva dal prendere decisioni economiche nel presente sulla base di calcoli probabilistici sugli eventi futuri (ivi, p.106).

Tutto questo però, sostiene Martin, non deve far pensare al rischio esclusivamente come pericolo scaricato sull'investitore inesperto. La finanziarizzazione, quale forza in grado di plasmare una nuova soggettività, ha il potere di trasformare il rischio in cultura e "quando il rischio diventa cultura, la vita è vissuta per controllare gli esiti degli investimenti ed abbracciarne l'incertezza" (ivi, p.143).

Le posizioni che Martin esprime sulla propensione al rischio dell'investitore singolo, vengono estese da Crouch alla maggiore propensione all'indebitamento che viene spiegata collegandola all'affermazione del Keynesismo privatizzato (Crouch 2009, p.393). Quest'ultimo avrebbe sovra-determinato alcuni comportamenti economici "irrazionali" tra cui la tendenza a ricorrere al debito per "vivere al di sopra

delle proprie possibilità”. Nella maggiore incertezza lavorativa nella congiuntura presente, l’indebitamento “prudente” degli anni precedenti non avrebbe, infatti, permesso alla classe operaia di sostenere gli stessi livelli di consumo. Pertanto, le innovazioni e le liberalizzazioni del mercato finanziario sarebbero servite ad abilitare i lavoratori a fare investimenti precedentemente inaccessibili e giudicati avventati. Da questo punto di vista gli stessi mutui *subprime* sembravano un’innovazione vantaggiosa per il loro apparente effetto redistributivo dell’accesso al credito⁵. Allo stesso tempo però essi diventano l’emblema di un sistema in cui, come Crouch sostiene, “l’irresponsabilità divenne un bene comune” (ibidem). Come è noto, infatti, attraverso le cartolarizzazioni, veniva innescato un meccanismo per il quale i debiti “cattivi” servivano a finanziare altri debiti cattivi che, in questo modo, crescevano in maniera esponenziale⁶. I consumatori di prodotti finanziari venivano così cooptati in catene di rischio al di fuori del loro controllo.

Anche Mahmud conviene che in questo contesto culturale, contrarre il debito e convivere con esso, sia divenuto essenziale e razionale per il soggetto imprenditore del rischio. Spingendosi oltre, lo studioso pone l’attenzione sulle modalità attraverso cui il debito, già prodotto di una soggettività finanziarizzata, contribuisca a forgiarla ulteriormente attraverso il suo potere disciplinante. Le stesse operazioni di marketing del debito si costruiscono intorno a un concetto di consumatore “normale”. Sulla base di questo modello viene elaborato il profilo comportamentale del consumatore di prodotti finanziari che include anche una specifica definizione della normalità e della devianza. Questi standard di “normalità” vanno rispettati se si aspira a candidarsi per un prestito (Mahmud 2012, p.485).

Facendo ugualmente ricorso a un impianto teorico di stampo foucaultiano, il sociologo Maurizio Lazzarato ha evidenziato come i processi profondamente radicati nell’avvento dell’economia neoliberale plasmino la soggettività dell’*homo debitor* promovendo l’interiorizzazione dell’obbligo morale di ripagare il debito e il senso di colpa in caso di insolvenza (Lazzarato 2012).

Se da un lato, quindi, gli individui vengono invitati ad attingere al mercato del credito “irresponsabilmente”, dall’altra i discorsi sulla responsabilità creano le basi per la simbiosi tra debito e disciplina che “normalizza” il comportamento individuale sulla base delle logiche di mercato. A questo fine, ha grande rilevanza il ricorso a strumenti specifici quali l’educazione finanziaria e le tecniche di misurazione

⁵ *Subprime* sono quei prestiti che, nel contesto finanziario statunitense, vengono concessi a un soggetto che non può accedere ai tassi di interesse di mercato, in quanto non presenta garanzie creditizie sufficienti o ha avuto problemi pregressi nella sua storia di debitore.

⁶ La cartolarizzazione è la cessione di attività e/o passività, di una società (solitamente una banca) attraverso cui si costruiscono emissioni con la trasformazione del bene o del debito/credito (*securitization*) in titoli obbligazionari che sono poi collocati presso il pubblico. In sostanza con la cartolarizzazione il rischio di credito viene trasferito dalla banca agli obbligazionisti e la banca libera risorse di capitale.

dell'affidabilità creditizia (*credit scoring*) (Martin 1992, vd. Weiss 2016).

Sembra evidente allora l'emergere di una politica del sé dove tutto indurrebbe a lavorare su sé stessi, sulle capacità di accrescimento del proprio capitale umano inteso in senso di conoscenze e competenze finanziarie e a non impegnarsi nella sfera pubblica (Lazzarato 2009, Mahmud 2012).

La spiccata tendenza alla disintermediazione, ovvero alla soppressione dello Stato come anello di congiunzione tra gli individui e il mercato, che la finanziarizzazione della soggettività porta con sé, sorreggerebbe una ancor più marcata tendenza alla depoliticizzazione.

1.3 *The people's capitalism: le famiglie e il debito*

Il nuovo sistema economico finanziario ha al centro l'individuo che provvede a procacciarsi il suo benessere economico sul mercato, rischiando "in proprio" e utilizzando come garanzia le sue proprietà o i suoi risparmi.

Le dinamiche caratterizzanti questo contesto hanno costituito le basi per la teorizzazione del cosiddetto "*People's capitalism*" (Aitken 2007, Mellor 2010) o "*asset-based welfare*" (Sherraden, 2003) nel quale "gli individui vengono indotti a comportarsi da capitalisti pur non avendo un capitale" (Mahmud 2012, p.484). Detto in altri termini, gli individui sarebbero indotti a mettere a rischio non un surplus o beni secondari, ma il proprio reddito, i propri risparmi, la casa in cui risiedono. Questo aspetto ci induce a notare che attraverso la privatizzazione delle pensioni, il credito al consumo, i mutui per la casa, i prestiti per la scolarizzazione dei figli, la finanziarizzazione gioca un ruolo vitale nell'economia domestica. Essa offre prodotti che vengono presentati come lo scudo di fronte alle incertezze che possono presentarsi lungo tutto il ciclo di vita di una famiglia. Sostituendosi al *welfare* statale, la finanza fornisce un servizio "dalla culla alla tomba" (van der Zwan 2014, p.111). Di conseguenza, sebbene il discorso sul soggetto e sulla privatizzazione del rischio rimandino all'individuo singolo e atomizzato, in realtà è l'unità domestica tutta (*household*) a essere interessata dalle dinamiche e dagli effetti della finanziarizzazione del quotidiano. Sono proprio le famiglie a divenire il vettore della fusione tra segmenti di mercato che prima erano intesi come separati: i servizi finanziari per i consumatori o per il business, i mercati per le assicurazioni o per il mercato immobiliare (Martin 2002, p.12). Questo avviene persuadendo le famiglie ad accettare i rischi nelle loro case, a inserire prestiti ed investimenti quali voci determinanti nel loro bilancio domestico (Erturk; Froud; Johal; Leaver; William 2007, p.554).

A questo proposito la letteratura sulla finanziarizzazione del quotidiano concentra molti dei suoi sforzi nell'analizzare le modalità di marketing di massa dei prodotti finanziari ed in particolar modo, la forza di persuasione esercitata dalle

innovazioni tecnologiche sviluppatesi a partire dagli anni '90. L'introduzione di internet quale strumento di comunicazione e lo sviluppo dell'*home banking*, per esempio, sono considerati il portale più adatto all'intrusione della finanza nello spazio domestico. Internet sintetizza, infatti, la possibilità di lavorare e divertirsi, la libertà e la possibilità di acquistare (Martin 2002, p.6). Non sorprende quindi che sia stato il veicolo più efficace per estendere l'invito a vivere di finanza alle persone che si trovavano al di fuori delle società bancarie.

Non si tratta tuttavia di un invito immediatamente esteso a tutti. La "finanza popolare" ha avuto come primo interlocutore le famiglie del ceto medio, che incarnavano uno standard di consumo ed erano i beneficiari delle politiche pubbliche di sicurezza sociale in epoca keynesiana. Era la classe media, quindi, che doveva essere convinta dell'inefficienza del welfare statale, al quale avevano contribuito pagando le tasse. Era questa che doveva essere persuasa ad abbandonare la condotta prudente del risparmio. Era la classe media che doveva essere convinta a non tenere più i soldi sotto al materasso, ma a metterli in gioco sul mercato finanziario per continuare a soddisfare i suoi bisogni (Erturk; Froud; Johal; Leaver; William, 2007, p.555, Martin 2002, p.159, vd. Mellor 2010).

Per affrontare una congiuntura economica instabile che incideva soprattutto sul ceto medio tramite minori livelli di produzione e conseguentemente di occupazione, il modello della finanza neo-liberale ha teso a inglobare nel mercato sia i ceti alti che quelli medio/bassi. Ai primi furono offerti piani previdenziali ed assicurativi che incorporavano strumenti derivati, i secondi divennero invece il tramite per un'espansione del mercato del credito. È soprattutto attraverso l'inclusione di ceti marginali (poveri, donne, minoranze etniche), precedentemente esclusi dal credito, che la finanza assume questa sua aura "popolare" e parallelamente inaugura una fetta di mercato estremamente promettente perché incentrata su ciò che Mary Mellor ha definito la "democratizzazione del debito" (Mellor 2010).

I crediti concessi alle famiglie di basso reddito sono catalogati "a rischio" ed hanno quindi tassi di interessi esorbitanti: i prestiti ai ceti più svantaggiati sono i più lucrativi poiché essi pagano tassi di interesse più alti e ripagano il proprio debito in tempi più lunghi (ivi, p. 61). Il credito, inoltre, in mancanza di proprietà, diviene l'unica, ma estremamente cara, fonte a cui attingere per far quadrare i conti a fine mese e soddisfare i bisogni di base. Il debito per queste persone diviene un modo di vita (ivi, p. 62).

Al di là di questi casi di indebitamento ciclico, la dinamica di "democratizzazione del debito" si riproduce in maniera generalizzata attraverso la diffusione nell'economia domestica di prodotti finanziari che rispondono ugualmente dalla logica lucrativa del sistema bancario.

Diversi studiosi si sono soffermati ad approfondire le dinamiche di finanziarizzazione dell'abitazione (Ronald 2008, Aalbers 2008, 2016). Ad accomunare le loro prospettive sul fenomeno è la trasformazione della casa in un

bene da “monetizzare” cioè da offrire in garanzia per ottenere crediti da istituti bancari (Ronald 2008, p.112). Il supporto ideologico alla finanziarizzazione della casa, tende tuttavia a non presentarla come un bene soggetto a svalutazione e ne incoraggia pertanto l’acquisto. La bolla immobiliare che si viene così a creare e il conseguente deprezzamento dell’abitazione, rende impossibile continuare a pensarla come un “investimento sicuro”. In tempi di incertezza lavorativa, essa si trasforma, invece, per dirla con Scurlock in una macchina da debiti (*debt-delivery mechanism*) (cit. in Mellor 2010, p.74).

Dinamiche simili contraddistinguono il boom di consumi spiegabile a partire dalla “finanziarizzazione delle reti di credito al consumo” (Langely 2008, vd. anche Montgomerie 2016). Questo fenomeno è legato alla decrescita dei tassi di interesse sulle carte di credito, alla diffusione massiva delle carte *revolving* ed alla elargizione massiva di crediti al consumo, i cui futuri pagamenti venivano destinati alla corresponsione di interessi e premi per prodotti di investimento attraverso l’emissione di ABS (*Asset-backed securities*)⁷ (Langely 2008, p.136).

Con la liberalizzazione della finanza il debito diviene parte integrante della quotidianità, in quanto viene incentivato e pertanto cresce a passo più sostenuto del reddito che una unità domestica riesce a produrre.

Gran parte della letteratura sulla finanziarizzazione del quotidiano, inoltre, non manca di considerare che la sua forza propulsiva sul debito non si limiti ai confini nazionali. Porzioni di rischio per crediti concessi in patria vengono diffusi in altre parti del mondo attraverso la vendita di prodotti di investimento *high risk, high gain*. L’altro vettore sono i programmi di microcredito con i quali la democratizzazione del debito ha inglobato i poveri del mondo ed in particolar modo le donne (Martin 2002, p.163). La finanza diventa globale trascendendo il confine tra economie capitaliste e socialiste, sia che quello che una volta veniva definito il confine tra Primo e Terzo Mondo, tra colonizzatori e colonizzati. Con la crisi del debito inaugurata nel 2007, diventa maggiormente visibile come in realtà la finanziarizzazione non faccia altro che ridisegnare le geografie di scambi ugualmente iniqui. Il riconoscimento nel contesto anglo-americano di un centro di irradiazione del capitale finanziario permette ai vecchi confini geopolitici e ai rapporti di dipendenza di riemergere. Inoltre, nello stesso spazio europeo questo centro del potere finanziario viene sempre più contrapposto a una sua (semi) periferia (Becker; Jäger; Leubolt; Weissenbacher, 2010). L’esportazione del debito ha evidenziato pertanto come la finanziarizzazione presenti la caratteristica di “escludere attraverso l’inclusione” (Martin 2002, p.153).

⁷ Vd. nt. 6

2. “Addomesticare la finanza”: studiare la quotidianità del debito dal basso

Un nuovo modo di guardare alla finanziarizzazione del quotidiano attraverso una prospettiva disciplinare socio-antropologica inizia a essere formalizzato nel 2015 sulle pagine della rivista *Cultural Studies*.

Delville e Seighworth, i curatori dei due numeri monografici dedicati al tema della finanziarizzazione, dichiarano che è proprio nell’austera congiuntura presente che diviene più necessario il ripensamento dei nostri incontri quotidiani con il credito-debito, per portare in superficie le più nascoste corrispondenze ed i contrasti del quotidiano con il “quantificabile”, adottando una prospettiva dal basso verso l’alto (Delville e Seighworth, p.618).

Con una velata critica alla letteratura precedente, essi descrivono l’effetto distorsivo di un concetto di debito-credito “viscerale” che intreccia il personale e l’impersonale e che si infila in qualunque posto e ha effetti su chiunque. Il debito generalizzato assurgerebbe così a elemento integrante dell’“atmosfera del presente” e finirebbe per essere un elemento di contesto, una parte della nostra *routine*. Questa visione, secondo i due autori, preclude l’analisi di una serie di circostanze finanziarie, di pratiche e tendenze regolate su base culturale/nazionale, ma soprattutto l’analisi degli innumerevoli modi in cui i differenti strumenti finanziari sono organizzati, “incontrati” e messi in dialogo con la vita quotidiana (ivi, p.619).

Una posizione simile viene espressa nella stessa pubblicazione da Pellandini-Simáni, Hammer e Varghache si soffermano a considerare criticamente le peculiari caratteristiche del soggetto finanziarizzato ed il potere pervasivo della finanza sul quotidiano (Pellandini-Simáni; Hammer; Vargha 2015). Pur concordando sul potere disciplinante esercitato dalle logiche insite in un prestito sul soggetto e sulle sue relazioni sociali, essi sostengono che tale potere non innesca una trasformazione unidirezionale, conformando le relazioni non-finanziarizzate alla logica della finanza. Invitano, invece, a considerare questa trasformazione come il risultato di un’interazione tra il prodotto finanziario e il mondo in cui esso entra. Essi, pertanto, ritengono che una rinnovata prospettiva sulla finanziarizzazione del quotidiano debba porre l’attenzione sul processo di “addomesticamento della finanza”, che avviene quando un prodotto finanziario riorganizza alcune relazioni del mondo domestico, ma allo stesso tempo inizia a essere inglobato nelle logiche di quel mondo (ivi, p.737).

Se quindi il potere deterministico degli strumenti finanziari sulla soggettività e sul mondo domestico viene confutato, il modo in cui la finanza viene incorporata nella vita di tutti i giorni da soggettività culturalmente e socialmente specifiche diviene un campo di studi ancora da esplorare.⁸

⁸ Ciò nonostante, la relazione tra finanza e domesticità, avvertono Pellandini-Simáni et al., va intesa in continuità con un rapporto storicamente consolidato tra l’*oikos* e il mercato (Pellandini-Simáni; Hammer; Vargha 2015p.734). Il calcolo finanziario è un elemento costitutivo dell’economia domestica

Il calcolo economico, il rischio e la propensione all'indebitamento divengono tracce di uno studio empiricamente fondato su una soggettività che non è più intesa "a immagine del mercato", ma che nella normalità dei casi sovverte la versione neoliberista del soggetto finanziariamente auto-disciplinato.

In quest'ottica si suggerisce che la visione moralizzatrice che sovrappone il credito ed il debito rispettivamente al bene al male, non possa essere data per scontata. Sebbene credito e debito non siano spesso vissuti come sinonimi dai soggetti, è anche vero che il potere espansivo/costrittivo che il debito assume a scapito della vita quotidiana può variare a seconda dei contesti e delle condizioni economiche e sociali e va pertanto contestualizzato (Delville, Seighworth 2015, p.620).

In questa direzione il contributo di etnografie minuziose centrate sui singoli contesti può dar conto del potenziale insieme distruttivo e generativo che il debito esercita su relazioni e modelli socio-culturali (Zelizer 2002)

Un altro rilevante aspetto introdotto da questa nuova prospettiva sulla finanziarizzazione del quotidiano è l'approccio multiscalare allo studio del debito che nasce per contrastare l'idea di un debito come dispositivo omogeneo che si diffonde, per contagio e quindi secondo un meccanismo omologante, su scala globale. Fiona Allon ha sottolineato come gli studi sulla finanziarizzazione che hanno fatto riferimento a un concetto monolitico di debito, non declinato nel tempo e nello spazio, abbiano assecondato le logiche finanziarie che inseriscono gli individui in catene di rischio estese su base planetaria e li riuniscono tutti sotto la categoria indistinta di debitori (Allon 2015). Colpevolmente, quindi, i primi studi sulla finanziarizzazione del quotidiano hanno estromesso dalla loro indagine donne e minoranze etniche, ma ancor più colpevolmente hanno mancato di agganciare gli approcci teorici tarati sul livello micro alle macro strutture della finanza globale (Ibidem).

I rilievi critici di Allon sottolineano la necessità di uno sguardo, non solo attento alle realtà particolari, ma che riesca a mettere in evidenza la relazione esistente le dinamiche e i soggetti locali, nazionali, sovranazionali che ruotano attorno alle dinamiche finanziarie.

La ricerca empirica dei contesti quotidiani interessati dalla finanziarizzazione ha quindi il rinnovato compito di cogliere "la loro diversità scalare e temporale" (Delville, Seighworth 2015, p.615).

Questo nuovo imperativo va di pari passo con la necessità di un decentramento delle analisi empiriche rispetto al contesto anglosassone, centro di irradiazione della finanza globale.

Da questa angolazione si ritiene che la nuova letteratura sulla

che ha sempre incluso una serie di considerazioni non economiche. La nuova sfida è documentare come la relazione storica venga trasformata ai tempi del neoliberismo.

finanziarizzazione del quotidiano riesca meglio a dar conto del fatto che le esperienze vissute del debito sono inscindibilmente legate a contesti sociali, storici ed economici particolari. Inoltre, essa si presenta come prospettiva situata in grado di sconfessare le dicotomie ed i luoghi comuni diffusi dalle narrative “disciplinanti” dell’economia neoliberista. L’expertise socio-antropologica sembra la più adatta a portare a compimento questo nuovo progetto.

2.1 *Qualculation*: sulla razionalità e moralità del soggetto debitore⁹

Le evidenze empiriche di ricerche condotte dopo la crisi hanno decostruito la convinzione che la finanziarizzazione abbia conformato la soggettività individuale alla razionalità propria dell’*homo oeconomicus*. Alcune analisi, tuttavia, sottolineano come dopo la crisi una maggiore conformità a questo modello sia stato non tanto il prodotto del potere disciplinante del debito, quanto il risultato dei problemi avuti nel ripagarlo (Pellandini-Simáni; Hammer; Vargha 2015, p.751). Altre analisi hanno, al contrario dimostrato, come le procedure di pignoramento successive al default abbiano generato una modalità di relazionarsi alla gestione del debito mediata dall’emotività (Deville 2014).

Diversi autori ritengono, invece, che il calcolo del soggetto nella quotidianità possa essere descritto da una sorta di posizione ibrida espressa dal termine “*qualculation*” (Cochoy 2008). Questo termine indica attività di calcolo economico e finanziario che sono basate su considerazioni di tipo qualitativo radicate nella visione sociale e morale del soggetto calcolante¹⁰.

Pellandini-Simáni et al., per esempio, fanno esplicitamente ricorso al termine *qualculation* per descrivere il tipo di razionalità e di calcolo economico dei contraenti un mutuo nell’ Ungheria post-socialista. Essi considerano come le decisioni legate al mutuo siano considerate separate dalla razionalità economica applicata ai calcoli relativi al bilancio delle altre “entrate e uscite” della famiglia. Spesso la gestione del mutuo viene governata da principi “dati per scontati” perché prodotti della saggezza collettiva, dell’abitudine, del senso comune relativo al funzionamento del mercato. L’applicazione della razionalità del quotidiano alla gestione del mutuo è inteso come una modalità di “rendere il mutuo familiare” (*familiarizing the mortgage*), cioè di

⁹ Non tutti gli autori delle etnografie citate in questo paragrafo ed in quello successivo si sono esplicitamente posti in dialogo con l’approccio della finanziarizzazione del quotidiano, provando a ripensarlo criticamente. I loro lavori tuttavia sono stati inclusi in questa sezione perché considerati utili per un approfondimento empirico delle tematiche chiave di tale approccio.

¹⁰ A titolo esemplificativo, viene citata la logica di calcolo operata dal cliente di un piccolo negozio di alimentari che si basa sia sul calcolo aritmetico, sia su principi morali e relazionali che orientano la relazione “faccia a faccia” con il negoziante.

avvicinare le sue caratteristiche alle necessità del contesto familiare, semplificarne e renderne intelligibili le clausole. Questo avviene attraverso la mediazione di familiari o conoscenti valutati come consiglieri affidabili, non per le loro conoscenze tecniche, ma per i rapporti di fiducia e/o di gerarchia sociale che li legano a colui che intende contrarre il mutuo. Relativamente alla ristrutturazione del debito, per esempio, si è mostrato come i clienti accettassero di diluire il tempo di restituzione della somma non considerando l'incremento dell'ammontare del tasso di interesse che ciò avrebbe comportato. La ristrutturazione è stata, invece intesa come una negoziazione tra tempo, denaro e realizzazione dei desideri della famiglia: primo fra tutti quello di una casa di proprietà o di una casa più grande (Pellandini-Simáni; Hammer; Vargha 2015, p.743).

Questa tendenza ha impedito di fatto la presa di coscienza dell'opportunità di applicare ai prodotti finanziari un approccio al rischio e al tempo diversi da quelli utilizzati nella quotidianità (ivi, p.751). Ciò si è reso ancor più evidente quando ci si è dovuti misurare con una nuova tipologia di prodotti finanziari sul mercato ungherese come i mutui in valuta straniera la cui accettazione da parte di consumatori è stata collegata al processo di occidentalizzazione che ha seguito la fine del regime comunista.¹¹ In Ungheria, quindi, l'esercizio della *qualculation* sembra coincidere con una strategia, non sempre vincente, volta a familiarizzare con gli aspetti inediti di una profonda trasformazione socio-politica, oltre che economica.

Pur indagando la finanziarizzazione del quotidiano nel contesto diverso della società cilena, Gonzales, sembra richiamare un concetto simile a quello di *qualculation* quando ribadisce la necessità di analizzare l'approccio al debito della "famiglia reale", ovvero non più astratta dal contesto sociale (Gonzales, 2015).

La sua analisi situata in un contesto diverso da quello dell'economia stagnante del mondo anglosassone (o postsocialista), mette in questione l'universalizzazione della logica "difensiva" che animerebbe l'utilizzo del credito/debito, che sarebbe cioè volta a sopperire alla ritrazione dello stato sociale e al crollo dei salari.

Questa interpretazione, infatti, non è di molto aiuto per comprendere la domanda e la gestione del debito in una congiuntura economica stabile come quella cilena, in cui si registra un'espansione della classe media ed in particolar modo dei suoi consumi. In Cile, infatti, la finanziarizzazione del quotidiano è stata veicolata dal credito al consumo offerto dalle catene della grande distribuzione e non dai mutui per l'acquisto della casa.

In paesi con condizioni strutturali differenti la finanziarizzazione del quotidiano può interessare settori differenti dell'economia. Inoltre, suggerisce

¹¹ Tra questa particolare tipologia di mutui e prestiti noti con la denominazione di *fx* (*foreign exchange indexed mortgage or loans*), sono tristemente famosi quelli indicizzati al tasso di cambio tra la valuta locale ed il franco svizzero. L'apprezzamento del Franco Svizzero e le fluttuazioni del tasso di cambio seguite alla crisi hanno fatto aumentare vertiginosamente l'ammontare della rata del mutuo e ridotto numerose famiglie alla bancarotta in diversi Paesi dell'Europa orientale e sud-orientale.

Gonzales, il debito può essere contratto e utilizzato per finalità “espansive” ovvero per decorare o ristrutturare la casa e materializzare così aspettative di mobilità sociale o affermare la propria identità di classe, per acquistare regali e partecipare ai rituali sociali e gestire così le relazioni all’interno e all’esterno della famiglia, per iniziare piccole attività imprenditoriali o semplicemente per pagare altri debiti (Gonzales 2015, p.799).

Anche nella modalità “espansiva”, il consumo finanziato con il debito può avere esiti problematici. Tuttavia, l’aspetto rilevante sembra essere il mancato unilaterale effetto disciplinante sul soggetto; in una prospettiva dal basso, la finanziarizzazione del quotidiano sembra generare diversi soggetti finanziarizzati e diversi significati sociali del debito (ivi, p.783).

In aggiunta, come dichiarato dallo stesso Gonzales, i risultati empirici di questa ricerca vanno a completare e a sviluppare la teoria del Keynesismo privatizzato. Le famiglie cilene, infatti, ricorrono ai prodotti finanziari non solo in reazione ai mutamenti macroeconomici, ma in maniera attiva ed imprenditoriale. Il debito viene trasformato in capitale da investire, anche in maniera preventiva per impedire il default (ivi,780).

Partendo da un altro contesto di ascesa sociale come quello del Sud Africa post-apartheid, Deborah James mette in discussione alcuni assunti legati al soggetto finanziarizzato, primo fa tutti il suo disciplinamento morale (James, 2012).

L’inaugurazione del regime democratico in Sud Africa, spiega James, è stata accompagnata da misure redistributive e riformiste volte a ribaltare le discriminazioni razziali degli anni precedenti che hanno visto la popolazione nera oggetto di sfruttamento delle forze capitaliste (ivi, p.21).

Insita in queste politiche è la liberalizzazione del credito a beneficio della classe media nera a cui ha fatto seguito il suo sovra-indebitamento. La finanziarizzazione, sottolinea James, non ha riguardato quindi i più poveri, ma una parte della popolazione animata da aspirazioni di ascesa e di riscatto sociale che la induce a consumare “al di sopra delle proprie possibilità” e a essere oggetto di politiche statali disciplinanti e moralizzanti. Il ricorso al credito ed il suo utilizzo per beni giudicati dalle istituzioni superflui e costosi, viene invece investito dalle famiglie nere secondo una logica in linea con la competizione sociale e l’ansia legata alla preservazione della propria appartenenza di classe (James 2012, p. 29). James inoltre sottolinea come in questo contesto sociale il ricorso al consumo finanziarizzato si inserisca in una serie di ambiti tradizionalmente preclusi alle transazioni di mercato, giudicate inconciliabili con la morale e la prospettiva di lungo periodo che regola gli investimenti nelle relazioni sociali (ivi, p.32). Allo stesso tempo però contribuisce a trasformare e a rendere più sfumati i confini che la finanziarizzazione impone tra la moralità e l’immoralità della domanda e della gestione del debito.

Il caso di studio proposto da James evidenzia la necessità di considerare l’influenza storiche nel definire la *ratio* con le quali i soggetti si relazionano al debito.

Un concetto questo già espresso da Pellandini-Simáni, Hammere Vargha i quali hanno osservato come la logica calcolativa che gli individui applicano in un preciso momento della loro vita non è solo l'esito dell'incontro contingente con il prodotto finanziario, ma delle sedimentazioni delle esperienze avute in passato (Pellandini-Simáni; Hammer; Vargha 2015, p.752).

2.3 La quotidianità con il debito: nuove interdipendenze e vulnerabilità sociali

Come i casi di studio sopracitati hanno messo in luce, le logiche sociali e relazionali sono centrali nelle dinamiche che portano a contrarre il debito e nelle modalità della sua gestione.

Sebbene questo possa sembrare un concetto consolidato nella letteratura sul debito, occorre prestare una maggiore attenzione alle specificità del rapporto tra debito e società poiché come sottolineato in precedenza, le dinamiche espansive e pervasive legate alla finanziarizzazione esercitano una influenza specifica nello strutturare e ridefinire non solo la soggettività, ma le aggregazioni sociali come la famiglia e l'intera collettività.

Da un punto di vista teorico, Martin aveva già sottolineato come nel mondo della finanza la socializzazione avvenisse attraverso l'esposizione alla propaganda mediatica e la partecipazione in attività di investimento (Martin, p.121). Questi ultimi in particolar modo hanno teso a creare delle forme di associazione inconsapevoli, basate non sulla condivisione di interessi comuni, ma dei rischi presi spesso inconsapevolmente (Martin 2002, 146).

L'analisi retrospettiva sul debito dopo la crisi invita a riconoscerlo come prodotto di nuove interdipendenze e vulnerabilità sociali. Queste ultime vanno indagate in maniera empirica per individuare sia le loro materializzazioni in specifici contesti, sia le modalità con cui esse vengono rinegoziate dalle collettività poste in rapporto di dipendenza.

La letteratura socio-antropologica sul microcredito ha offerto un valido contributo in questa direzione.

Caroline Schuster analizzando l'esperienza del microcredito in Paraguay ha documentato come in quel contesto, non interessato dalla diffusione di prodotti di investimento, la finanza sia intervenuta a creare nuove categorie sociali ed interdipendenze, trasformando le relazioni ed i rapporti sociali esistenti in loco (Schuster 2014). Al microcredito viene riconosciuto il potere di raggruppare individui sotto etichette che rispondono a criteri di mercato come quelli della solvibilità creditizia (*grouping effect*), soprassedendo sui complessi processi di auto-percezione e sulle aspirazioni di mobilità sociale di vaste frange della popolazione locale. Questa logica assume invece una spiccata caratterizzazione di genere (*gendering of creditworthiness*) dal momento in cui le donne, per via della loro ipersocialità, sono

state trasformate dalle organizzazioni di microcredito in candidate ideali per i prestiti collettivi (ivi, p.564). Vengono assimilati a questa tipologia di crediti anche i prestiti individuali, i quali, pur vincolando contrattualmente un solo cliente, tendono a coinvolgere attraverso l'istituto dei garanti, per esempio, anche la sua rete di conoscenti (ivi, p.567). La restituzione dei prestiti viene assicurata, infatti, attraverso garanzie sociali (*social collaterals*) e facendo leva sulla pressione [morale] tra pari e non impegnando beni o capitali fisici (Schuster 2015). In questa maniera, spiega Schuster gli istituti di credito organizzano l'individualità e la socialità dei loro clienti. L'esistenza di impegni economici e responsabilità condivise crea interdipendenza e genera "l'unità sociale del debito" (ibid.).

Anche nel caso indiano analizzato da Isabelle Guèrin, le donne partecipanti ai programmi di microcredito e le loro famiglie sono inserite attraverso le relazioni debitorie in rapporti di dipendenza sociale. In questo caso però l'autrice sottolinea come le gerarchie sociali incluse in queste relazioni siano costantemente negoziate e sfidate, attraverso la pratica di combinare il microcredito con altre tipologie di debiti sociali come quelli del clientelismo locale. Il quotidiano "destreggiarsi tra i debiti" esprime una pratica in cui le donne gestiscono una tensione permanente tra le aspirazioni personali e le responsabilità collettive (Guèrin 2014).

In queste oscillazioni, sono definiti debiti "buoni" quelli che enfatizzano lo status sociale individuale; debiti "cattivi" sono quelli che inficiano la reputazione del debitore o della sua famiglia, mettendo a repentaglio il suo futuro. Attraverso il debito, suggerisce Guèrin, si possono ribadire le gerarchie sociali o riconfigurare i rapporti di dipendenza (ivi, p.40). Ogni debito, quindi, può essere quindi una fonte potenziale di arricchimento o impoverimento, sia materialmente che socialmente. Questa ambivalenza può essere colta solo attraverso lo studio dei processi e delle pratiche in contesti storici e per soggetti situati (ivi, p.49).

Per essere utilizzabile anche in altri contesti, tuttavia, l'approccio situato ai rapporti di interdipendenza indotti dal microcredito andrebbe coniugato con una maggiore considerazione delle caratteristiche strutturali che caratterizzano l'economia neoliberista. Assolutamente indispensabile a questo proposito è l'esplorazione antropologica degli effetti del keynesismo privatizzato, sulle strutture sociali e culturali delle famiglie intese come soggetti-oggetti della finanziarizzazione del quotidiano. In una prospettiva marxiana, Le Baron, invita a studiare la finanziarizzazione del quotidiano concentrandosi su come questa abbia agito sulla famiglia, sito di produzione e riproduzione sociale, includendola in nuovi modi di produzione e modificandone la socialità all'interno e all'esterno del gruppo familiare in maniera più favorevole all'accumulazione capitalistica neoliberista (Le Baron 2014).

Su questo solco si situa la ricerca di Palomera tra i "poveri urbani" rappresentati dagli immigrati dominicani che in Spagna sono stati coinvolti nella finanziarizzazione dell'abitazione e poi nelle difficoltà scaturenti dalla crisi.

Palomera sottolinea come le relazioni e obblighi economici derivati dalla finanziarizzazione della casa siano stati interpretati dai suoi interlocutori attraverso il principio elastico e reversibile della reciprocità e quindi come obblighi morali verso i propri familiari e connazionali meno abbienti (Palomera 2014). Egli documenta come, dopo aver firmato il contratto per un mutuo, le relazioni definite da obblighi morali vengono asservite alla logica commerciale che anima il capitale finanziario.

Nelle tensioni e nel deterioramento dei rapporti tra i proprietari immigrati e i familiari o conoscenti a cui avevano affittato parte della casa per agevolare il pagamento del mutuo, si osserva l'infiltrazione in maniera verticale della violenza simbolica che il mercato immobiliare esercita sui debitori. L'obbligo di ripagare, interiorizzato come obbligo morale, si estende lungo catene e relazioni di reciprocità.

Le forme di conflitto e di differenza che vengono generate all'interno delle famiglie meno abbienti (e tra i proprietari e i loro affittuari in particolare) sembrano cruciali per le forme di accumulazione contemporanea (ivi, p.114).

Nonostante la ricerca di Palomera sia un concreto esempio di come si stia provando etnograficamente a stabilire delle relazioni tra le caratteristiche macroeconomiche e l'ambito familiare come terreno di fusione della finanza con il quotidiano, si ritiene che questo aspetto necessiti ulteriori approfondimenti da parte dell'antropologia sociale.

La definizione della famiglia e delle sue trasformazioni resta ancora troppo incongruente e vaga negli studi esistenti. Inoltre, le dinamiche sociali che attraversano la famiglia devono essere analizzate in interazione con gli sviluppi dei rapporti di dipendenza a livello internazionale, non più sovrapponibili a quelli dei precedenti regimi di accumulazione¹².

Conclusioni

Sublimando il debito come essenza delle relazioni sociali, l'antropologia rischia di non cogliere le specificità dell'esperienza del debito legata alla crisi iniziata nel 2007. Si è sostenuto invece che l'esperienza del debito vada collegata alle specifiche dinamiche della "finanziarizzazione del quotidiano" legate all'espansione dell'economia finanziaria, testa di ponte di un sistema economico neoliberista nel contesto domestico.

Questo approccio, che rappresenta solo una delle letture date del più ampio fenomeno della finanziarizzazione, contestualizza la trasformazione della soggettività e del comportamento quotidiani delle famiglie in mutamenti macroeconomici contemporanei. In stretta connessione a ciò, documenta le specifiche modalità con cui

¹² Questa prospettiva è stata elaborata da Petra Rodik e Marek Mikuš, organizzatori del workshop "Households and peripheral financialization in Europe" tenutosi al Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale) dal 22 al 23 febbraio 2017.

la finanza ed il debito sono stati democratizzati e hanno assunto una valenza “popolare”.

Diversi sono stati i limiti a questo approccio individuati dagli studiosi. Erturk e colleghi, per esempio, hanno sottolineato come l’analisi della soggettività attraverso il prisma interpretativo della governamentalità e quindi del disciplinamento, abbia impedito di sottolineare le discrepanze tra ciò che è stato promesso e ciò che è stato effettivamente consegnato in un mondo finanziarizzato (Erturk; Froud; Johal; Leaver; William 2007, p.555)

È stato inoltre rimarcato come la documentazione delle dinamiche della disintermediazione e della depoliticizzazione nel quotidiano abbiano portato a trascurare il ruolo dello Stato nel processo di finanziarizzazione (van de Zwan 2014, p.113).

Questo contributo ha evidenziato come alcuni dei limiti di questo approccio possano essere superati attraverso l’apporto antropologico. La restituzione di esperienze situate di una quotidianità “a debito” in diverse parti del mondo potrà servire a controbilanciare le analisi centrate sul contesto anglo-americano, luogo di progettazione e primo banco di prova di un modello di economia domestica finanziarizzata che nasce come culturalmente specifico.

I primi studi su contesti diversi da quello anglo-americano dimostrano come per ragioni storiche la finanziarizzazione del quotidiano possa interessare in maniera diversa settori dell’economia reale e, di conseguenza, strutturare diversamente i settori economici in cui i soggetti fanno esperienza del debito e danno senso a esso.

Nelle periferie europee come quelle post-socialiste che non hanno vissuto negli ultimi decenni un periodo di ininterrotta, sostenuta e generalizzata crescita economica, le crisi economiche sono state molteplici pertanto l’esperienza del debito non è legata alla crisi finanziaria del 2008. È vero, invece, che in tutte le periferie della finanza anglo americana, anche quelle che sperimentano un periodo di espansione economica (per esempio Cile e Sud Africa post apartheid), si risponde alla peculiarità dell’esperienza del debito finanziarizzato mobilitando il bagaglio di esperienze pregresse, stratificate nell’esperienza locale e familiare.

Un’etnografia del debito permette di calare in un contesto relazionale le molteplici dicotomie (economia e società, debito e credito, razionalità e moralità, lungo e breve periodo ecc.) che le analisi macroeconomiche della finanziarizzazione del quotidiano e del debito portano con sé. Le analisi etnografiche mostrano invece come queste dicotomie vengono risemantizzate ed intersecate in loco.

La limitata rassegna di studi qui presentata ha inteso mostrare come, evitando interpretazioni universalistiche e generalizzanti e valorizzando le letture di classe, di genere ecc. si possa elaborare un’antropologia del debito, non più inteso come metafora delle relazioni sociali o forza in grado di sovradeterminarle, ma come un aspetto con cui i soggetti e le famiglie tendono a relazionarsi e ad “addomesticare” da una posizione situata.

Addomesticare però non significa neutralizzare. Il potere generativo e distruttivo del debito sulle relazioni sociali, stabilisce nuove interdipendenze e vulnerabilità: l'espansione della finanziarizzazione inaugura nuove geografie e gerarchie tra centri e periferie del debito. Come queste si stiano configurando e soprattutto come stiano trasfigurando l'organizzazione sociale delle famiglie come soggetti-oggetti della finanziarizzazione del quotidiano è ancora materia di approfondimento. Al momento mi sembra di centrale importanza per l'antropologia analizzare empiricamente come le famiglie si relazionino al debito, strumento del regime di accumulazione e di estrazione del profitto ai tempi del neoliberismo, e di come esse riescano, a volte a perpetuarlo a volte a sovvertirlo e altre volte solo a conviverci negoziando spazi di indipendenza.

Bibliografia

Aalbers, Manuel

"The Financialization of Home and Mortgage Market Crisis", *Competition & Change*, 12, 2008, pp.148-166

Aalbers, Manuel

The financialization of housing. A political economy approach, London and New York, Routledge, 2016

Aitken, Rob

Performing Capital. Toward a Cultural Economy of Popular and Global Finance, New York, Palgrave Macmillan, 2007

Allon, Fiona

"Everyday Leverage, or Leveraging the Everyday", *Cultural Studies*, 29:5-6, 2015, pp.687-706

Becker, Joachim; Jäger, Johannes; Leubolt, Bernhard; Weissenbacher, Rudy, "Peripheral Financialization and Vulnerability to crisis: a regulationist perspective" in *Competition & Change*, vol. 14, n.3-4, 2010, pp.225-47

Cochoy, Franck

“Calculation, qualculation, calqulation: shopping cart arithmetic, equipped cognition and the clustered consumer”, *Marketing Theory*, vol. 8, no. 1, 2008, pp. 15-44

Crouch, Colin

“Privatized Keynesianism: an unacknowledged Policy Regime” in *The British Journal of Politics and International Relations*, vol.11, 2009, pp.382-399

Deville, Joe,

“Consumer credit default and collections: the shifting ontologies of market attachment” in *Consumption Markets & Culture*, vol. 17 (5), 2014, pp. 468-490

Deville, Joe; Seigworth, Gregory J.,

“Everyday Debt and Credit”, *Cultural Studies*, 29(5-6), 2015, pp.615-629

Epstein, Gerald A.

“Introduction: Financialization and the world economy” in Epstein, Gerald (eds.) *Financialization and the world economy*, Cheltenham, Edward Elgar, 2005, pp. 3-16

Erturk, Ismail; Froud Julie, Johal Sukhdev, Leaver Adam, William Karel,

“The democratization of finance? Promises, outcomes and conditions” in *Review of International Political Economy*, 14(4), 2007, pp.553-575

Finlayson, Alan

“Financialization, financial literacy and asset-based welfare” in *The British journal of politics and international relations*, vol.11, 2009, pp.400-421

Gonzalez Felipe,

“Where are the Consumers?” in *Cultural Studies*, 29 (5-6), 2015, pp.781-806

Graeber, David

Debt. The first 5.000 years, New York, Melvillehouse Publishing, 2011

Gregory, Chris A.

“On money debt and morality: some reflections on the contribution of economic anthropology” in *Social Anthropology*, vol.20 (4), 2012, pp. 380-396

Guérin, Isabelle

“Juggling with Debt, Social Ties, and Values The Everyday Use of Microcredit in Rural South India” in *Current Anthropology*, Vol. 55, N- 9,2014, pp. 40-50

James, Deborah

“Money-go-round” in *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 82, No. 1, 2012, pp.20-40

Money from nothing. Indebtedness and aspiration in South Africa, Stanford University Press, 2015

Kalb, Don

“Introduction: class and the new anthropological holism” in Kalb D., Carrier J., *Anthropologies of class: Power, Practice and Inequalities*, Cambridge University Press (2015) pp. 1-27

Hart, Keith; Ortiz, Horacio

“Guest editorial: Anthropology in the financial crisis” in *Anthropology Today*, vol. 24 (6), 2008, pp.1-3

Hours, Bernard; Ould Ahmed Pepita

“Introduction: Debt shared and imposed, political and gendered” in *An anthropological economy of debt*, New York, Routledge, 2015, pp.1-4

Langeley, Paul

“Financialization and the consumer credit boom” in *Competition and Change*, vol.12 (2), 2008, pp.133-147

Lazzarato, Maurizio

“Neoliberalism in action. Inequality, insecurity and the Reconstitution of the social”, in *Theory, culture and society*, vol. 26 (6), 2009, pp.109-133

Lazzarato, Maurizio

The making of the indebted man, Amsterdam, Semiotext(e), 2012

Leach, Edmund

Social Anthropology, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982

Le Baron, Genevieve

“Reconceptualizing debt bondage: debt as a class-based form of discipline” in *Critical Sociology*, vol.40(5), 2014, pp.763-780

Mahmud, Tayyab

“Debt and discipline”, *American Quarterly*, vol.3, n.6, 2012, pp.469-494

Martin, Randy

Financialization of Daily Life, Philadelphia Temple University Press, 2002

Mauss, Marcel

Saggio sul dono, Torino, Einaudi 2002[1950]

Montgomerie, Johanna

“The Financialization of the American Credit Card Industry”, *Competition & Change*, 10, 2006, pp.301-319

Mellor, Mary

The future of money: from financial crisis to public resource, London, Pluto press, 2010

Palomera, Jaime

“Reciprocity, Commodification and Poverty in the era of financialization”, in *Current anthropology*, vol.55(9), 2014, pp.105-115

Peebels, Gustav

“The anthropology of credit and debt” in *Annual Review of Anthropology*, 39 2010, pp.225-240

Pellandini-Simáni, Léna; Hammer, Farenc; Vargha Zsusanna

“The financialization of everyday life of the domestication of finance?” in *Cultural Studies*, vol. 29(5-6), 2015, pp.733-759

Polanyi, Karl

The Great Transformation, Boston, Beacon Press, 2001 [1945]

Ronald, Richard,

The ideology of Home ownership. Homeowner societies and the role of housing, Palgrave MacMillian, 2008

Sherraden, Micheal

“Assets and the social investment state” In W. Paxton (Ed.), *Equal shares: Building a progressive and coherent asset-based welfare policy* London, 2003, IPPR, pp. 28-41

Schuster, Caroline

“The social unit of debt: gender and creditworthiness in Paraguayan microfinance”, in *American Ethnologist*, vol.41, n.3, 2014, pp.563-578

Schuster, Caroline

Social collateral. Women and microfinance in Paraguay's smuggling economy.
University of California Press, Oakland, 2015

Sneath, David

"The "age of the market" and the regime of debt: the role of credit in the transformation of pastoral Mongolia" in *Social Anthropology*, vol.20 (4), 2012, pp.458-473

Van der Zwan, Natascha

"Making sense of financialization" in *Socio-economic Review*, 12, 2014, pp. 99-12

Weiss, Hadas

"Creditworthiness and the consumer perspective: on credit scoring in Israel", *MPI for social anthropology Working paper* n.173, 2016, p.1-11

Dal debito alla reciprocità: il cibo equosolidale come merce-dono

Giovanni Orlando

From debt to reciprocity: fair trade food as commodity-gift

Abstract

In this article, the author examines the meanings attached to fair trade foods by people who buy them in the city of Palermo. In doing so, he highlights the analogies that such meanings present, especially a way of conceiving an ethical economy that stands opposed to the market and to conventional commercial exchanges. The meanings in question are grounded in two central ideas: the first one is the need that the process of globalization be guided by principles of justice; the second, that within this process the rights of workers be guaranteed instead of trampled upon. The right of workers to earn a fair remuneration has deeply connoted the debate on globalization among those consumers who are most sensitive to the injustices caused by it and to the ethical calling at the centre of fair trade. In the article, the author shows that the way in which some Palermitan consumers view these debates can be interpreted as an indication that fair trade goods are, for them, a hybrid between a commodity and a gift.

Keywords: fair trade, globalization, reciprocity, just price, food

«Il commercio equo [...] svel[a] una visione diversa dello scambio delle merci: una visione secondo cui i beni *non* sono considerati moralmente neutri o separabili da chi li produce» (De Neve *et al.* 2008a, p. 10)¹.

1. Introduzione

Questo articolo esamina i significati attribuiti al consumo di cibi del commercio equosolidale da persone che li acquistano come parte della loro spesa familiare nella città di Palermo. I significati in questione poggiano su due idee centrali: la prima è la necessità che il processo di globalizzazione sia guidato da principi di giustizia; la seconda, che nell'ambito di tale processo i diritti dei lavoratori siano garantiti anziché calpestati. L'articolo indaga quindi le analogie che questi significati presentano, in particolar modo per quanto riguarda la concezione di un'economia etica contrapposta al mercato capitalistico e agli scambi commerciali "convenzionali".

¹ Tutte le traduzioni dall'inglese sono dell'autore.

I partecipanti alla ricerca su cui si basa questo articolo riflettevano su due tipi di rapporto commerciale contrapposti: quello tramite cui i produttori del Sud del mondo sono inseriti nel mercato capitalistico mondiale, e quello che s'instaura tra il produttore e il consumatore con l'atto d'acquisto di un bene del commercio equosolidale. Nel discutere il primo tipo di rapporto, i partecipanti accusavano gli intermediari di fare la parte del leone, appropriandosi della maggioranza dei guadagni e privando i produttori del Sud di un'equa remunerazione. Questa relazione ineguale poneva a loro avviso chi produce in una situazione di debito materiale, e chi consuma in una di debito morale oltre che materiale (sebbene in senso inverso, avendo ricevuto *più* del giusto). La moralità del commercio equo, al contrario, era vista come ispirata da un'idea di giustizia redistributiva, un valore inteso soprattutto come riduzione delle disuguaglianze mondiali causate dal commercio internazionale delle merci.

Il diritto dei lavoratori a una remunerazione adeguata ha profondamente connotato il dibattito sulla globalizzazione tra le persone più sensibili alle ingiustizie da essa provocate (vedi Becchetti e Costantino 2006; Bovone e Mora 2007; Lori e Volpi 2007). Nell'articolo mostro che il modo in cui alcuni palermitani intendono questo dibattito li porta a concepire i prodotti equosolidali come un ibrido tra la merce e il dono. L'articolo guarda quindi al cibo come a un costrutto etico, come un mezzo per discriminare tra ciò che è giusto e sbagliato nella vita quotidiana e per trasmettere agli altri valori normativi (cfr. Caplan 1997, pp. 1-8; Murcott 1998, pp. 168-9; Wilk 2006, pp. 21-22).

L'articolo è strutturato come segue. Il paragrafo successivo spiega come funziona il commercio equosolidale, fornendone una breve sintesi storica. Il terzo passa in rassegna gli studi che si sono occupati del fenomeno dalla fine degli anni '90. Il quarto paragrafo espone la metodologia del caso studio e il panorama del commercio equosolidale nella città di Palermo. I paragrafi dal quinto all'ottavo contengono l'analisi primaria. Nel quinto vengono analizzate le opinioni dei partecipanti sulla globalizzazione. Nel sesto il ruolo di primo piano che l'idea di lavoro, e i diritti che ne conseguono, svolge nella visione di queste persone. Il settimo paragrafo esplora in che modo il commercio equosolidale può essere visto come una forma di merce-dono, e specificamente di reciprocità bilanciata, mentre l'ottavo continua quest'analisi chiarendone alcuni aspetti potenzialmente controversi. Infine, le conclusioni espongono i limiti dell'idea per cui i prodotti del commercio equosolidale sono una forma di merce-dono.

2. Il commercio equosolidale dagli albori ai giorni nostri

Fino a poco tempo fa il commercio equosolidale era in gran parte sconosciuto al pubblico, occupando quelli che un'autrice ha definito argutamente gli «interstizi» della globalizzazione (Renard 1999). Ciò è vero anche per il mondo accademico.

Il commercio equo e solidale – o *fair trade* – è una forma di produzione, importazione e vendita di merci, sia alimentari (caffè, cacao, tè, banane) che artigianali (manufatti, mobili, indumenti) nata dopo la seconda guerra mondiale negli Stati Uniti e nel Regno Unito per opera di gruppi di Quaccheri e Mennoniti (Littrell e Dickson 1999)². Dalla seconda metà degli anni '60, a questi gruppi si è venuta affiancando una rete di negozi specializzati nel rivendere i prodotti in questione, chiamati solitamente “botteghe del mondo” (*worldshops* in inglese, *wereldwinkels* in olandese) (Mostaccio 2008). Allo stesso tempo, gli importatori, che fino ad allora erano stati gruppi religiosi informali o organizzazioni non-governative attive nella cooperazione allo sviluppo, si sono specializzati creando imprese ad hoc (di solito non-profit) note col nome di *alternative trade organizations*, meglio note in Italia come “centrali d'importazione” (Leclair 2002; Perna 1998).

Questo sistema internazionale d'importazione e commercializzazione adotta una serie di criteri che si discostano notevolmente da quelli del commercio estero tradizionale. I principali sono il pagamento di un prezzo superiore a quello di mercato, ritenuto ingiusto, per le merci acquistate dal circuito; l'aggiunta di una percentuale monetaria da utilizzare per piccoli progetti di sviluppo nelle comunità dei produttori; il pagamento anticipato di una parte degli ordini come forma di finanziamento etico, per contrastare il ricorso da parte dei produttori a prestiti a tasso di usura; e infine, sempre più spesso, l'utilizzo di metodi di produzione sostenibili dal punto di vista ambientale, come l'agricoltura biologica (Amatucci 1997; Viganò 2008).

All'inizio degli anni '90, un'importante novità è stata lo sviluppo di un sistema di certificazione che concede un bollino anche a imprese profit che non appartengono al circuito del *fair trade*, ma che utilizzano per alcuni dei loro prodotti materie prime appunto “certificate” come prodotte seguendo i criteri dell'equosolidale (vedi Pepe 2007; Renard 2003; Roozen e Van der Hoff 2003). Uno dei risultati maggiori della certificazione è stato l'inserimento dei prodotti equosolidali nei canali della grande distribuzione. Oggi, infatti, per la maggior parte degli abitanti dei paesi dell'Europa del nord e dell'America settentrionale, il *fair trade* è sinonimo di prodotti di marche “normali” certificati come equi e venduti nei supermercati, anziché di marche delle organizzazioni commerciali alternative (cfr. Guadagnucci e Gavelli 2004; Fridell 2007). In Italia, tuttavia, è ancora diffusa una rete di piccoli negozi dedicati che vendono unicamente alimenti distribuiti dalle centrali d'importazione (Viganò *et al.* 2008). Questo è il tipo di commercio equo di cui si occupa il presente articolo.

² Per questioni di uniformità e coerenza nell'articolo non distinguo tra i prodotti d'artigianato e quelli alimentari.

3. Quattro approcci allo studio del commercio equosolidale

Il primo testo accademico sul commercio equosolidale è stato pubblicato solo nel 1993 (Barratt-Brown 1993) e fino circa al 2000 gli studi sul tema erano molto pochi. Le scienze sociali hanno cominciato a interessarsi al fenomeno soltanto in tempi recenti, soprattutto in seguito all'aumento dell'attenzione da parte dei media. Oggi, per quanto il commercio equo sia ancora un argomento poco studiato, la letteratura in materia si sta ampliando rapidamente. Considerata la natura articolata del fenomeno e le specializzazioni disciplinari di chi lo studia, le ricerche sul tema combinano teoria, metodi e specializzazioni regionali in modi molto diversi. Nei capoversi che seguono passerò quindi in rassegna questi rami di ricerca, indicando dove gli antropologi vi stanno contribuendo, per poi chiarire il mio punto di vista rispetto alla letteratura esistente.

Il corpus accademico più ampio sul commercio equosolidale è sicuramente quello che si occupa dei produttori nel Sud del mondo. Di norma questa letteratura si concentra sull'impatto sulle condizioni di vita derivante dalla produzione per il mercato del commercio equo (Raynolds et al. 2004). Da un punto di vista disciplinare, gli studiosi maggiormente coinvolti sono antropologi e sociologi interessati ai temi dello sviluppo, mentre dal punto di vista geografico l'America Latina è la macroregione di gran lunga più studiata (Jaffee 2007; Lyon 2007). Questo orientamento geografico rispecchia in parte l'interesse per un prodotto in particolare: il caffè. La metodologia principale di questo filone di ricerca è il lavoro sul campo, benché il suo grado di utilizzo vari sensibilmente, da brevissimi esercizi di valutazione dell'impatto (Paul 2005) a studi etnografici più a lungo termine (Luetchford 2008).

Un secondo corpus accademico adotta una visione più ampia, guardando alle reti transnazionali di cui è fatto il commercio equosolidale (Lockie e Kitto 2000). In questo caso, il tema centrale è costituito dalle modalità di accumulazione del valore lungo la filiera. Questo tipo di ricerca adotta spesso una metodologia basata interamente sull'elaborazione di dati quantitativi. Gli studi con un'attività di campo rimangono rari, soprattutto a causa dei contesti molto lontani in cui operano i vari attori del commercio equo (ma vedi Fridell 2007). Esistono però alcuni studi nei quali una componente etnografica sui produttori del Sud è integrata con l'analisi di una particolare catena del prodotto (vedi per es. Murray e Raynolds 2000). Spesso questi studi si occupano della certificazione e di come questo particolare meccanismo influisce sulle condizioni di vita dei produttori a livello locale (Taylor 2005).

Il terzo filone di ricerca si sofferma specificamente sugli operatori del commercio equosolidale nel Nord del mondo. Esso vede impegnate diverse tipologie di studiosi, dai sociologi ai politologi. Gli operatori studiati includono di solito il terzo settore e i gruppi della società civile che promuovono il commercio equo (il nucleo di "attivisti") e talvolta – seppur di rado – le imprese che trasformano e

distribuiscono i prodotti (per es. Rice 2001). Il consumo è l'altra grande area d'interesse di questo filone. Da una parte vi sono le indagini quantitative sui profili dei consumatori (Ozcaglar-Toulouse et al. 2006); dall'altra, quelle sulla produzione culturale delle merci equosolidali, in particolare nell'ambito dei media (per es. il settore pubblicitario, le campagne degli attivisti, ecc.). Questo filone di ricerca è caratterizzato dalla mancanza di attività sul campo e dall'assenza di dati qualitativi ricavati specificamente *dalle persone* (anziché dalle pubblicità e da altri materiali analoghi).

Guardando a questi tre filoni sinteticamente, si può notare che l'interesse verso il "locale", come variabile analitica, si perde quando l'attenzione si sposta dai produttori del Sud ai consumatori del Nord. Ciò accade perché il commercio equo è raramente visto come un fenomeno dotato di una sua dimensione sociale e culturale (locale) nei paesi industrializzati. A causa della natura transnazionale del fenomeno, e della presenza di organizzazioni formali come le centrali d'importazione, i suoi valori e il suo immaginario *nel Nord* sono spesso considerati in termini molto generici, se non semplicistici, e con il ricorso eccessivo a dati quantitativi (per es. Becchetti e Costantino 2006; Bovone e Mora 2007). Per contro, la dimensione locale e una metodologia qualitativa costituiscono i punti di partenza del presente studio.

L'approccio qui proposto, il quarto, vede quindi i significati riguardanti i prodotti del commercio equosolidale come inestricabilmente mediati dalla comprensione di soggetti specifici nei luoghi in cui ne avviene il consumo. Il modo in cui le persone vivono questo consumo a Palermo rappresenta il percorso analiticamente rilevante di tutto l'articolo (vedi anche Orlando 2012, 2014). Esso si riallaccia agli sviluppi teorici più recenti nello studio dei movimenti economici alternativi (per es. Carrier e Luetchford 2012; De Neve *et al.* 2008b; Orlando 2015a, 2015b). Questi studi possiedono un forte approccio comparativo (vedi anche Varul 2009) e una prospettiva che riconosce l'importanza del commercio equosolidale come parte di processi di riproduzione sociale locali (cfr. anche Barnett *et al.* 2005). Questo approccio è legato a due concetti chiave per la disciplina: quello di economia morale (per es. Bryant e Goodman 2004, pp. 344-5 e 347-349; Fridell 2007, p. 272-296; Goodman 2004; Jaffe *et al.* 2004; Luetchford 2008, p. 152-186) e quello di "radicamento" (*embeddedness*, per es. Hinrichs 2000; Raynolds 2000; Sage 2003; Winter 2003).

Entrambi questi concetti occupano un posto centrale nella storia dell'antropologia economica (cfr. Hann 2010) e sono oggi utilizzati con frequenza sempre maggiore anche al di là dei suoi confini. In questo processo di espansione disciplinare, i due concetti hanno acquisito rilevanza sia rispetto a processi, movimenti e reti come quelli del fenomeno trattati nell'articolo, sia rispetto a più ampi dibattiti nelle scienze sociali sulla necessità di spingersi oltre la separazione tra studi della produzione e studi del consumo (per es. Appelbaum 2004; Goodman 2002;

Goodman e Dupuis 2002; Le Heron e Hayward 2002; Miller *et al.* 1998, in particolare capitolo 1; Wilk 2006). Economia morale e *embeddedness* acquistano importanza come strumenti analitici soprattutto nell'ambito di questi recenti filoni di ricerca, tracciando un percorso su una mappa intellettuale di cui questo articolo è un quadrante.

4. Metodologia e contesto

Il presente articolo si basa su una ricerca etnografica svolta a Palermo e provincia, della durata di 15 mesi³. L'osservazione partecipante è avvenuta in negozi di prodotti equosolidali (sotto forma di lavoro volontario come commesso e tuttofare), in ambito domestico (tramite osservazione dello shopping familiare e della preparazione dei pasti, di visite degli spazi domestici legati al cibo, e d'inventari del consumo), e durante incontri di gruppo ed eventi pubblici. Sono state inoltre raccolte 33 interviste qualitative semi-strutturate (audio-registrate), nella maggior parte dei casi con donne di età compresa tra 29 e 53 anni, spesso sposate e con figli. Dato lo scopo dell'articolo – mettere in luce i significati concernenti merce e dono attribuiti dai partecipanti ai prodotti equosolidali – l'analisi si concentrerà maggiormente sul materiale da intervista e meno su quello etnografico *tout court*. Nelle interazioni quotidiane, infatti, era molto raro per i partecipanti esprimersi sui temi in questione, temi dopo tutto abbastanza complessi. Ciò era invece più semplice nel contesto dell'intervista qualitativa. È chiaro che questa difficoltà è analiticamente rilevante e ne va preso atto, nella misura in cui essa mostra sin da subito come le persone in questione non riflettessero costantemente sui temi discussi nelle pagine seguenti. Piuttosto, le loro opinioni vanno considerate come una riflessione di secondo livello. Infine, la ricerca è stata condotta tramite campionamento a scelta ragionata e a valanga, e non è quindi rappresentativa di tutti i consumatori di equosolidale della zona.

A Palermo esistono due organizzazioni che operano nel campo del commercio equosolidale, Sodalis ed Equalis, entrambe cooperative di lavoro⁴. Sodalis è la più vecchia e la più grande delle due. Essa dispone di un negozio al dettaglio – o “bottega del mondo” – e di un magazzino, che funge anche da sede dei suoi uffici per la vendita di merce all'ingrosso. Il negozio si trova in una zona borghese della parte settentrionale di Palermo, la più ricca della città; considerate le sue dimensioni (circa

³ La ricerca su cui si basa l'articolo è stata finanziata dallo UK Economic and Social Research Council (Grant PTA-030-2006-00260) e dal Royal Anthropological Institute (Emslie Horniman Anthropological Scholarship Fund). La stesura dell'articolo ha ricevuto un contributo dal Settimo Programma Quadro dell'Unione Europea (Marie Skłodowska-Curie 609402 - 2020 researchers: Train to Move).

⁴ Questi come gli altri nomi adoperati nell'articolo sono pseudonimi.

90 m²), esso appartiene alla categoria dei negozi di quartiere. Tra le merci in vendita si trovano alimenti equosolidali e biologici, sia freschi (frutta e verdura) che trasformati (per es. pasta, prodotti per la colazione, snack, ecc.) nonché prodotti ecologici per la casa (per es. detersivi liquidi per piatti e affini) e articoli “verdi” per la cura personale (saponi, gel doccia, ecc.). Il magazzino e l’ufficio di Sodalis sono invece situati vicino al porto di Palermo, in una zona molto più modesta rispetto al negozio. Il magazzino non è identificato in alcun modo dall’esterno. Esso è composto da cinque locali, di cui tre (uno grande e due più piccoli) sono destinati allo stoccaggio vero e proprio, mentre un altro locale funge da “showroom” (dove i clienti all’ingrosso possono vedere e provare la merce) e un altro locale, di medie dimensioni, è utilizzato come ufficio, dove gli impiegati sono seduti davanti a computer e rispondono al telefono. L’altra cooperativa del commercio equo palermitano è Equalis. Essa si occupa soltanto di commercio al dettaglio e dispone quindi solo di un negozio, anch’esso sito nella zona più elegante di Palermo. Con i suoi 60 m² circa, questo negozio è più piccolo di quello di Sodalis. Entrambi vendono una gamma simile di alimenti e prodotti e si somigliano molto.

Tramite lavoro volontario in queste tre sedi, ho avuto modo di entrare in contatto con una serie di persone che frequentavano il circuito del commercio equo palermitano. Si tratta di singoli individui o famiglie, ma anche di soggetti organizzati noti col nome di “gruppi d’acquisto solidale” (GAS). I GAS sono gruppi di persone, informali o riuniti in associazione, che acquistano assieme prodotti dall’alto contenuto etico, sia in campo alimentare che in quello dell’abbigliamento e dei servizi (da quelli telefonici a quelli bancari, dal turismo alle assicurazioni) (vedi Grasseni 2013). I loro acquisti avvengono nella maniera più diretta possibile, direttamente dal produttore del bene o servizio quando ciò è possibile, in modo da saltare gli intermediari nella catena del valore. Nelle pagine che seguono discuto le opinioni sul commercio equosolidale delle persone che ho incontrato in questi vari ambiti.

5. Sanguisughe, avvoltoi e predatori: metafore della globalizzazione

Lorenzo era un uomo di quasi quarant’anni che lavorava come rappresentante di un’azienda che installa pannelli solari. Intorno al 2000 aveva iniziato a fare il volontario presso l’oratorio Salesiano della Chiesa di Santa Chiara, in uno dei quartieri più multietnici del centro storico di Palermo. Lì alcune persone lo avevano coinvolto nelle attività dell’organizzazione non governativa (ONG) Volontariato Internazionale per lo Sviluppo (VIS), anch’essa facente capo ai Salesiani. Questa ONG si occupa tra l’altro di educazione interculturale, mandando periodicamente volontari nei paesi in via di sviluppo. Lorenzo ha quindi iniziato a partecipare agli incontri organizzati dal VIS su temi quali i rapporti economici tra Nord e Sud del mondo e i diritti umani. «All’epoca ero molto attivo dal punto di vista tra virgolette

politico», mi ha raccontato Lorenzo, «sono andato a Genova per la riunione del G8, e facevo anche parte di Attac e della Rete Lilliput [due associazioni della società civile impegnate nella protesta contro la globalizzazione]». L'incontro di Lorenzo con il commercio equosolidale è avvenuto in questo periodo. «Mi sono comprato un libro – questa è stata la cosa principale – che si chiama *Guida al consumo critico*, e ho cominciato a leggere tutto quello che si nasconde dietro le grandi marche multinazionali».

Nella *Guida* Lorenzo ha trovato non solo informazioni critiche sulle “grandi marche”, ma anche proposte alternative, tra cui appunto i prodotti del commercio equo. Interessandosi sempre di più a questo tema, ha quindi deciso di cercare negozi che li vendessero a Palermo, entrando in contatto con le botteghe cittadine. Il motivo principale del suo consumo equosolidale era il “rispetto”: «Il consumo equo è semplicemente una questione di rispetto. Proprio il rispetto per la persona in sé. Ci vuole rispetto per il produttore. È lui che fa mangiare me, che sono un occidentale». L'enfasi posta sulla caratteristica di consumatore *occidentale* rivela l'idea secondo cui gli abitanti del Nord sono in debito con quelli del Sud, idea confermata dal suo commento successivo: «Gli occidentali sono responsabili dell'85% del consumo mondiale». È in questa sproporzione nella distribuzione dell'uso di risorse che si configura il debito del Nord verso il Sud.

Un altro consumatore, Gianni (34 anni), ha messo bene in luce questa dimensione nel suo discorso. Spiegando le ragioni dei suoi “acquisti equi”, egli ha affermato: «Si tratta fondamentalmente di dare un piccolo contributo per una migliore distribuzione globale della ricchezza». Questo piccolo contributo si configurava per Gianni come «un giusto corrispettivo che in virtù della nostra ricchezza di occidentali noi dobbiamo corrispondere per un prodotto che non è il frutto di una produzione di tipo predatorio, da multinazionale». Allo stesso modo di Lorenzo, Gianni ha fatto riferimento a un “noi” in quanto occidentali, aggiungendo il termine «ricchezza» al suo ragionamento, non lasciando dubbi sul fatto che “loro” – gli abitanti del Sud del mondo – sono poveri in conseguenza appunto delle pratiche scorrette portate avanti dalle multinazionali, anch'esse incolpate da Lorenzo.

Le parole pronunciate da entrambi evocano l'immagine di agricoltori che faticano duramente nei campi dei paesi in via di sviluppo per produrre cibo da inviare agli abitanti delle nazioni più industrializzate. Un'opposizione al capitalismo, e in particolare alla globalizzazione, rappresenta il loro terreno comune. Entrambi mostrano come il commercio internazionale fosse il principale costrutto cui i partecipanti alla ricerca facevano riferimento, soprattutto per gli squilibri che esso era ritenuto provocare, creando un indebitamento che è non solo materiale ma, evidentemente, anche morale. Alcune delle persone che acquistavano i prodotti del commercio equo a Palermo consideravano quindi lo sfruttamento e l'ingiustizia come fattori integranti dell'economia internazionale, e questa percezione rappresentava il

motivo alla base del loro consumo equosolidale. A tal proposito, De Neve *et al.* (2008a, p. 7) notano nella società contemporanea la presenza di una

«crescente insoddisfazione morale che si accompagna al diffondersi di relazioni di scambio socialmente e politicamente “sradicate”. Questo disagio morale è ampiamente percepito dai consumatori del Nord ed è una forza trainante sottesa all’aumento del numero delle iniziative di commercio etico».

Questo quadro rivela in sé un’idea di giustizia redistributiva. Nel parlare di commercio equo, per esempio, Gianni ha affermato: «Se ti serve un certo prodotto, il suo prezzo può essere un po’ più alto in virtù del giusto corrispettivo pagato a chi lo produce». La necessità di pagare un giusto corrispettivo quando si acquista una merce rappresenta uno dei valori principali nei ragionamenti dei partecipanti alla ricerca, come si evince anche dall’esempio che segue.

Giorgio e la sua compagna Ilenia erano una coppia di trenta-quarantenni in attesa del loro primo figlio. Lui lavorava come geologo presso l’amministrazione regionale, mentre lei faceva la segretaria in una casa editrice. Entrambi facevano parte di un gruppo d’acquisto solidale (GAS) creato originariamente da alcuni membri della sezione palermitana di un partito politico di sinistra “radicale” tra il 2000 e il 2001, epoca in cui la coppia aveva partecipato a manifestazioni di protesta contro la globalizzazione. Col tempo, il GAS si era allargato e aveva mutato la sua fisionomia, tanto che all’epoca della mia ricerca la maggioranza dei suoi membri era estranea al partito.

Riguardo al consumo in generale, Giorgio era fermamente convinto di quanto segue: «È giusto che chi produce abbia un suo ritorno, perché è lui che lavora. Io sono della vecchia idea che si guadagna lavorando. Chi non fa niente non ha diritto a guadagnare». Se Lorenzo e Gianni hanno posto l’accento sulla relazione tra il consumatore e il produttore, qui Giorgio si concentra maggiormente sul diritto del lavoratore-produttore a un’equa remunerazione: «La maggior parte dei ricavi è dovuta al produttore, a chi si è impegnato personalmente». Questi due aspetti trovano un terreno comune nell’opinione profondamente critica che i partecipanti avevano degli intermediari. Ilenia ha osservato che «ormai in quasi tutta l’economia tradizionale i guadagni del produttore sono la percentuale meno rilevante», mentre Giorgio ha aggiunto: «L’intermediazione, per me è questo che rende un’economia non-solidale. Il fatto che chi non produce poi ha dei grossi ritorni. Saltare l’intermediazione per me è un punto fondamentale della solidarietà». Il problema degli intermediari era fortemente sentito da quasi tutti i palermitani che ho incontrato. Forse l’espressione più colorita ed efficace è stata pronunciata da Mattia, un ingegnere di 34 anni, il quale ha affermato: «Il produttore è infilato in una filiera di avvoltoi e sanguisughe che guadagnano soldi semplicemente sull’intermediazione».

6. Prima i lavoratori

Formulando queste osservazioni, i partecipanti hanno fatto riferimento a una serie di termini strettamente connessi fra loro: prezzo, ricavi, giusto corrispettivo/giusto ritorno, e profitti. Il loro utilizzo era connotato in maniera abbastanza prevedibile. Semplificando, prezzo e ricavi erano i termini più neutrali, mentre corrispettivo era quasi sempre connotato positivamente, essendo associato ai produttori. Il termine guadagno era invece il più ambiguo, essendo associato sia ai produttori che agli attori economici che li sfruttavano, come gli intermediari. In questo senso, il termine appariva quasi sinonimo di profitto (nella sua accezione deteriore). Il prezzo poteva quindi includere sia il (giusto) corrispettivo che il profitto.

Gianni, Giorgio e Ilenia hanno accennato al problema di come ripartire equamente valori monetari diversi lungo la catena che collega i produttori ai consumatori. A livello generale – non necessariamente a proposito di pratiche di sfruttamento – il problema di formulare il prezzo di una merce deriva dal fatto di dover commisurare elementi e interessi spesso del tutto diversi tra loro sul mercato, sia in teoria che in pratica (cfr. Gudeman 2008, p. 51-58). Questo tipo di operazione comporta necessariamente il ricorso a un giudizio – o a una teoria – di valore. I partecipanti alla ricerca attribuivano l'importanza maggiore all'elemento del lavoro. Le loro idee riflettono uno sforzo di ri-personalizzazione della produzione che va di pari passo con uno di ri-personalizzazione degli scambi, in modo da sollevare il “velo” che nasconde lo sfruttamento intrinseco al capitalismo (Marx 1977). Gli studi etnografici hanno mostrato che le strategie di marketing del commercio equosolidale non sono in grado di comunicare pienamente le condizioni di vita dei produttori del Sud del mondo (per es. Hudson e Hudson 2003). Nonostante ciò, non si può sottovalutare l'importanza di questo sforzo in un sistema di scambi che di solito perde *completamente* di vista il produttore. Attraverso innumerevoli mezzi, dalle confezioni di tè e caffè ai materiali informativi su internet, il sistema del commercio equo offre la possibilità di riscoprire almeno in parte come vivono i produttori dei paesi del Sud. Bryan e Goodman (2004, p. 359) osservano a proposito:

«L'obiettivo è di rimuovere strati nascosti d'informazione sul prodotto per rivelare le condizioni sociali e ambientali “eque” della sua produzione. In uno scambio basato sulla solidarietà, il valore si crea attraverso la de-feticizzazione della cultura del prodotto *proprio* nella speranza di permettere ai consumatori di porsi in relazione con i produttori dal punto di vista etico ed economico».

L'importanza assegnata dai partecipanti al fattore lavoro richiama l'attenzione sull'intermediazione commerciale nella misura in cui, a causa di tale intermediazione,

risulta impossibile remunerare adeguatamente i lavoratori. De Neve *et al.* (2008a, p. 14) scrivono:

«Una conseguenza importante di una simile teoria del valore basata sul lavoro è che autorizza la critica nei confronti degli intermediari. Se si crea valore nell'atto della produzione anziché in quello dello scambio, allora le attività degli intermediari, che di fatto si guadagnano da vivere grazie al lavoro altrui, diventano potenzialmente illecite e moralmente ambigue».

Per le persone che ho incontrato esistevano due tipi di rapporto commerciale, posti su binari paralleli: quello in cui il produttore è normalmente coinvolto per fare arrivare la sua merce ai consumatori (l'ambito dell'intermediazione commerciale), e quello che s'instaura tra il produttore e il consumatore con l'atto d'acquisto di una marca equosolidale da parte di quest'ultimo (un ambito di vendite "dirette"). A detta dei partecipanti, se gli intermediari e i normali operatori commerciali ottengono di solito dai produttori più di quanto restituiscano, il commercio equo fornisce invece un giusto corrispettivo e costituisce pertanto una forma di *scambio eguale*. Per queste persone era questa nozione di eguaglianza a rappresentare il significato di giustizia che esse ritenevano appartenere al cibo equosolidale. L'accento morale qui è posto sul ripristino di una sorta d'equilibrio reciproco che possa rimediare alla relazione d'indebitamento che caratterizza il commercio "normale", sia a livello micro che macro.

7. Dallo sfruttamento alla reciprocità

L'antropologia si è interrogata sulle possibilità di uno scambio eguale sin dai suoi albori (Mauss 2002). Firth e Malinowski, per esempio, si sono occupati delle logiche che sottendono la reciprocità nelle cosiddette economie "arcaiche" (cfr. Firth 1959, p. 419-420; Malinowski 1926, soprattutto capitoli 3, 4, 8, 9). Firth (1959, p. 412), per esempio, scrive che i Maori attribuivano grande rilevanza alle nozioni di «ritorno equivalente» e di «compensazione». Le opinioni dei partecipanti palermitani sulla natura dei beni equosolidali possono dunque essere viste come ancorate alle logiche del dono e della reciprocità: lo scambio equosolidale alla logica della reciprocità bilanciata; lo scambio convenzionale a quella della reciprocità negativa. Sahlins (1972, p. 192) definisce quest'ultima «il tentativo di ottenere qualcosa in cambio di nulla», osservando a tal proposito che:

«[questo] è il tipo più impersonale di scambio [...] I partecipanti si fronteggiano come interessi antagonisti, ognuno teso a massimizzare il proprio tornaconto a spese

altrui. Accostandosi alla transazione [...] il fine [...] di entrambe le parti è il profitto».

Se il commercio internazionale può essere visto come un tentativo d'imporre la reciprocità negativa, per alcuni palermitani il commercio equo era invece una forma di reciprocità bilanciata. Secondo Sahlins (1972, p. 195), a parte scambi perfettamente equilibrati in cui gli stessi tipi di merce sono scambiati in pari quantità, appartengono al genere della reciprocità equilibrata «molti “pagamenti”, buona parte di quel che rientra nella voce etnografica di “commercio” e molto di quel che si definisce “compra-vendita” e comporta l'uso di “denaro primitivo”». Fatte le dovute differenze (vedi *infra*), la reciprocità bilanciata è adattabile a un ambito di scambi “commerciale” come quello dell'equosolidale.

Seguendo ancora Sahlins, le diverse forme di reciprocità si basano sull'articolazione di tre variabili: socievolezza, generosità e distanza parentale. La reciprocità equilibrata è caratterizzata come uno «scambio diretto» (Sahlins 1972, p. 194) in cui la distanza parentale è ridotta al minimo. Presupponendo che i partecipanti possedessero i livelli necessari di socievolezza e generosità, quale posto occuperebbe la distanza parentale in questo quadro? È ovvio che non c'è un vero legame di parentela tra essi e gli agricoltori del Sud del mondo. Questo legame era però ugualmente percepito sotto forma di una “vicinanza” etico-morale, come si evince da due esempi offerti da Lorenzo.

Lorenzo era una persona per cui la religione era ancora una parte importante della vita. Discutendo del rapporto tra la fede e i suoi consumi, egli ha detto: «Un credente che sta su un piedistallo mentre quelli accanto a lui sono sfruttati, sbaglia. Non possiamo salvare tutti, ma almeno quelli la cui salvezza dipende da noi». In questo scenario immaginario gli “altri” di cui ci dobbiamo occupare sono vicini a noi, non lontani. La stessa logica sottende un altro esempio in cui Lorenzo ha descritto, sempre per via di metafora, come vedeva lo sfruttamento provocato dalla globalizzazione: «Poniamo che un giorno io t'inviti da me e ti prepari qualcosa di squisito. A un certo punto vuoi andare in bagno, ma per sbaglio entri in cucina, dove trovi una persona in catene. Quello che hai appena mangiato non ti piacerà più». Questo esempio è particolarmente pregnante per il ragionamento sulla reciprocità e la distanza parentale perché la metafora utilizza un ipotetico scenario domestico. Secondo Sahlins (1972, p. 196):

«La distanza sociale tra i soggetti condiziona il tipo di scambio [...] Ne consegue che parenti stretti tendono a mettere le cose in comune, a entrare in rapporto di scambio generalizzato; parenti lontani o non-parenti tendono a contrattare su basi di equivalenza o a danneggiare l'altro».

In Occidente, «la “non-parentela” denota relazioni specifiche di status» (ibidem) del tipo dottore/paziente, datore di lavoro/lavoratore, lavoratori di diverso rango, ecc. A questa casistica si può aggiungere la relazione produttore/consumatore. «La relazione economica» continua ancora Sahlins (1972, p. 197) «tende a essere una semplice negazione delle reciprocità tra parenti»⁵. I partecipanti consideravano quindi il consumo equosolidale come un tentativo di trasferire l’acquisto delle merci dal campo della “non-parentela” (o massima distanza sociale creata dal mercato) a quello della parentela, sebbene non un ambito così prossimo come quello familiare. È da questo punto di vista che il consumo equo appare come una forma di reciprocità equilibrata che riconosce al lavoratore un giusto corrispettivo.

Come si evince da questi esempi, la percezione di vicinanza tra questi palermitani e i produttori si fondava sulla convinzione dei primi che i secondi possedessero diritti fondamentali, in primo luogo perché sono persone. Anche altri partecipanti hanno espresso opinioni simili. Simona, per esempio, un’avvocata di 29 anni, era una delle consumatrici di un gruppo d’acquisto che si appoggiava alla bottega della cooperativa Equalis per la consegna di una cassetta settimanale di alimentari. Simona era convinta che «la necessità di una spesa etica non nasce solo dal desiderio di mangiare sano [mangiare cibo biologico], ma anche da quello di sincerarsi che il cibo è prodotto rispettando i diritti dei lavoratori». In merito alla sua nozione di «rispetto», Lorenzo ha spiegato: «Ovviamente stiamo parlando di diritti. Cerco di aiutare le cooperative che rispettano i diritti dei lavoratori, che non spruzzano i pesticidi sui coltivatori senza neanche farli sgomberare dai campi».

Graeber (2001, p. 222) nota a proposito della reciprocità equilibrata: «Gli standard di equivalenza tra oggetti [...] possono emergere dalla necessità di stabilire l’uguaglianza sociale». I partecipanti palermitani interpretavano questa uguaglianza sociale come i diritti dei lavoratori, primo fra tutti quello a un giusto corrispettivo per il valore del loro lavoro. Questo corrispettivo era ritenuto incluso nel prezzo dei cibi equosolidali, più elevato di quello dei prodotti alimentari equivalenti che non appartengono a tale circuito. Oltre a mostrare accenni di una mentalità contraria alla massimizzazione dell’utile individuale, la disponibilità dei partecipanti a pagare un sovrapprezzo come giusto corrispettivo, e la loro convinzione che quest’ultimo fosse un diritto universale del lavoratore, consolidano ulteriormente una visione della merce equosolidale nell’ottica del dono.

⁵ Forse la formulazione di Sahlins andrebbe invertita: è la negazione della parentela a *costituire* quello che la società occidentale intende di norma come relazione economica, e ciò spiega perché gli scambi di beni rappresentino un esempio di reciprocità negativa.

8. L'inalienabilità della merce-dono equosolidale

Un simile approccio non è privo di problemi. Applicare l'idea di dono alla merce equosolidale *in seno al* mercato, e non dopo che essa ha lasciato quest'ambito per entrare in quello domestico, può apparire infatti antitetica a una consolidata letteratura antropologica sullo scambio (vedi per es. Carrier 1995; Yan 2005). Secondo Carrier (1995, p. 24), gli oggetti scambiati nell'ambito di rapporti di dono «sono legati alle persone sulla base di aspetti significativi. Il dono è inalienabilmente correlato al donatore, ed è perciò importante per rigenerare la relazione tra donatore e destinatario». Per contro, «in uno scambio di merci, l'oggetto è alienato dalla persona che se ne priva. La bottiglia di vino che compro da Safeway [una catena di supermercati] non è legata alla persona [che me la vende] in alcun modo significativo» (p. 27). Questa mancanza di co-legamento tra le parti della transazione è caratteristica dell'alienazione che contraddistingue il mercato capitalistico.

Per chiarire in che senso il cibo equosolidale possa essere visto come una merce-dono, allora, bisogna stabilire esattamente di che tipo di “legame” si sta parlando. Quali sono gli «aspetti significativi» che legano le persone all'oggetto? Nelle società capitaliste è la *proprietà* di una merce a essere alienata nello scambio, ma non è necessario ridurre tutte le forme di co-legamento tra le parti a questo ambito. Da un lato, il cibo equosolidale che acquistavano i consumatori palermitani era alienato, nel senso che passava irrevocabilmente di mano, come avviene per tutte le merci. Dall'altro, questo passaggio di proprietà lasciava intatto il valore-lavoro dell'oggetto e – punto cruciale – il diritto a una giusta retribuzione per la persona che lo aveva prodotto. Il *riconoscimento* di questo diritto è la dimensione che pertiene alla non-alienazione, al collegamento in forma di dono tra chi produce e chi consuma. Poiché il diritto del produttore a un giusto corrispettivo (intrinseco alla merce-cibo acquistata e venduta) è inalienabile, esso deve per forza venire reso dal consumatore. I prodotti del commercio equo sono la merce che consente di fare proprio questo.

L'inalienabilità rappresenta la pietra miliare della teoria del dono di Annette Weiner. Weiner (1992, p. 28-32) ha criticato la scuola antropologica della reciprocità, rappresentata da autori quali Malinowski e Sahlins, accusandola di celare un riduzionismo nei confronti di tutte le forme di scambio, trattate alla stregua di transazioni diadiche tra persone egoiste (cfr. anche MacCormack 1976). L'eccessiva attenzione attribuita al principio di reciprocità è per Weiner (1992, p. 28-30) reificante, la conseguenza di un'epistemologia occidentale. L'autrice sostiene al contrario che alcuni oggetti conservano qualità intrinseche tali da rendere impossibile la loro separazione dai proprietari o da chi li ha creati. Weiner, in sostanza, si rifà molto più direttamente a Mauss, autore che la scuola della reciprocità aveva criticato (cfr. Firth 1959, pp. 419-420; Malinowski 1926, capitoli 3, 4, 8, 9), soprattutto per quanto riguarda il suo argomento sullo *hau* – lo spirito del dono – come ragione ultima degli scambi non-mercificati. Lo sviluppo del concetto di reciprocità,

soprattutto nella tipologia proposta da Sahlins, fu un tentativo di rendere il discorso di Mauss meno univoco.

Sebbene nell'interpretazione di Weiner reciprocità e inalienabilità siano in forte contrasto, una loro conciliazione non è impossibile. La contrapposizione è valida se si pensa che la reciprocità sia un principio autonomo (come in effetti hanno ritenuto Malinowski, Firth e Sahlins). Tuttavia, se si accetta la possibilità che la reciprocità possa essere *causata* da altri elementi, tra cui anche determinate qualità (inalienabili) degli oggetti e delle persone, si comincia a vedere come i due approcci possano essere combinati. Da questo punto di vista, molto dipende da come si concepisce lo *hau*. Col beneficio del senno del poi, l'errore che Malinowski, Firth e Sahlins hanno commesso è stato forse quello di non considerare che lo *hau* potesse essere soltanto uno tra i tanti "spiriti" del dono, quello che Mauss ha evidenziato sulla base degli studi etnografici di cui disponeva. A questo proposito, Yan (2005, p. 254) dice bene quando scrive: «Questa [lo *hau*] è la prova empirica su cui Mauss basava la sua tesi, ma trattandosi di un'osservazione empirica, potrebbe non rivelarsi vera in altre società». Significativamente, Weiner (1992, p. 63) ritiene che la visione dello *hau* di Mauss fosse corretta non in quanto unica qualità inalienabile, ma come una fra le tante possibili.

Per i palermitani presi in considerazione da questo studio, i diritti universali dei lavoratori, e in particolare quello a una giusta retribuzione, costituiscono gli spiriti del dono etnograficamente pertinenti, insiti nei prodotti equosolidali⁶. Scrivendo a proposito degli scambi reciproci basati su idee di uguaglianza, Graeber (2001, p. 223, corsivi miei) osserva che «quando si dichiarano due cose equivalenti [...] non si sta affermando che esse siano la stessa cosa sotto *ogni* punto di vista: si sta semplicemente affermando che sono la stessa cosa per gli aspetti ritenuti importanti in quel contesto». Si possono quindi distinguere due forme d'inalienabilità: la prima, più vicina al ragionamento originario di Weiner (che era una studiosa della Melanesia), comprende sia gli oggetti che le loro qualità; la seconda si applica alle società di mercato dove la maggior parte degli oggetti di scambio viene venduta e acquistata, in cui alcune qualità rimangono inalienabili anche quando il proprietario dell'oggetto cambia irrevocabilmente. Il cibo equosolidale acquistato dai partecipanti non era restituito a chi l'aveva prodotto (come in una relazione del dono "primitivo"), era il denaro del giusto corrispettivo a esserlo. In altre parole, l'oggetto era alienato fisicamente e legalmente, ma non moralmente.

⁶ Anche De Neve *et al.* (2008a, p. 10) sostengono che nelle merci possono essere presenti spiriti nel senso maussiano. Prendendo a mo' di esempio il ritiro, da parte della casa di abbigliamento Gap, di abiti che erano stati prodotti in una fabbrica in cui, come s'era da poco scoperto, i dipendenti venivano sfruttati, gli autori concludono che il motivo del ritiro era il fatto che quegli abiti erano stati per sempre "macchiati".

9. Conclusione: limiti e contraddizioni della merce-dono equosolidale

Per le persone che ho incontrato, allora, le merci equosolidali condividevano delle caratteristiche con i doni, pur rimanendo all'interno del mercato capitalistico, suggerendo quindi una disarticolazione di alcune linee interpretative influenti, originatesi dal modello di Mauss. La prima è quella che divide intere economie e/o società in base al dualismo merce/dono (Gregory 1982); la seconda, quella che vede la presenza di doni nelle società a capitalismo avanzato esclusivamente *al di fuori* della sfera del mercato (per es. Carrier 1995; Miller 1995). Fin qui la mia analisi ha evidenziato i possibili aspetti del dono nella merce equosolidale. In quest'ultimo paragrafo sottolineerò invece gli aspetti per cui i cibi equosolidali *non* possono considerarsi dei doni.

Carrier (1995, p. 22) osserva che, contrariamente alla teoria di Mauss (2002) secondo cui le parti in uno scambio sono obbligate a dare, ricevere e ricambiare, nelle società occidentali vi sono alcuni tipi di dono che sono elargiti autonomamente, i doni «liberi o puri» (*free or pure gifts*). Partendo da questa considerazione, alcuni autori (cfr. esempi in De Neve *et al.* 2008a, p. 6) sostengono che chi fa acquisti equosolidali percepisce quest'atto come una forma di beneficenza. Nel senso comune, in effetti, la beneficenza è qualcosa – tempo o denaro – che viene data spontaneamente, senza che ci si aspetti nulla in cambio. L'acquisto di un prodotto del commercio equosolidale si sviluppa anch'esso liberamente. Le persone che lo praticano non possono considerarsi *obbligate* a dare: esse non *devono* acquistare quel prodotto, *vogliono* acquistarlo. Da questo punto di vista, allora, saremmo in presenza di un dono. Per i consumatori che ho incontrato, però, i loro acquisti non erano una forma di beneficenza. Essi rifiutavano questa interpretazione, soffermandosi sulla seconda parte del concetto di dono “liberamente” offerto, è cioè che il donatore non dovrebbe in teoria ricevere nulla in cambio. Nella beneficenza, la transazione è unidirezionale e si conclude immediatamente.

Discutendo delle possibili corrispondenze tra commercio equosolidale e beneficenza, Lorenzo ha detto: «No, non è una forma di beneficenza. È una forma di giustizia. Beneficenza vuol dire: “Vabbè tieni – mi fai pena – ti do questo”. Le persone delle botteghe stanno lavorando, stanno investendo. Ti offrono un servizio». Nel sottolineare la dimensione lavorativa, Lorenzo ha parlato di un servizio che riceveva dai negozi in questione (la vendita di prodotti equosolidali). Gianni, da parte sua, ha collegato questi stessi elementi a quelli già citati a proposito della globalizzazione:

«No, non è beneficenza. È un contributo per un'economia più giusta e per una distribuzione più equa delle risorse. La beneficenza non è un corrispettivo. Si chiama “commercio equo”. La parola “commercio” significa qualcosa, significa scambio di merci. La beneficenza non implica uno scambio. Se mi va, do un euro a chi mendica

al semaforo, ma non ottengo niente in cambio. C'è già una differenza rispetto a chi ti pulisce il vetro. In quel caso non c'è un "prezzo", ma almeno secondo me paghi perché ti stanno offrendo un servizio. La beneficenza è fine a se stessa».

Anche Martina, un'assistente sociale di 41 anni, ha usato quasi le stesse parole di Gianni nell'offrire la sua opinione in merito a questo problema: «Il commercio equo è un modo di conseguire un beneficio per entrambe le parti, mentre la beneficenza è un atto fine a se stesso, che non crea un'opportunità»⁷.

Le convinzioni di queste persone rispecchiano «l'idea di assicurare a estranei lontani il soddisfacimento dei loro bisogni primari in virtù non di un'elemosina, bensì di un diritto» (Corbridge 1993, p. 465). I partecipanti desideravano far presente che ciò che facevano non era "aiutare i poveri" senza ricevere (o richiedere) nulla in cambio. I loro acquisti implicavano una remunerazione monetaria *per il lavoro svolto* dai produttori, per quanto ispirata da criteri di giustizia. Essi rifiutavano l'idea di beneficenza per un motivo molto simile al loro rifiuto dell'intermediazione commerciale convenzionale: entrambe sono forme s-bilanciate di scambio. Gli intermediari danno qualcosa in cambio, ma non abbastanza, ricavando più del dovuto e mettendo l'altro in una posizione di debito (come avviene nel caso della reciprocità negativa). La beneficenza, d'altro canto, dà qualcosa, forse persino un importo sufficiente, ma in modo tale da negare all'altro la possibilità di ricambiare. Essendo fondata su un rapporto di superiorità-inferiorità, anche la beneficenza è dunque una forma di reciprocità negativa, benché a ruoli invertiti: si estrinseca nell'atto di donare anziché di prendere. Sia Gianni che Martina hanno usato l'espressione «fine a se stessa», che in senso colloquiale vuol dire "senza motivo", ma che letteralmente significa "qualcosa la cui conclusione risiede in sé", una prova evidente del fatto che queste persone ritenevano la beneficenza un atto non ricambiato né ricambiabile.

Riassumendo, per i partecipanti, quando un consumatore effettuava un acquisto equosolidale, riceveva un "dono" che faceva scattare l'obbligo di fornire un giusto corrispettivo. Questo aspetto è compatibile con lo schema di Mauss e della reciprocità bilanciata, come già discusso. Tuttavia, una volta avvenuto il (giusto) pagamento, la relazione *era* esente da altri obblighi, poiché il produttore non aveva più la possibilità di ricambiare ulteriormente. Quest'ultimo aspetto contraddice Mauss e la sua attenzione per i rapporti costanti, specialmente quelli previsti da forme di reciprocità più generalizzate. Come osserva Graeber (2001, p. 219) con un certo pessimismo: «Nella misura in cui [la reciprocità equilibrata] ha a che fare con "la creazione di relazioni sociali", si tratta pur sempre di relazioni minime e provvisorie». In conclusione, nel modo d'intendere i prodotti equosolidali dei palermitani di questo

⁷ Nel valutare simili affermazioni bisogna tenere presente la possibilità che la mia domanda sulla beneficenza abbia generato un *response bias* improntato alla desiderabilità sociale. Vi è inoltre la questione delle analogie tra commercio equosolidale e beneficenza in termini dei tipi di organizzazione coinvolti in entrambi gli ambiti, spesso non così distinguibili.

studio vi erano risvolti sensibilmente diversi tra loro, eppure inestricabilmente connessi.

Riferimenti bibliografici

Amatucci, Fabio (a cura di)

- *Il commercio equo e solidale*. Milano: Etaslibri, 1997

Applbaum, Kalman

- *The marketing era: From professional practice to global provisioning*. London: Routledge, 2004

Becchetti, Leonardo e Marco Costantino

- *Il commercio equo e solidale alla prova dei fatti. Dai gusti dei consumatori del Nord all'impatto sui produttori del Sud del mondo*. Milano: Bruno Mondadori, 2006

Barnett, Clive, Paul Cloke, Nigel Clarke e Alice Malpass

- "Consuming ethics: Subjects and spaces of ethical consumption", *Antipode* 37, n. 1, 2005, pp. 23-45

Barratt-Brown, Michael

- *Fair trade: Reform and realities in the international trading system*. London: Verso, 1993

Bovone, Laura e Emanuela Mora (a cura di)

- *La spesa responsabile: il consumo biologico e solidale*. Roma: Donzelli Editore, 2007

Bryant, Raymont e Michael Goodman

- "Consuming narratives: The political ecology of 'alternative' consumption", *Transactions of the Institute of British Geographers* 29, 2004, pp. 344-66

Caplan, Pat (ed.)

- *Food, health and identity*. London: Routledge, 1997

Carrier, James G.

- *Gifts and commodities: Exchange and Western capitalism since 1700*. London: Routledge, 1995

Carrier, James G. e Peter G. Luetchford (a cura di)

- *Ethical consumption: Social value and economic practice*. Oxford: Berghahn, 2012

Corbridge, Stuart

- "Marxisms, modernities, and moralities: Development praxis and the claims of distant strangers", *Environment and Planning D: Society and Space* 11, n. 4, 1993, pp. 449-472

De Neve, Geert, Peter Luetchford e Jeff Pratt

- "Introduction: Revealing the hidden hands of global market exchange", *Research in Economic Anthropology* 28, 2008a, pp. 1-30

De Neve, Geert, Peter Luetchford, Jeff Pratt e Donald Wood (a cura di)

- "Hidden hands in the market: ethnographies of fair trade, ethical consumption and corporate social responsibility", *Research in Economic Anthropology* 28, 2008b

Firth, Raymond

- *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: R.E. Owen, 1959

Fridell, Gavin

- *Fair trade coffee: The prospects and pitfalls of market-driven social justice*. Toronto: University of Toronto Press, 2007

Goodman, Daniel

- "Reading fair trade: Political ecological imaginary and the moral economy of fair trade foods", *Political Geography* 23, 2004, pp. 891-915

- "Rethinking food production-consumption: Integrative perspectives", *Sociologia Ruralis* 42, n. 4, 2002, pp. 271-277

Goodman, Daniel e Melanie DuPuis

- "Knowing and growing food: Beyond the production-consumption debate in the sociology of agriculture", *Sociologia Ruralis* 42, n. 4, 2001, pp. 6-23

Graeber, David

- *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan, 2001

Grasseni, Cristina

- *Beyond alternative food networks: Italy's solidarity purchase groups*. London: Bloomsbury, 2013

Gregory, Chris A.

- *Gifts and commodities*. London: Academic Press, 1982

Guadagnucci, Lorenzo e Fabio Gavelli

- *La crisi di crescita. Le prospettive del commercio equo e solidale*. Milano: Feltrinelli, 2004

Gudeman, Stephen

- *Economy's tension: The dialectics of community and market*. Oxford: Berghahn, 2008

Hann, Chris

- Moral economy, in Keith Hart, Jean-Louis Laville e Antonio D. Cattani (a cura di) *The human economy: A citizen's guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 187-198

Hinrichs, Claire C.

- "Embeddedness and local food systems: Notes on two types of direct agricultural markets", *Journal of Rural Studies* 16, 2000, pp. 295-303

Hudson, I. e M. Hudson

- "Removing the veil? Commodity fetishism, fair trade, and the environment", *Organization & Environment* 16, n. 4, 2003, pp. 413-430

Jaffee, Daniel

- *Brewing justice: Fair trade coffee, sustainability, and survival*. Berkeley: University of California Press, 2007

Jaffee, Daniel, Jack R. Kloppenburg e Mario B. Monroy

- "Bringing the 'moral charge' home? Fair trade within the north and within the south", *Rural Sociology* 69, n. 2, 2004, pp. 169-96

Leclair, Mark S.

- "Fighting the tide: Alternative trade organizations in the era of global free trade", *World Development* 30, n. 6, 2002, pp. 949-58

Le Heron, K. L. e D. Hayward

- "The moral commodity: Production, consumption, and governance in the Australasian breakfast cereal industry", *Environment and Planning A* 34, n. 12, 2002, pp. 2231-2251

Littrell, Mary A. e Marsha A. Dickson

- *Social responsibility in the global market: Fair trade of cultural products*. London: Sage, 1999

Lockie, Stewart e Simon Kitto

- "Beyond the farm gate: production-consumption networks and agri-food research", *Sociologia Ruralis* 40, n. 1, 2000, pp. 3-19

Lori, Massimo e Federica Volpi

- *Scegliere il bene. Indagine sul consume responsabile*. Milano: Franco Angeli, 2007

Luetchford, Peter

- *Fair trade and a global commodity: Coffee in Costa Rica*. London: Pluto Press, 2008

Lyon, Sarah

- "Maya coffee farmers and fair trade: Assessing the benefits and limitations of alternative markets", *Culture & Agriculture* 29, n. 2, 2007, pp. 100-112

MacCormack, G.

- "Reciprocity", *Man* 11, 1976, pp. 89-103

Malinowski, Bronislaw

- *Crime and custom in savage society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1926

Marx, Karl

- *Capital. A critique of political economy. Volume one*. New York: Vintage Books, 1977[1867]

Mauss, Marcel

- *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. (Trans. W. D. Halls.) London: Routledge, 2002

Miller, Daniel (a cura di)

- *Acknowledging consumption: A review of new studies*. London: Routledge, 1995

Miller, Daniel, Peter Jackson, Nigel Thrift, Beverly Holbrook e Michael Rowlands

- *Shopping, place and identity*. London: Routledge, 1998

Mostaccio, Fabio

- *Il patrimonio etico dei consumatori. Le radici culturali del commercio equo e solidale*. Milano: Franco Angeli, 2008

Murcott, Anne (a cura di)

- *The nation's diet: The social science of food choice*. London: Longman, 1998

Murray, Douglas L. e Laura T. Raynolds

- "Alternative trade in bananas: Obstacles and opportunities for progressive social change in the global economy", *Agriculture and Human Values* 17, 2002, pp. 65-74

Orlando, Giovanni

- "Food, social movements and solidarity: the view from anthropology", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 2, 2015a, pp. 343-353

- "On fair trade, just prices, and the morality of capitalism: Polanyian reflections on the occasion of Expo 2015", *Formazione, lavoro, persona*, V, n. 14, 2015b, pp. 24-32

- "Consumatrici critiche a Palermo: Impegno politico e distinzione sociale", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 1, 2014, pp. 105-124

- Critical consumption in Palermo: Imagined society, class and fractured locality, in James G. Carrier e Peter G. Luetchford (a cura di) *Ethical consumption: Social value and economic practice*. Oxford, Berghahn, 2012, pp. 203-233

Ozcaglar-Toulouse, N., E. Shiu e D. Shaw

- "In search of fair trade: Ethical consumer decision making in France", *International Journal of Consumer Studies* 5, 2006, pp. 502-514

Paul, E.

- "Evaluating fair trade as a development project: Methodological considerations", *Development in Practice* 15, n. 2, 2005, pp. 134-150

Pepe, Cosetta (a cura di)

- *Prodotti dal Sud del mondo e mercati avanzati. Potenzialità e contaminazioni tra commercio equo e solidale e commercio internazionale*. Milano: Franco Angeli, 2007

Perna, Tonino

- *Fair trade: la sfida etica al mercato mondiale*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998

Raynolds, Laura T.

- "Re-embedding global agriculture: The international organic and fair trade movements", *Agriculture and Human Values* 17, 2000, pp. 297-309

Raynolds, Laura T., Douglas L. Murray e Peter L. Taylor

- "Fair trade coffee: Building producer capacity via global networks", *Journal of International Development* 16, 2004, pp. 1109-1121

Renard, Marie-Christine

- "Fair trade: Quality, market and conventions", *Journal of Rural Studies* 19, 2003, pp. 87-96

- "The interstices of globalisation: the example of fair-trade coffee", *Sociologia Ruralis* 39, n. 4, 1999, pp. 484-500

Rice, R. A.

- "Noble goals and challenging terrain: Organic and fair trade coffee movements in the global marketplace", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 14, 2001, pp. 39-66

Roozen, Nico e Franz Van der Hoff

- *Max Havelaar. L'avventura del commercio equo e solidale*. Milano: Feltrinelli, 2003

Sage, Colin

- "Social embeddedness and relations of regard: Alternative 'good food' networks in south-west Ireland", *Journal of Rural Studies* 19, 2003, pp. 47-60

Sahlins, Marshall D.

- *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972

Taylor, Peter L.

- "In the market but not for it: Fair trade and coffee and Forest Stewardship Council certification as market-based social change", *World Development* 33, n. 1, 2005, pp. 129-147

Varul, Mathias Z.

- "Ethical selving in cultural contexts: Fair-trade consumption as an everyday ethical practice in the UK and Germany", *International Journal of Consumer Studies* 33, n. 2, 2009, pp. 183-189

Viganò, Elena

- *Che cos'è il commercio equo e solidale*. Roma: Carocci, 2008

Viganò, Elena, Michela Glorio e Anna Villa

- *Tutti i numeri dell'equo. Il commercio equo e solidale in Italia*. Roma: Edizioni dell'asino

Weiner, Annette B.

- *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press, 1992

Wilk, Richard (a cura di)

- *Fast food/slow food: The cultural economy of the global food system*. Lahnam: Altamira Press, 2006

Winter, Michael

- "Embeddedness, the new food economy and defensive localism", *Journal of Rural Studies* 19, 2003, pp. 23-32

Yan, Yunxiang

- The gift and gift economy, in James G. Carrier (a cura di) *A Handbook of economic anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar, 2005, pp. 246-261

Note dialettiche sul *valore-libertà* di Graeber come criterio archeologico del neo-liberismo: la Grecia classica e il Duecento europeo

Andrea Pascali

Dialectical notes about David Graeber's freedom-value as archeological parameter of neo-capitalism: the ancient Greece and European thirteenth Century

Abstract

This essay is almost entirely concerned with an admiring censure to the social presuppositions of a good life put on the ground of David Graeber's *Debt*. Despite our own feelings we have to contrast this American scholar anarchist anthropology with a *summa* of classical Marxian critical thought, with regards either to methodological or theoretical Graeber's approach. Graeber's portrait of classical Greece and the European Middle Ages relies on a typical anarchist theoretical assumption, that is the basic relations of productivity have to be submitted to superstructural human relations. We draw on the scientific results recently pointed out in the International Symposium on Marxian Theory, to produce a neo-dialectical censure over this lack of attention to material free-wage labour conflicts. This criticism is based on the classical Marxian theory of Value and the Adorno's *Neue Lektüre* School.

Keywords: debt, theory of value, Medieval knowledge, neo-liberism, anarchism

Debt di David Graeber [Graeber, 2011] possiede, oltre i molti pregi, almeno il difetto di contribuire all'affossamento dei paradigmi marxiani come strumento di analisi del presente¹. È soprattutto *questo* a renderlo un testo moderno. Per godere nella loro compiutezza le staffilate, feroci e amabili insieme, che Graeber infligge alle nostre

¹ David Graeber è uno studioso e attivista anarchico americano che insegna attualmente Antropologia alla *Goldsmiths University* di Londra. Fu allontanato da *Yale* per la sua attività politica intorno al 2000, e la cosa fece parecchio rumore, anche perché la sua preparazione e il livello di *productivity*, oggi molto importante in accademia, non giustificavano affatto un gesto che fu di vero e proprio ostracismo. In Inghilterra, egli è stato negli ultimi anni una presenza fissa in televisione e in talk show ad alto share. È una voce preparata e critica che coniuga la sua attività di ricerca alla partecipazione attiva alle lotte sociali in corso: è ritenuto l'ideologo di *Occupy Wall Street*. Graeber si dottorò con una tesi sullo schiavismo in Madagascar, che pubblicò poi, molti anni dopo, nella monografia *Lost People: Magic and Lagacy of slavery in Madagscar* [Graeber, 2007]. Di Graeber si vedano i seguenti lavori: *Toward an Anthropological Theory of Value* [Graeber, 2001]; "The Anthropology of Globalisation (with notes on Neomedievalism, and the end of the Chinese Model of the Nation-State)" [Graeber, 2002a]; "For a new Anarchism" [Graeber, 2002b]. Su *Debt*, si vedano almeno Blackburn [2013] e Kalb [2014].

società, occorre accogliere in premessa il rifiuto di categorie marxiane entro cui pensarle, giudicate inadeguate e in definitiva complici. Dico ciò da marxista e dunque non da marxista felice. La mia fiducia nella dialettica, però, mi impone di non drammatizzare il conflitto e di non eluderlo; vorrei dunque qui provare a reagire.

Fra le varie discipline che hanno proposto, in anni non solo recenti, un approccio tanto critico al capitalismo quanto non marxiano nelle premesse, l'Antropologia Culturale si è distinta sia per la perspicacia delle analisi che per la capacità di metterle a sistema; di *accumularle*, si l'on peut dire. E non solo al suo interno. Da Braudel [1981-82] in qua, passando per altri *giganti* della Storia Sociale [Polany, 1957. Arrighi, 1994], quel discorso scientifico ha diffuso una cognizione della disuguaglianza e della violenza, già in Hegel connaturate entrambe al processo stesso di omizzazione, come di elementi *primari* e *sovraordinati* alla dialettica storica che oppone le forze produttive ai rapporti della produzione: una dialettica, quest'ultima, che sarebbe invece succedanea e largamente derivata. È oggi, quella cognizione, un dato per scontato del pensiero dominante, a ogni livello, anche a quello del radicalismo post-democratico che si cova in seno.

L'Antropologia, che per vocazione indaga l'umano oltre l'inganno prospettico della Storia, dunque dei processi ideologici dei vincitori, non ha mai avuto dubbi, sin da Mauss [1925] o Malinowski [1922. 1927], nel rifuggere da paradigmi storicisti e da economicismi vari. Studiosi con tendenze social-umanitarie o anarchiche (così è chiaro quanto mi risulti astratta l'idea della a-valutatività scientifica) vanno indagando da lustri lo specifico dell'agire *umano* aggirando le categorie critico-dialettiche, anzi *imponendosi* di evadere da qualcosa che è sentito come una gabbia, troppo carata sullo sviluppo, ritenuto particolarissimo, delle sole società occidentali e dei loro mercati². L'internazionalismo anticapitalista, con la sua posta in gioco di una

² Anche al di là dell'approccio strettamente funzionalista di un Malinowski o di un Radcliff-Brown, la *weltanshaug* dominante da sempre nella Disciplina è ancorata a olismo e a relativismo gnoseologici. Nonostante certa antropologia degli anni sessanta e settanta, sulla scorta di Leslie White [White L., 1949], abbia praticato il recupero di un approccio materialista allo studio delle società senza storia, e qui valgano White B. [1976], Goody [1976] o Harris [1979], la sostituzione dell'ermeneutica humboldtiana o dello strutturalismo al materialismo storico si mostra come una vera ossessione degli antropologi in generale. Che si tratti appunto di olismo scientifico [Wolf, 1982] o di idealismo analitico [Levi-Strauss, 1949. 1962], la nemica giurata degli antropologi è stata e sarà sempre la Dialettica, la Ragione storica dell'umanità in quanto soggetto progettante e che giunge a se stesso esplicando nel conflitto fra classi le forme del proprio divenire *per sé* (così ne facciamo irritare un bel po'). Questa 'fissazione' a voler vedere una ragione e una posta in gioco, non una semplice 'speranza', nella evoluzione umana, viene tacciata quantomeno di teo-antropologismo; in *tutte* le Scienze Sociali, a dire il vero, da Durkheim in qua. Nell'Antropologia, questa *damnatio memoriae* passa soprattutto attraverso il rifiuto delle tesi contenute in un classico della storia sociale, quel lavoro di Lewis Henry Morgan sulla società antica [Morgan, 1877] che fece innamorare di sé Marx per la sintonia che mostrava con lo studio di Engels *L'origine della Famiglia, della proprietà privata e dello Stato* [Engels, 1884], pubblicato qualche anno dopo e punto di riferimento stabile, per una sinossi dell'evoluzione sociale dal punto di vista storico-economico, almeno fino agli anni '50 del novecento.

generale liberazione umana dalle catene dello sfruttamento, viene ridotto così a *capitolo* del capitalismo stesso e ricondotto a una sua sostanziale organicità con quello.

Gli studi classici sullo *Scambio*, ma *non* dei prodotti del lavoro, come esito in Levy Strauss [1949] delle analisi di Mauss sul *Dono* [1925] o di Malinowski sul *Kula* nelle Trobriand [1922], in cui gli oggetti non si cambiano *a parità* di valore poiché non esiste una *misura* del valore, si sono poi sviluppati, a partire dagli anni settanta, nelle opere di due figure molto importanti dell'antropologia non-marxiana a orientamento anarchico³, i cui contributi alla ridefinizione di categorie storico-materialiste mi appaiono fondamentali.

Dei due, Pierre Clastres e David Graeber, proverò qui a dire qualcosa su alcune questioni di cui tratta appunto il secondo nel suo libro più recente, partendo dalla Grecia antica e dal Medioevo europeo e vicino-orientale. Del primo dirò in altra sede, ma rimando intanto, il lettore interessato, alla raccolta di saggi recentemente ripubblicata, *La société contre l'état* [Clastres, 1974], che è rappresentativa del pensiero e delle ricerche condotte da Clastres per lunghi anni presso le popolazioni indie dell'America Meridionale.

In ogni caso, il mio intento sarà anzitutto teoretico; non è mia l'ambizione di una accanita ricostruzione storica o filologica dell'opera di alcuno. Sono interessato, piuttosto, all'analisi di alcuni specifici contenuti della macro-ricerca di storia sociale prodotta da Graeber, e alla loro messa in rapporto con la prospettiva materialista e con i suoi possibili sviluppi.

I

Il best-seller di Graeber, midollo ideologico di *Occupy Wall Street* e libro bellissimo, ricostruisce cinquemila anni di storia umana, il che non è affatto semplice. Egli attinge a una vasta bibliografia di studi antropologici, di storia economica, alla letteratura la più varia, da Rabelais a Shakespeare ai mistici persiani ad Aristotele, intrecciando piani e livelli disciplinari e discorsivi diversi, esattamente come a mio avviso andrebbe fatto: la rigidità disciplinare è ormai una gabbia che ha lesa oltre

Da quel punto in poi, funzionalismo ed ermeneutica, fino ad allora minoritarie, divennero dominanti, trasformando gradatamente il polivocalismo del dopoguerra nella monotonità assordante del presente. Il testo chiave, per fissare quel passaggio, è l'ultimo capitolo de *Il Pensiero Selvaggio* di Claude Levi-Strauss [Levi-Strauss, 1949], in cui viene messa apertamente sotto accusa la *Critica della Ragione Dialettica* di Sartre, accusata di favorire una visione univoca della Ragione, identificandola con la sola Ragione greco-occidentale, con il corredo, poi divenuto un *leit motive*, di capi d'accusa quali l'etnocentrismo, l'evoluzionismo scienziato e l'idealismo culturale. Quei capi di imputazione sono tanto incardinati ormai, nell'immaginario quotidiano come in quello scientifico, da apparire quasi-naturali. Per una critica, dal punto di vista di una filosofia neo-marxiana del linguaggio, all'epistemologia di questa Disciplina, si veda Rossi Landi [1979].

³ Si vedano, oltre a Clastres [1974], almeno Boni [2003] e Montagu [1987].

misura i contorni di ogni possibile oggetto sociale, quale che sia lo sguardo specialistico che intende notomizzarlo.

Certo, padroneggiare una materia tanto vasta corre il rischio di scadere nel dilettantismo o di indulgere all'autocompiacimento. Lo specialismo è più *facile*, anche perché quasi sempre non produce alcun elemento di conoscenza reale, ma traduce soltanto luoghi comuni, spesso corrivi, in un gergo attendibile e tecnicamente accettato dai consorzi accademici. Il testo di cui discutiamo qui, invece, pur rifiutando la chiusura specialistica, non scade *mai* nella superficialità finto-divulgativa: le critiche che occorre muovergli non dovrebbero essere centrate nello sforzo, in sé auspicabile invece, di sottrarsi alla partizione disciplinare rigida entro cui il capitale oggi soffoca ogni afflato conoscitivo, quanto piuttosto proprio nella tesi di fondo su cui tutto intero il lavoro di Graeber, e più in generale dell'antropologia a orientamento anarchico, e in definitiva del pensiero anarchico in sé, si reggono e riposano.

Questa tesi, al centro anche di *Debt*, consiste appunto nell'idea che il rapporto, stabilito dal materialismo storico, di *subordinazione* della sovrastruttura culturale alla struttura economica, debba essere in realtà rovesciato, a favore di una primazia di quella su questa⁴. Piuttosto che polemizzare sulla revisione di quella subordinazione già operata da molto marxismo occidentale, da Lukacs in qua, fino per esempio a

⁴ Non è una tesi soltanto anarchista, questa, ma appartiene per esempio a tutto il Movimento Anti Utilitarista nelle Scienze Sociali (M.A.U.S.S.), uno dei consorzi accademico-scientifici più vivi e organizzati oggi, che è nato in Francia negli anni ottanta e che ha il suo centro teorico nella risistemazione della teoria antropologica e sociologica del Dono di Marcel Mauss. Sono lì presenti, sostanzialmente, due approcci diversi: da un lato si cerca di integrare l'utilitarismo in un paradigma più ampio e politicamente radicale, facendo interagire i presupposti della sociologia classica con quelli dei teorici della complessità [Caillé, 1991. 1995] e lavorando sul concetto centrale di *Legittimità* comunitaria, coniato da Caillé; dall'altro, animati da relativismo culturale spinto, si accentua l'elemento olistico come critica frontale alla Modernità e ci si ripromette una de-colonizzazione dell'immaginario economico contemporaneo [Latouche, 1995]. Il movimento è attivo nel generare confronto fra sociologi e antropologi sulla strutturazione di una critica al presente che è quanto di meglio ci si possa attendere, in tempi come quelli che viviamo. Il tenore però, del tutto 'borghese' (come si diceva un tempo) della critica è espresso bene, mi pare, dal seguente passo, che troviamo in Caillé [1995: p. 271], appunto sul concetto di Legittimità: "La legittimità non è (...) una cosa, ma un rapporto sociale globale. Essa non è il substrato nascosto sul fondo dell'ordine della politica, ma ciò che verso, accanto e al di sotto di esso scorre provenendo da ogni luogo, irrigando le menti e i cuori, mettendo in relazione a distanza ogni uomo con ogni altro. Laddove il dono intreccia e salda le relazioni innanzitutto tra coloro che si conoscono, le relazioni fondate sulla reciproca conoscenza, il politico opera il passaggio estremo verso gli sconosciuti che potremmo conoscere, quelli che sono estranei alla sfera del "tra-noi" senza essere tuttavia dei nemici. La legittimità, il politico rinviano dunque al modo di collegamento generale tra le molteplici sfere dell'azione sociale e tra le miriadi di relazioni interpersonali e sovra-personali, producendo un effetto d'eco e di risonanza tra tutti i luoghi dello spazio sociale"; e amen. Per le relazioni fra questo comunitarismo umanitario e quello digito-comunicazionale alla Pierre Levy, si veda il numero 13 della rivista del gruppo [M.A.U.S.S, 1991], con interventi di Maffesoli, Benoist, Morin et alii.

Bloch o ad Althusser [Bloch, 1954-59. Althusser, 1965], o ricordare il rifiuto *netto* di quel rapporto (soprattutto di una sua versione ingenua) da parte dei Francofortesi tutti [Marcuse, 1937. Horkheimer, 1974. Adorno, 1970], preferisco prendere sul serio l'inversione proposta, e rivendicare che invece, e nonostante tutto, sia cifra specifica di *ogni* approccio realmente marxiano, la considerazione di ciò che accade alla base economica come di un elemento *fondante*, e non fondato. Su questo, vale pur sempre ciò che scrisse Habermas in *Conoscenza e Interesse* [1968], epitome ed esito di una approfondita frequentazione dei testi marxiani, la cui prima vera prova fu quello studio giovanile, intorno a Marx e al marxismo, pubblicato alla fine degli anni cinquanta [Habermas, 1957]:

«In Marx, il sistema delle attività oggettive crea le condizioni di fatto della possibile riproduzione della vita sociale e, *contemporaneamente*, le condizioni trascendentali della possibile oggettività di oggetti dell'esperienza». [Habermas, 1968: 30]

Qui non si dice semplicemente che l'insieme delle attività sociali produttive *viene prima* di qualsiasi altra relazione interna alle comunità umane; si afferma invece, più inesorabilmente, che quell'insieme di attività fornisce *anche* un modo di pensare il mondo e le cose che è a) *specifico* per quel livello di produzione sociale, che b) *si evolve* in relazione a esso e da cui c) *non si sfugge*.

Nella semiotica non strutturalista questo concetto è stato fissato da Prieto [1975], il quale ha definito *pertinenza* l'insieme delle operazioni che una comunità umana mette in campo in modo pre-cosciente e collettivo per *riconoscere* alcuni oggetti come passibili di una *successiva* procedura di conoscenza, a uno qualunque dei livelli a cui la stessa comunità è in grado di produrla. Cioè una cosa, *prima* di provare a conoscerla, la devo *vedere*. E allora diciamo pure che la pertinenza sociale, e dunque quell'insieme di 'condizioni trascendentali della possibile oggettività di oggetti dell'esperienza' del brano di Habermas, un marxista la fonda *senz'altro* nelle relazioni sociali di produzione.

È questo, anche, il senso in cui, per esempio in Horkheimer e Adorno [Horkheimer, 1937. Horkheimer-Adorno, 1956], la necessità di una teoria *critica* della società si basa sulla considerazione che, fra i molti oggetti sociali che le scienze sottopongono al loro interesse, occorre porre anche le scienze sociali stesse, come *ulteriore oggetto* prodotto dal medesimo dispositivo di sviluppo che ha generato quelli. La Psicologia, la Sociologia, la Fisica, la Medicina, e dunque *anche* l'Antropologia Culturale, più che dispositivi organizzati per una qualche conoscenza neutra dei loro oggetti (*correlati*, avrebbe detto Peirce [1931-58]), che magari prescindano dal capitale come fonte concreta della loro esistenza, sono anzitutto oggetti a loro volta (*relati* in Peirce), concretamente prodotti dall'autoespansione di quello.

Bisognerebbe intanto, cioè, ricordare a Graeber che il modo *istituzionalizzato*, quale che sia il suo radicalismo, con cui si guarda ai caratteri emici ed etici delle

società non storiche, o a fasi passate di quelle storiche, è esso stesso un prodotto storico del medesimo consorzio sociale che ha distrutto le prime e superato le seconde. Gli occhiali che l'antropologo si mette sul naso sono prodotti in serie.

In realtà, è tutto questo tema della inesorabilità della *costrizione oggettuale*, della imponenza di un elemento esterno che eccede e determina l'Uomo, la Libertà umana, l'Umano in generale, o comunque si voglia chiamare questa astrazione, che irrita e indigna lo spirito libertario. Quella coazione è intollerabile, disgustosa, inaccettabile per un anarchico. Non si creda che per un marxista lo sia di meno. La distanza risiede non tanto nella diagnosi quanto nell'anamnesi e relativa cura: quella di Graeber, per esempio, si ritrova fra i piedi *dopo*, alla fine, tutta quella costrizione non-umana che ha preferito ignorare all'inizio. Una specie di nemesi hegeliana del *presupposto-posto* [Bellofiore-Finelli, 1998].

Occorre quindi, per andare al cuore di *Debt*, concordare con Robin Blackburn, quando afferma che: "The book is more concerned with the social pre-suppositions of the good life than with a historical dialectic of forms of social labour or emancipation; Graeber is writing a history of debt and not a history of productivity nor of underlying systems of agricultural or industrial production" [Blackburn, 2013: 145]. Graeber è infatti molto chiaro sul valore che concede alla dialettica lavoro-capitale entro il suo impianto concettuale, e nella ricostruzione storica da lui operata, come Blackburn nota benissimo:

«He believes that conflicts over debt and indebtedness have furnished the main stake in historical class struggle, with conflicts over wages, conditions and rights to organize being less important. Indeed, he urges that free wage labour has been far rarer than is usually realized, with various regimes of debt, peonage, serfdom and slavery being correspondingly much more significant. Without altogether rejecting the proletariat, he is happy to celebrate the 'non-industrious poor' as agents of change». [Blackburn, 2013: 146]

Questa tesi, diremmo del *valore-libertà* di Kropotkin [1902] messo al posto del *valore* di Marx [1867: 67 sgg.], della relazione *in generale* umana (compresi i suoi orrori) fondante quella *in generale* produttiva, tesi che si vorrebbe meglio precisata in senso dialettico, attraversa tutto il libro e si manifesta in due modi distinti, che corrispondono alle due parti in cui la materia è divisa nel testo.

A una prima parte, per lo più analitica e teorica, segue una seconda, più sinottica e storica. Lì l'autore espone la sostanza delle sue posizioni, a partire da una critica dell'economia politica neoclassica per risalire a *Welth of the Nation* di Adam Smith e alla proposta di *tre* principi umani generali, fondanti le relazioni economiche (Scambio, Gerarchia, Comunismo). Qui ricerca l'attendibilità delle sue tesi e il confronto coi fatti storici, periodizzati in quattro grandi *overarching cycles*: *Agrarian Empires* (3500 a.c-800 a.c), *Axial Age* (800 a.c-600 d.c.), *Middle Ages* (600-1450),

Age of Great capitalist Empires (1450-1971). Del quinto e ultimo ciclo di Graeber non dirò nulla, anche perché l'autore stesso è giustamente confuso su di esso (chi non lo è), come si evince dall'espressione con cui lo nomina (*The beginning of Something yet to be determined* [Graeber, 2011: 361 sgg.]).

È nella prima parte che Graeber espone i tre principi che fonderebbero le relazioni economiche in qualsiasi comunità umana: *Exchange*, *Hierarchy*, *Communism* [Graeber, 2011: 94-113]. Mentre ciò che viene affermato sulla Gerarchia e sul *Baseline Communism* ha precedenti autorevoli e pare in realtà non troppo sorprendente, essendo il secondo una controtendenza comunitaria e vitale all'entropia devastante della prima, quel che si dice sullo Scambio rimette in discussione certezze consolidate, e del senso comune e dell'economia politica (anche se Graeber [2011: 21-22] ci richiama al fatto che «[...] for almost a century, anthropologists like me have been pointing out that there is something very wrong with this picture»):

«We did not begin with barter, discover money and then eventually discover credit systems. *It happened precisely the other way around* [sottolineatura mia: n.d.a.]. What we now call virtual money came first. Coins came much later, and their use spread only unevenly, never completely replacing credit systems. Barter, in turn, appears to be largely a kind of accidental by-product of the use of coinage or paper money: historically, it has mainly been what people who are used to cash transactions do when for one reason or another they have no access to currency». [Graeber, 2011: 40]

Storicamente non si è passati, dunque, dal baratto alle monete all'economia finanziaria, ma da quest'ultima al conio di moneta e ritorno, più volte dal credito al conio e dal conio al credito, il baratto configurandosi soprattutto come sottoprodotto (*by-product*) della circolazione monetaria. Naturalmente, Graeber non ha in mente i derivati o gli *hedge funds*, quando parla di economia del credito, di mezzi di pagamento *virtuali* e *fluttuanti* nel loro valore, di valute (*currencies*) «...devoted to regulating and promoting basic human relationships» [Blackburn, 2013: 142], come il wampum, le barrette di rame o i whale's teeth. Egli intende piuttosto articolare la storia delle transazioni entro le comunità umane, in una fase in cui si può contare su reti relazionali stabili e relativamente sicure, opposta a una in cui dominano la guerra, la conquista e l'espansione territorialista. È proprio in questi periodi, come accade nella *Axial Age* (800 a.c-600 d.c), che l'attività di conio, la funzione di *mints* e *mines*, di zecche e miniere, si impone e co-determina un brutale *coinage-slavery-military complex* [Graeber, 2011: 248] di cui ciclicamente si assiste al ritorno. Questo complesso, militarista e coniatore di moneta, contrasta pesantemente la rete mutua, di solidarietà e sostegno reciproco, che le comunità umane fanno vigere al loro interno e fra di loro, secondo una sorta di *logica dell'intesa* habermasiana [Habermas, 1981], meno prassico-contrattuale e più spontaneistica, ma che comunque si contrappone

alla subordinazione dell'uomo all'uomo come a qualcosa di *estraneo*, e affamato di metallo prezioso. Questa *fame* è motivata, spiega Graeber [ibidem: 236], dal fatto che in effetti non vi è nulla che rappresenti meglio un rischio creditorio bassissimo, di un soldato itinerante pesantemente armato (*a heavily armed itinerant soldier*).

È la guerra, quindi, a generare il denaro, e non il contrario. Per l'Autore l'espansione militare, il cui motore è la violenza statale, impone il passaggio da strumenti di pagamento e di conto che siano anzitutto pegni (*pawns*), promemoria di una relazione interumana e della sua continuazione nel tempo, obbligazioni da *human economy* [ibidem: 158], a strumenti monetari *stricto sensu*, nati per *chiudere* relazioni senza strascichi o per consentire la stima di un risarcimento preciso per la deroga a quanto pattuito. Il sistema di calcolo che sottende alla moneta, la matematica applicata alla regolazione inumana degli scambi entro una economia agita pur sempre da uomini, è complice e segno insieme del passaggio *non* ad altra fase, ma a *uno* dei due (sostanzialmente) *cicli* entro cui si avviluppa da secoli l'umano divenire (conio-credito, credito-conio).

Questa funzione della matematica, e della logica in generale, nel sostenere in senso *violento* gli scambi, anzitutto di cose ma non solo, fra comunità umane e al loro interno, è descritta, forse più vividamente che altrove, nella ricostruzione dei rapporti fra denaro, democrazia ed economia schiavista nella Grecia classica [Graeber, 2011: 186 sgg.], e nella disamina del significato del termine 'Symbolon' e dei suoi rapporti con la *spiritualized economy* nel Medioevo europeo e vicino orientale [ibidem: 296 sgg.], due fra le parti a mio avviso più intriganti di un libro già intrigante di suo. Vediamole più da vicino.

II

La Grecia classica, dal VII secolo a.c. ad Aristotele circa, costituisce il precipitato più completo di tutti quei caratteri che lo studioso attribuisce alla *Axial Age*. Il mondo tradizionale, centrato sulla Gerarchia e sull'appartenenza a una comunità stabile e a un ordine sociale che lo è altrettanto, si infrange agli albori del VI secolo sullo scoglio di virulente crisi debitorie, che si trasformano in rivolte sociali anche molto cruenta nelle città-stato più floride dell'epoca, da Megara e Corinto fino ad Atene [Graeber, 2011: 191]. Qui, come Aristotele racconta nella *Costituzione degli Ateniesi*, i governi saliti al potere dopo le sommosse di indebitati e diseredati, deliberano anzitutto la *cancellazione* dei debiti, anche retroattiva (Megara), o una riforma davvero strutturale del censo e della partecipazione in genere alla vita politica della città, con la riforma di Solone ad Atene, del 595 a.c., a fare da paradigma e memento. L'Atene classica dell'età di Pericle nasce da quelle lotte.

Ma non è, *ovviamente*, di natura economico-produttiva la crisi che conduce all'*Axial Age*. Essa è piuttosto dovuta alla vittoria del *secondo*, fra i due principi morali universali dell'umano agire (la violenza), sul *primo* (la solidarietà). Succede

che, da un certo punto in poi, i debiti contratti entro un regime di mutualità e reciproco interesse, vengono presi sul serio dai creditori e ne viene richiesta la remissione come strategia per approfondire e strutturare meglio e di più il proprio dominio. La libertà, da relazione di appartenenza stabile a una comunità o a uno degli ordini che strutturavano la società greco-antica, diventa potere sulle cose, possibilità di possederle, *proprietà*. La società pre-classica non legava strettamente il possesso di cose alla libertà, e quasi non lo tematizzava: la struttura sociale rigida e chiaramente articolata prevedeva che si fosse *già* possessori di cose, per essere uomini liberi, visto che chi non ne possedeva si metteva sotto la protezione di un possidente, in una relazione di sudditanza che vincolava fortemente entrambe le parti.

Le trasformazioni entro il regime della *schiavitù* e in quello del *denaro*, le evoluzioni entro questi due campi semantici e sociali, sono il segno e lo strumento insieme del processo che conduce alla *Axial Age*. Per quanto concerne la schiavitù, nel mondo antico, e dunque anche nel mondo omerico per esempio, ricorda Graeber [ibidem: 165 ssg.], essere schiavo non solo non è una condizione spregiativa e annichilente una persona, una specie di stigma che definisca la sua allocazione stabile entro la rete della differenziazione sociale, ma è anzi uno stato transitorio, che non è attribuito tanto alla persona quanto alle vicissitudini che attraversa e che spesso, soprattutto per la classe aristocratica, costituiscono la vera *posta in gioco* (stake) del proprio status. Un nobile guerriero nella Grecia antica insomma, lo è *soprattutto* perché rischia in ogni momento di perdere tutto, e di precipitare in una condizione di dipendenza e degrado:

«Our discussion on the slave money of Ireland showed that the possibility of the utter degradation of a human being was in no sense a threat to heroic honor-in a way, it was its very essence. Homeric Greeks do not appear to have been any different. It seems hardly coincidental that the quarrel between Agamemnon and Achilles that sets off the action of the Iliad [...] is a dispute over honor between two heroic warriors over the disposition of a slave girl. Agamemnon and Achilles were also well aware that it would only take an unfortunate turn in battle, or perhaps a shipwreck, for either of them to wind up as a slave. Odysseus barely escapes being enslaved on several occasions in the Odyssey». [Graeber, 2011: 189]

Nella società che muove guerra a Troia, fondata come è sull'onore militare e sull'azzardo, cadere prigioniero in azione si configura come la vera scommessa di un Achille o di un Aiace, e fino alla tarda latinità questa assiologia aristocratico-guerresca lascia copia delle sue tracce. L'imperatore Valeriano finisce i suoi giorni come sgabello; il principe sassone Shapur I lo utilizzerà fino alla fine per montare sul proprio cavallo [ibidem: 189].

Dunque, il rischio previsto dalle credenze morali delle classi dominanti antiche investe la libertà e *non* il possesso di oggetti: più la si rischia, più si ha il

diritto di comandare sugli altri. Lo schiavo non è un degradato al livello umano più basso; egli non è proprio più umano, perché esserlo significa stare in modo stabile entro una rete di relazioni comunitarie, che è lo stesso che essere liberi. Se si perde quella rete di relazioni si diventa sgabelli, appunto, o qualsiasi altra cosa piaccia a chi intende non tanto *usarti*, quanto *mostrarti* come una cosa di cui pubblicamente fa dono a se stesso.

La chiave di trasformazione di questa società, certo piuttosto atroce, in quell'altra (*Axial Age*), che per Graeber lo è ancora di più, è la modifica del rapporto di schiavitù. Non ci si aspetti qualcosa che abbia a che vedere con la base economica della società antica o con i caratteri strutturali di un modo di produzione incentrato sullo schiavo come forza-lavoro primaria. Graeber ricostruisce certo con perizia le funzioni storiche del denaro, la relazione fra equivalente generale e democrazia, e mostra in filigrana il rapporto *economico* fra quest'ultima e la guerra. Ma non ci si attenda da Graeber che tutto ciò abbia la sua origine *entro* le trasformazioni del rapporto produttivo-riproduttivo: il punto è e resta il decorso storico della Libertà.

Si prenda la *schiavitù*: a un certo punto, per una serie di cause concomitanti, a nessuna delle quali spetta un primato e che occorrono casualmente, a volte insieme, a volte no, e chissà perché (ma la vita, si sa, odia essere determinata), si comincia a pretendere la restituzione di quanto previsto da un patto liberamente contratto e, non si capisce bene come mai, le obbligazioni *soltanto umane*, incominciano a diventare *economiche*, e dunque si riscuote la cosa posta a garanzia del debito, il pegno, quasi sempre costituito dalla prole o dalla moglie/i del debitore. Questa riscossione reale, questa trasformazione di un promemoria in un interesse esigibile in esseri umani, fa assaporare il gusto del sangue alla belva che redime in molti fra noi, e dunque da allora, ogni eventuale calamità che preveda l'impossibilità per l'indebitato di restituire quanto era stato concesso, si trasforma in occasione di accumulo di beni altrui (spesso beni-persona), che vanno a ingrassare i propri. Da allora, questa attitudine predatoria prende piede e concede, a coloro che più la incarnano, di ritagliarsi una posizione di privilegio e potere: costoro sono i *pirati*, che commerciano in schiavi e depredano di mestiere, e i *prestatori a interesse*, che svolgono il proprio servizio soprattutto verso coloro che devono liberare un parente caduto nelle mani dei primi [ibidem: 193].

La conquista della scena da parte di questi due distinti ma complementari tipi di tagliagole (*cutthroat*, nel testo) dà un forte impulso a un'altra attitudine, in atto da sempre come ogni cosa umana, quella di *quantificare* in modo *preciso* qualcosa, che mentre prima veniva esplicita in un rapporto di uno a uno *esclusivamente* nel caso del debito d'onore, passa ora a definire svariati tipi di transazioni su svariati tipi di mercati:

«[...] the mass production of coinage permitted a degree of anonymity for transactions that, in a pure credit regime, simply could not exist. Pirates and kidnappers do

buisness in cash-yet the loan sharks at Aegina's marketplace could not have operated without them. It is on this same combination of illegal cash buisness, usual involving violence, and extremely harsh credit terms, also enforced through violence, that innumerable criminal underworlds have been constructed ever since». [Graeber, 2011: 195]

Il decorso storico *umano*, dunque politetico e spesso casuale, con le variabili che interagiscono l'una sull'altra in modo reciproco e difficilmente determinabile, secondo un modello che non sarebbe dispiaciuto a Weber o a Schutz [Weber, 1920-22. Schutz, 1932], questa imprevedibile *autoespansione umana* insomma, costruisce quella alleanza fra atteggiamenti predatorii e quantificazione universale, fra violenza e denaro che è la vera essenza della Grecia di Pericle, ad opinione di Graeber. Ciò comporta la ridefinizione del concetto di *schiavitù*, da un lato, e la nascita di quello di *democrazia* dall'altro. Entrambi sono descritti come una rinuncia storica alla Gerarchia, fra i tre principi umani generali, a favore dello Scambio, col corollario disastroso di un livello di incertezza vitale che mai si era realizzato nella fase precedente.

Seguendo una linea espositiva e analitica che ricorda le somiglianze di famiglia di Wittgenstein [1953], la schiavitù si imparenta ora con la prostituzione: la figura chiave per comprendere il passaggio d'epoca è quella della prostituta [Graeber, 2011: 187]. Atene è un luogo pieno di *brothels*, dove donne e uomini diseredati, e dunque senza libertà, vendono il proprio corpo a chiunque, in cambio di denaro. Molti sono schiavi perché, ormai, la differenza fra essere schiavo ed essere povero non esiste quasi più: uno schiavo è *anzitutto* un povero e la mancanza della sua libertà è la sua stessa mancanza di denaro. Qui il possesso di cose, come cifra che determina lo stato di uomo libero, si sostituisce davvero all'appartenenza a una comunità.

La storia di Nicostrato, tramandataci da Demostene [ibidem: 194], ricapitola e testimonia il passaggio di un'epoca. La cura nei rapporti di vicinato e la cortesia umana, già messe sotto attacco da un po', come l'autore evince da un'altra storiella popolarissima di area turco-egea, quella di Nasruddyn [ibidem: 192], vengono contraccambiate nel peggiore dei modi da Nicostrato, un ricco ateniese di antica famiglia aristocratica. Egli chiede aiuto a un vicino nuovo-ricco, Apollodoro, che volentieri, e onorato dal rapporto costruitosi fra loro al di là delle rispettive appartenenze di ceto, gli presta il denaro che a lui serve per ripagare i propri debiti e per essere riscattato dalla prigionia in cui si trova. Per tutta risposta Nicostrato, che ritiene dell'onore, forse inconsciamente, una versione ancora antica, e dunque sente come insopportabile l'essere in debito con qualcuno che non sia del suo rango, trama insieme ad altri e, appena può, manda in fallimento Apollodoro e si appropria dei suoi beni. La vicenda è narrata da uno scandalizzato Demostene, che celebra le nuove virtù imprenditoriali, e la civiltà che ne deriverebbe, rispetto alla sicumera padronale e alle ingiustizie del mondo antico. Nicostrato è rappresentativo, secondo Graeber, di

una psicologia presente fra molti vecchi potenti al trascorrere di un'epoca in un'altra. Mentre l'arroganza padronale che fonda il potere sull'onore gli impedisce di accettare di essere in debito con Apollodoro, purtuttavia non disdegna di adoperare gli strumenti contabili finanziari, con il corredo legale della loro recente cogenza, per acquisire maggior denaro, e dunque potere, secondo la forma *nuova* che esso assume, divenendo un campione della modernità.

Anche la descrizione dei bordelli e delle dissipatezze dei ricchi vecchi e nuovi nell'Atene del V secolo testimonia del medesimo passaggio alla violenza nuova del *denaro*. La figura umana che rappresenta il denaro e la sua nuova funzione è appunto la *prostituta*: e questo spiega anche perché, a differenza che nel Medio Oriente un secolo prima, le Ateniesi libere, cioè figlie o mogli o madri di uomini benestanti, devono girare con il velo e in genere pagare, con la rinuncia a tutte le opportunità della vita pubblica, il privilegio di non poter essere fatte schiave. È una forma paradossale di cura e rispetto muliebre che induce a quella reclusione obbligata nel gineceo, a quella perdita di autonomia e di valore della donna che caratterizzano in generale la letteratura e la filosofia greche classiche e che ne sono uno dei temi dominanti, da Socrate ad Aristofane. Chi non ha denaro, invece, è libero *anzitutto* di prostituirsi, e poi *anche* di girare senza velo, di andare ovunque la sua necessità di darsi in pasto ai possessori di ricchezza monetaria lo conduca. Il tema della funzione sociale del bordello è un tema tipico della letteratura e del teatro del periodo, e Graeber mette in evidenza come sia il denaro a consentire, praticamente, questa trasformazione nei modi e nelle forme della schiavitù (da mancanza di comunità a mancanza di cose) [ibidem: 187 sgg.], in un senso ampiamente applicabile, con poche modifiche, al mondo che ci circonda.

Il denaro consente poi un *doppio* movimento fra i cittadini liberi: *da un lato* solidarizza i nuovi ricchi, e coloro in odore di ricchezza, nella critica morale spietata di certi comportamenti tipici delle vecchie élites del potere, come l'omosessualità, che nella Grecia tradizionale non è null'altro che l'apprendistato per la cooptazione di un giovane rampollo entro la cerchia dei possidenti onore e terre. *Dall'altro*, l'equivalenza generale e la fungibilità universale che esso stabilisce, creano una *democratizzazione* del desiderio e diffondono per esempio l'omosessualità stessa come comportamento collettivo, o quantomeno più collettivo, dunque democratico, di quanto non fosse mai stato prima. La *sostanza* del denaro (il potere) favorisce l'avvento di una nuova classe; la *forma* del denaro (l'equivalenza) re-distribuisce in maniera più larga i benefit prima appartenenti solo ai vecchi padroni. Tuttavia, mentre la forma del denaro è l'equivalente generale di Marx, la sostanza del denaro *non* è il valore-lavoro ma il valore-libertà, la trasformazione nell'essenza stessa dell'essere liberi o meno. È l'ansia di dominio sull'altro, il pericolo predatorio sempre in agguato nelle umane vicende, a incarnarsi nel *nouveau riche*, il quale usa il denaro e vede nel denaro una opportunità per semplificare e migliorare i propri *ménages*. Pirati e *money-lenders* favoriscono poi il diffondersi del denaro stesso come modo di

pensare, e di pensarsi in relazione agli altri, per il tramite dell'uso che ne fanno e della sua funzione nei loro affari. Il calcolo preciso, il rapporto di uno a uno, che tradizionalmente esisteva, come abbiamo detto, *solo* per il debito d'onore, viene così esteso, scrive Graeber, a giustificare ogni sorta di nefandezza possibile ed ogni sozzura, che si nutre anzitutto, ed anzi si basa, sull'abuso totale dell'altro inteso come cosa disponibile perché acquistata.

In questa descrizione della società greca a capitale commerciale in espansione e a composizione organica schiavista, c'è *moltissimo* pensiero critico e marxiano, anzi a volte pare che Graeber attinga direttamente a Morgan o a Engels [Morgan, 1877. Engels, 1884], ma manca sempre l'essenziale. C'è una lucida e avvincente ricostruzione dialettica, con le singole determinazioni che poi incidono retroattivamente l'una sull'altra secondo una stringente logica storica; c'è il formarsi stesso del capitalismo schiavistico e *in nuce* anche il suo declino, dovuto allo sviluppo spontaneo di crisi da sovrapproduzione (gli schiavi non spendono per il consumo), come mise in luce Marx nel terzo libro del Capitale [Marx, 1978] e come è stato argomentato in un autorevole studio di scuola marxiana sull'economia antica [Austin-Vidal, 1982]. C'è tanto Adorno anche, ma un Adorno esangue, come privato della sua polpa, di cui non resta che la scorza. Manca in realtà un punto di attacco, una causa determinante che conduca dalla soggettività individuale alla soggettività del Capitale come *Feticcio automatico*, a quel mostro-zombie di cui parleremo più avanti nel solco della *Neue Lektüre* che Bachhaus o Reichelt [Backhaus, 1997. Reichelt, 1970. 2008] hanno sviluppato a partire dal *vero* Adorno, e che in Italia risuona ancora nelle posizioni di Bellofiore o di Fineschi [Bellofiore, 2013. Fineschi, 2001]. Ma questo a tempo debito. Qui occorre intanto celebrare questa bellissima applicazione di metodi dialettici a materiale antropologico, analizzato ma soltanto *esposto* (*ersheint*, come diremo), e non anche compreso sinteticamente, dallo sguardo anarchico. Alla faccia del debito, dovremmo dire.

C'è qui il denaro come forma della relazione sociale e la concretezza pratico-storica dell'ideologia che si *incarna* in classi, le quali manifestano attitudini etiche e modi di predare che sono in linea con i modi in cui pensano. C'è qui, anche, una considerazione piuttosto ingenerosa del Materialismo come scuola filosofica Classica, che Graeber accusa di colpevole rispecchiamento dello stato di cose vigente [ibidem: 248], proponendo anche qui una paradossale teoria del riflesso *a contrario*. È ingeneroso, questo giudizio, soprattutto nei confronti di Epicuro o di Lucrezio.

L'Autore osserva, ci pare, il formarsi di una soggettività solo *mediatamente* umana, collettiva e alienata, che si sviluppa a partire da determinate avventure storiche dei processi produttivi, ma la immagina come un coacervo di individualità tipiche (singolari o collettive poco importa), ognuna rappresentante un modo *immediatamente* umano di porsi in relazione al mondo. La violenza e i violenti, la schiavitù e gli schiavi, i danarosi e il denaro, recitano in una avvincente commedia umana: quando il sipario cala, però, il capocomico ti saluta con un sorriso amaro, e in

fondo impotente. Senza una lettura anche economico-critica dei fenomeni, le analisi di Graeber finiscono entro l'impasse della soggettività non mediata dal processo storico, proprio come accade a Socrate.

Si veda per esempio la ricostruzione che vien fatta, dalla *Repubblica* di Platone, del discorso sulla giustizia lì sviluppato da Socrate, Polemarco e Trasimaco [Graeber, 2011: 195-196]. Alla relazione, problematizzata dal primo, fra giustizia e ricchezza, relazione che Polemarco affronta e articola in senso rigidamente legalista, risponde lo scettico Trasimaco, col cinismo di chi richiama a togliersi il prosciutto dagli occhi e a guardare in faccia l'evidenza del Potere, di cui il denaro non è che la manifestazione e la legalità una copertura. Il rispetto della legge però, dice Socrate a Polemarco, il politico delle magnifiche sorti e progressive, non garantisce affatto dall'ingiustizia, come quando tu restituissi a un uomo in evidente stato di follia la spada che ti aveva prestato, onorando sì formalmente il tuo debito ma rendendoti nei fatti corresponsabile dell'omicidio che quell'uomo probabilmente andrà a compiere. La legge, per essere giusta, deve essere agita da un uomo che possieda la giustizia, la quale è un carattere interno ai *soggetti* che nessuna istanza esterna potrà mai surrogare del tutto. C'è qui la responsabilità come compito dell'intelligenza soggettiva, secondo la tipica *phronesis* greca; un *riflesso*, questo sì, della *ragionevolezza solidaristica*, finché il saggio del profitto lo consente, degli imprenditori del commercio di lunga tratta fra di loro, nelle fasi espansive di sviluppo del capitale commerciale. A Trasimaco invece, il Soggetto viene gettato in faccia in modo diverso, nella fattispecie dell'*onore tradizionale* che impalca l'immaginario di quelle comunità dedite ad attività oggettive ancora pratico-artigianali, e che segna il modo di pensare della società greca *prima* della sua espansione liberoscambista del V secolo. L'essenza di una azione risiede, lo apostrofa Socrate, non nell'utile che ci si ripromette di guadagnare dal suo prodotto, e dal potere che ne deriva, ma nella *cura* e nella maestria con cui quell'azione si esercita sul proprio oggetto. Sta tutto qui il significato greco del termine 'arte', così come migrerà attraverso la latinità fino alle Gilde medievali, e così come Heidegger lo recupererà nella sua *Khere* [1954: pgg. 109-124; 96-108]. Sempre *chiuso*, però, entro un qualche regime funzionale che lo articola allo sviluppo coestensivo del capitale come *forma* storicamente concreta del rapporto sociale, fino a caratterizzare oggi l'ideologia del *ritorno* ai tanti proto-mestieri artigianali, attraverso il quale i nuovi diseredati tentano di reagire a crisi di profittività sempre più virulente. A Socrate comunque non resta che richiamarsi, nei confronti dell'*integrato* Polemarco, ai pericoli insiti in una logica inumana, mentre è costretto a difendere, contro l'*apocalittico* Trasimaco, le ragioni di una umanità proto-logica che ormai non esiste più. Senza Dialettica non rimane, tanto a Socrate quanto a Graeber, che una saggezza soltanto soggettiva, che si illude sul presente e si inganna sul passato.

III

La *Middle Ages* è un'epoca davvero diversa [Graeber, 2011: 296 sgg.], anzitutto perché il punto di origine di questa fase, a differenza di quella precedente, non è il Mediterraneo greco ma il Vicino Oriente. Molte delle innovazioni che investono la vita culturale ed economica eurasiatica in questo periodo, nascono in Cina o in India, ma soprattutto nel mondo islamico, e si diffondono in Europa, definita da Graeber *far west* [ibidem: 282], solo molto dopo.

Le Università autonome per esempio, già esistenti da secoli a Nalanda, a Costantinopoli, ad Alessandria d'Egitto, arrivano in Europa con molto ritardo. È il Duecento che si presenta come secolo chiave del passaggio, nel mondo occidentale, dall'*Axial* alla *Middle Ages*. Nascono le Università di Bologna, Parigi e Oxford. Si diffondono la partita doppia e le lettere di cambio, un *must* delle transazioni commerciali nel mondo islamico già da molto tempo. La vita, in generale, diventa più vivibile. La pressione della schiavitù sulla realtà sociale si attenua. Dai vecchi imperi non ne nascono di nuovi e la guerra, come fenomeno complessivo, assume sempre meno importanza. La distensione nelle relazioni globali consente una maggiore circolazione di merci e di idee, il che è un dato assodato nella letteratura specialistica sul periodo, soprattutto sul Duecento appunto [Pascali, 2010].

Il Medioevo di Graeber è un mondo più sicuro e più civile, in cui merci e persone e idee circolano liberamente e in Europa, insieme alla partita doppia araba, arrivano pure le traduzioni dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele da originali greco-alessandrini o i commentari averroisti al *De Anima* [Pascali, 2010]. La descrizione del Medioevo come di un'era tetra e disperata, di ricaduta nella barbarie più che di avanzamento storico, è un lascito dell'età dei Lumi:

«Our image of the Middle Ages as an age of faith- and hence of blind obedience to authority- is a legacy of the French Enlightenment. Again, it makes sense only if you think of the Middle Ages as something that happened primarily in Europe. Not only was the Far West an unusually violent place by world standards, the catholic Church was extraordinarily intolerant. It's hard to find many medieval chinese, indian or islamic parallels, for exemple, to the burning of witches or the massacre of heretics [...] If there is an essence to medieval thought, it lies not in blind obedience to authority, but rather in a dogged insistence that the values that govern our ordinary daily affairs- particularly those of the court and marketplace- are confused, mistaken, illusory or perverse». [Graeber, 2011: 297]

Lo spirito dell'epoca si manifesta in occidente, pur se in ritardo, trasformando i modi di pensare, e dunque la *struttura* graeberiana, e poi anche i modi di produrre e commerciare, la *sovrastruttura* di Graeber. A una minore violenza intersoggettiva, risponde un ritorno al credito come forma ordinaria della relazione economica. Le lettere di credito e di cambio, appunto, importate dalla società islamica e responsabili

in realtà del costituirsi del potere finanziario dei Fiorentini e dei Senesi, agli albori della fase di *Accumulazione primaria* di Arrighi e di Marx [Marx, 1867: 514 sgg. Arrighi, 1994: 121 sgg.], divengono, nella ricostruzione dell'Autore, dei segnali che la base umana della società si è rilassata, dal punto di vista delle reciproche relazioni inter e intra comunitarie. La struttura sociale diviene, infatti, 'spirituale' e produce una particolare *spiritualized economy* [Graeber, 2011: 302 sgg.].

È il misticismo a sostituire il materialismo becero come modo tipico di pensare diffuso a ogni livello della società. Aristotele si platonizza e il campione dell'epoca diviene il falso Dionigi l'Aeropagita, un mistico cristiano del VI secolo d.C. Le riflessioni di quest'ultimo sul rapporto fra realtà invisibile e realtà visibile, un rapporto che informa di sé, come giustamente ricorda Graeber, molte dispute islamiche o cristiane su cosa sia davvero la conoscenza, e su come si dispieghi nel cosmo, sintetizzano il sentire comune del tempo. Esso proietta il proprio rifiuto della libertà calcolativa del denaro, il quale esprime e allo stesso tempo distorce il concetto di uguaglianza, nelle scuole filosofiche istituzionali, che infatti trasformano il rifiuto della realtà materiale del denaro nel rifiuto della realtà *in generale* e nella fiducia che vi sia una realtà *più vera* invece, tanto presente e viva intorno a noi quanto non più accessibile attraverso i sensi. Questi ultimi, prima strumento gnoseologico per eccellenza, passano di moda: è solo attraverso una conoscenza mistico-esoterica che si può ricavare dall'esperienza del mondo i segnali di ciò che nel mondo stesso è presente e insieme invisibile, che si può pervenire alla verità; essa diventa *metafisica* in senso cristiano molto più che greco. La vera *essenza* della realtà, la sua verità, è ciò che vi è nascosto, e che si fa presente solo attraverso segni (ma il termine corretto sarebbe *indici* [Eco, 1997: 301 sgg. 1984: 43 sgg.]) e solo a chi sa leggerli perché temprato da meditazione e studio:

«Intriguingly, Dionysius [Falso Dionigi l'Aeropagita, n.d.a.] warns us that we cannot begin to understand how symbols work until we rid ourselves of the notion that divine things are likely to be beautiful. Images of luminous angels and celestial chariots are only likely to confuse us, since we will be tempted to imagine that that's what heaven is actually like. Instead, effective symbols are, like the original symbolon, homely objects selected apparently at random; often ugly, ridiculous things, whose very incongruity reminds us that they are not god [...] even as, in another sense, they are God. But the notion that they are in any sense tokens of agreement between equals is gone entirely. Symbols are gifts, absolute, free, hierarchical gifts, presented by a being so far above that any thought of reciprocity, debt, or mutual obligation is simply inconceivable». [Graeber, 2011: 300]

C'è qui, in sintesi, l'insieme degli elementi che compongono l'argomentazione graeberiana del passaggio dall'età Classica al Medioevo. L'idea mistificata dell'uguaglianza come carattere feticistico del denaro, con il corredo di

violenza espansivo-commerciale che caratterizza la Grecia di Pericle, nell'Europa di Tommaso d'Aquino e di Abelardo si perde del tutto, la rinuncia alla realtà inumana del denaro venendo pagata con il *rifiuto* della realtà tout court, anche del superamento, *comunque* progressivo (questo lo dico io, non Graeber), di quegli elementi della gerarchia tradizionale che la società commerciale basata sul denaro aveva realizzato. Il Medioevo recede, dunque, dal principio universale dello Scambio impostosi nell'epoca precedente, e *ritorna* alla Gerarchia, secondo modi e forme che variano nell'Occidente cristiano, nell'Islam o in Cina, ma che prevedono tutti il recupero di un principio di diseguaglianza formale fra le persone, purchè non vi siano più schiavitù e guerra diffuse, ed un ritorno a una consapevole accettazione di una qualche sudditanza come garanzia della pace sociale e della sicurezza.

Il concetto di *Symbolon* aristotelico [Graeber, 2011: 298 sgg.] viene dunque 'lavorato' dal neoplatonismo in modo da rendersi spendibile per un riferimento, della realtà sensibile, a un *oltre* indeterminabile che la ecceda e che si colga con la conoscenza mistica, con la fede, e non con la ragione. La *sostanza* sociale non si incarna più nel denaro, ma di nuovo nel credito. I discorsi socratici sul significato della ricchezza in rapporto alla moralità o alla giustizia, si trasformano in diquisizioni su cosa voglia dire rimettere i propri debiti, essere in debito con Dio, o sulla vita *in quanto* debito. In Europa, l'essere costitutivamente in debito si esprime in un ritorno alla gerarchia sociale articolata in ordini stabili (guerrieri-signori, preti e contadini); in Cina in una visione del Cosmo stesso come luogo di debito Karmico. Nell'Islam, l'uomo è sottomesso senza reciprocità alcuna alla onnipotenza di un Dio che ricrea il mondo in ogni istante e di cui il fedele è convintamente un servo.

Mettiamo in ordine il processo: la trasformazione della *struttura umana* graeberiana (allentamento della violenza e ripristino del solidarismo) porta a un rifiuto della uguaglianza *fallace*, il cui oggetto feticcio è il denaro, e dunque il principio umano dello Scambio recede a favore di quello della Gerarchia. Questo comporta una modifica nella *infrastruttura culturale*, su cui quella trasformazione basica si riflette come misticismo, ricerca della verità nelle cose nascoste tutto intorno a noi, fiducia in ciò che non si vede e sente coi sensi ma con la mente mistica. *Infine* si trasforma la *sovrastuttura economica*, con la nascita della *spiritualized economy*, in cui valgono principi morali da *economia umana* e in vario modo si condanna il quantificatore del debito in forma di denaro. Condanna dell'usura in Europa; principio dell'utile come correlato *strettamente* al rischio nell'Islam; radicamento, in Cina, del rapporto di debito con la divinità in un vero e proprio debito legale contratto fra due parti, col corollario che l'Imperatore per esempio, se arrivano carestie, *rivela* la sua violazione del patto con il sacro e deve rimettere i propri debiti andandosene.

A differenza che in Islam e in Cina, *solo* in occidente si afferma la consorteria dei portatori di interesse, la solidarietà aggregativa fra unità di capitale commerciale, che diventano *Corporazioni*. Qui siamo più arretrati e dunque ci formiamo e pratichiamo una idea, del rapporto di debito, più mistica ancora, perché *indietro*

rispetto al processo *Middle Ages*, che altrove contempera invece il misticismo con una comprensione umano-razionale dello stesso e con una visione del debito che è tollerante pur non fondandosi sull'uguaglianza ed esprimendosi in una sorta di *gerarchia civile*. Mentre in Islam la società florida del commercio, regolato in senso umano e animato da dissimmetrie sociali temperate dalla ragione, non si consorza per l'indipendenza delle attività commerciali dallo Stato, oltre che per un concetto di utile legato appunto *strettamente* al rischio, nell'arretrata Europa la concezione delle *Comunità Angeliche* si incarna nelle Gilde e nei Comuni, veri e propri Soggetti la cui realtà e verità eccedono i singoli che li costituiscono, proprio come le intelligenze angeliche sono parti del disegno di Dio senza esaurirlo del tutto. L'Islam si mantiene entro i margini di una società commerciale sana, mentre in occidente nasce il capitalismo come l'unione *sacra* di una consorceria fra potenti. Costoro cominciano a slegare l'utile dal rischio, ed anzi a mantenere e accrescere l'utile riducendo il rischio, perché la sacralità del soggetto collettivo imprenditoriale, e *non* quella del singolo uomo, prevede di salvare e proteggere la cosa sacra che la corporazione è come *primo* fra i valori, facendo passare in secondo piano la moralità come compito e responsabilità di ciascuno. Dio nell'Islam è in ognuno: nella Cristianità, fanciulla nell'avventura *Middle Ages* e dunque accanita nella distanza che vuole porre rispetto al passato, Dio è solo nella Chiesa.

È infatti un Papa, Innocenzo VIII, a definire per primo, attraverso editti sulla struttura autonoma e sacra dei Monasteri, i caratteri di sacralità e soggettività di una *Istituzione*, di una cosa super-umana cioè, e che eccede gli uomini concreti che la costituiscono, pur appartenendo *a pieno titolo* alla realtà effettiva e materiale; un concetto che verrà di lì a breve espresso nelle legislazioni dei Comuni e in quelle delle Corporazioni. Qui, contro Weber, Graeber scopre nella proto-storia del capitalismo un elemento non individualista, legato a un'etica dell'individuo in rapporto diretto con Dio, ma *collettivo-istituzionale* invece, centrato sin da subito sulla sacralità di una aggregazione sopra-individuale, che diventa il vero Soggetto *contro* le soggettività singole, quelle che saranno poi in cerca di conferme mondane nella lettura weberiana dell'etica protestante. Qui Graeber scopre qualcosa di fondamentale nella genesi storica del soggetto-capitale senza accorgersene davvero, a mio avviso, e scovandolo quasi per caso.

Le trasformazioni operate sul concetto di *Symbolon* di Aristotele, segnano per Graeber il corso di una evoluzione sociale. Occorrerebbe qui lo spazio per puntualizzazioni semiotiche serie, che davvero eccederebbero, come si usa dire, i limiti di queste poche righe. Restiamo all'essenziale di una critica di merito e segnaliamo al lettore italiano almeno Corvino et al. [1983], Eco-Marmo [1989], Lendinara-Ruta [1981], Marmo [1984], Ponzio [1983].

Il Simbolo aristotelico, così come lo intende l'Antropologo, è tutto centrato sulla sua origine pratico-materiale, e cioè nel fatto che il verbo 'symballo' significa 'mettere insieme' o 'ricomporre', e che questo è in effetti l'attacco di Aristotele alla

questione negli *Analitici Secondi* [Eco, 1984: 199 sgg.]. È vero che lo Stagirita parte dal ricordare come il termine venisse usato inizialmente per riferirsi alle *due parti* in cui un oggetto, spesso un promemoria per un debito, veniva spezzato, fungendo dunque, ognuna delle due parti, da *segno indicale* (questo lo diciamo noi oggi) che rimandava a un testimone ideale di quella spezzatura di rito. Ma Aristotele *parte soltanto* da qui, ed utilizza poi il concetto, peraltro non particolarmente praticato dalla sua filosofia ma soprattutto da quella stoica [Eco, 1984: 22 sgg.], per abbozzare una teoria del linguaggio come ‘rispecchiamento’ del mondo, o meglio di una logica che si esprime *tanto* nel linguaggio *quanto* nel mondo, e dunque per superare Platone eleggendo l’analisi logica del linguaggio a scienza della comprensione fisica e metafisica della realtà.

La semiotica di Aristotele, cioè, è solo *abbozzata* ed una analisi vera e propria del segno e della funzione segnica, dei rapporti fra segno, referente e significato, del concetto stesso di segno, si sviluppa piuttosto dai termini *semèion* e *semainòmenon* conosciuti dagli Stoici, i quali producono la *prima* vera teoria del segno e della segnicità del reale nella storia della filosofia occidentale (poi sviluppata nel medioevo da un Pietro Ispano o da un Boezio di Dacia), come Eco o Deleuze, per tacere delle decine di epigoni, hanno da tempo dimostrato in maniera irrevocabile [Eco, 1984. Deleuze, 1969]. Questo per dire che la teoria del linguaggio come dispositivo per il calcolo di somiglianze e differenze universali, o che universali non sono più appunto con Boezio o con Guglielmo di Ockham, e per la loro reciproca fungibilità, dunque diremmo del linguaggio *in quanto* denaro, che implica un riferimento segnico e che non scompare affatto dalle *disputatio* medievali, è questione specialistica che si sviluppa da una filosofia antica *diversa* da quella di certo Aristotele, e diversa in molti punti essenziali. Graeber, invece, si accanisce sulla descrizione del processo genetico *soltanto materiale* che dà origine al termine ‘symbolon’, facendolo derivare frettolosamente da un rapporto di debito contratto fra due soggetti che spezzano una tavoletta e ne trattenengono ciascuno un pezzo come promemoria. Ma in Aristotele stesso, e molto di più negli Stoici, l’area semantica e operativa del termine viene a precisarsi e ad allargarsi fino a qualificare *qualsiasi* elemento nel suo rapporto di uno a uno con un referente, di cui è *segno* nel senso che quel referente è l’*elemento assente* a cui esso si riferisce: non il *debitore* assente, dunque, ma l’*elemento assente in generale*. Un concetto neutro, questo, gnoseologico, assolutamente scientifico, come *molto* medioevo fu; che Graeber se ne accorga o meno.

È proprio questo passaggio *scientifico* ad aprire il capitolo della filosofia del linguaggio stoico-cinica e delle riflessioni su linguaggio e realtà, ingenerando dispute che si espressero soprattutto nel medioevo non platonico-cristiano, ma logico-aristotelico [Corvino et al., 1983]: un medioevo di cui Graeber parla pochissimo. Ecco la distinzione fra segno e referente, da un lato, e fra segno e concetto dall’altro; fra significazione e referenziazione, fra enunciato e parola, su cui non solo la moderna semiotica continua a questionare ma già quella medievale si affrontava,

spesso in senso niente affatto metaforico. Gli allievi di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante, si sfidarono davvero per la vita e per la morte: il primo per la vita della Chiesa, il secondo per la propria, che infatti perse sopra un rogo. Il pensiero empirico-analitico agli albori dunque, *contro* quello mistico-clericale in affanno; *questo* praticava un Aristotele addomesticato, *quello* uno libero di frugare, di osservare, di fare l'autopsia alle cose.

Mentre il misticismo neo-platonico probabilmente legittimò la costituzione delle Corporazioni, fu invece il pensiero aristotelico-scientifico a dare loro un'anima pratica, producendo quella ideologia su cui i primi agenti dell'Accumulazione primaria basarono le loro prassi calcolativo-usuraie e liberarono, attraverso la *costituzione* vera e propria dell'economia finanziaria (i *Banchi* fiorentini e senesi), le energie del proto-capitalismo del XIII-XVI secolo dalle catene che lo imprigionavano.

Graeber, dunque, vede della *Middle Ages* solo ciò che vuole vedere: il ritorno al credito e a una vita più umana. *Contestualmente*, però, venivano poste le premesse alla nascita di quella scienza-tecnica che diventerà, di lì a poco, la principale fra le forze produttive incorporate *direttamente* nel capitale, come nuovo e unico Soggetto della Modernità. Tutto ciò si vede chiaro se uno esamina, delle riflessioni medievali sul linguaggio, non l'uso delle confuse premesse aristoteliche alla semiotica stoica, ma *direttamente* ciò che di quest'ultima fece il pensiero logico-empirico ai suoi albori, vera *sovrastruttura culturale* del paleo-capitalismo allora in formazione.

Fissiamo il punto: la relazione *simbolica* di Graeber, che caratterizzerebbe lo *spirito* dell'epoca, rinvia un segno presente (significante) a un contenuto assente (significato) perché nascosto *oltre* la realtà materiale e *non coglibile* attraverso i sensi. È Dio, la Verità, la promessa di un senso nel mondo, regalata in modo dissimmetrico come *gift*, come dono, dall'alto di una Gerarchia appena ricostituitasi. È appunto da questo misticismo radicale che l'Autore fa derivare le *Corporations* [Graeber, 2011: 302 sgg.], cioè le Corporazioni medievali, e con esse il capitalismo stesso. Esiste però, nello *stesso* periodo, un'*altra* visione della relazione segnica, che articola molto meglio le intuizioni aristoteliche, lo ribadisco, in senso cinico-stoico. Qui si vede il rinvio segnico come la relazione fra un significante presente, e un significato assente *non* perché *mistico* o metafisico, ma perché *da conoscere* (*cognoscendum*). Comincia qui, in pieno XIII secolo, l'avventura della gnoseologia empirico-analitica, attraverso la quale gli agenti capitalistici in embrione organizzeranno la loro opposizione ideologica al potere tradizionale della Chiesa.

Le Università di Bologna e Parigi, quindi, non sono *affatto* in ritardo, ma *totalmente nuove* invece. Lì, per la prima volta, i medici e i logici salernitani e bolognesi (Taddeo Alderotto, Dino del Garbo e molti altri [Pascali, 2010]) costruirono il *ground* della Scienza huserliana: epicurea nelle intenzioni, averroista nelle traduzioni dell'*Etica* o del *De Anima* a cui attinse, alla ricerca della verità *nella* realtà e non *oltre*. Nessun misticismo; scientismo *loico* e *laico*, semmai, in tutto il

movimento neo-materialista del Duecento europeo, il cui manifesto filosofico è la canzone cavalcantiana *Donna me prega perch'eo voglio dire* [Corti, 2003: 9-41. Pascali, 2010]. Tutto ciò *mentre* i Bardi e i Peruzzi inventavano la Banca moderna, reinvestendo i capitali commerciali eccedenti, e non più profittevoli, nel prestito a usura ai regnanti di mezza Europa e inaugurando così il capitalismo finanziario come lo intendiamo oggi.

Lo 'spirito del tempo' non è dunque riducibile al misticismo di cui ci parla Graeber, quanto piuttosto a una *dialettica* fra questo e un materialismo empirico-critico tanto eversivo che il cardinale Tempier ebbe mandato di condannarlo a morte nelle famose tesi del 1277 [Corti, 2003: 147]. Questo materialismo calcolante è costitutivo della Corporazione molto più del misticismo neoplatonico. Come chiari Marcuse in un notissimo saggio sul concetto di capitalismo in Max Weber [Marcuse, 1964b], è *l'ambivalenza* a caratterizzare l'Impresa, che allora come oggi, ed evidentemente anche nella propria filogenesi, nega la sacralità ideologica che declama, progressiva e libertaria, soprattutto attraverso la propria verissima realtà, che è invece depredatoria e calcolativa *ab origine*.

La vera questione concerne, infatti, gli *obiettivi* del Soggetto-Corporation così nato. Da dove ricava, quel soggetto, i suoi obiettivi? La *mission* della concorrenza depredatoria e della manipolazione della realtà in quanto oggetto *disponibile*, non gli proviene dal Misticismo ma dal principio dello Scambio e dalla logica del denaro, niente affatto spariti ma ancora lì a informare di sé le scienze empiriche allora nascenti. La differenza, poniamo, fra i Francescani o il Comune di Milano e le *Societates Maris* dei Peruzzi, ma anche oggi della Nike, risiede weberianamente nei *valori* incorporati nel *sensu inteso* di quell'azione istituzionale, i quali sono in contrasto con la natura *sociale* della propria funzione e con l'*ideologia* che l'istituzione-impresa vuole incarnare [Marcuse, 1964]. Non è il misticismo a radicare nelle Corporazioni l'embrione del capitalismo ma la logica del denaro; esso non è ancora risultato e causa *in sé* dello sfruttamento del lavoro astratto, come poi diventerà, ma per ora solo quantificatore di ricchezza commerciale da reinvestire nel finanziamento del debito pubblico di guerra dei rissosi Stati nazionali allora in formazione.

IV

Nonostante, quindi, la ricostruzione di Graeber sia avvincente ed esaustiva, perché tiene conto di tutti gli elementi che conducono alla modernità ambivalente in cui esistiamo, io credo manchi di coerenza su alcuni aspetti di fondo e che si perda sempre l'essenziale del processo descritto, cioè della trasformazione progressiva dei rapporti sociali fra persone in una appendice feticizzata dei processi produttivi in atto nelle loro società. Occorre qui fare *anzitutto* delle postille metodologiche generali al discorso dell'Antropologo, e *poi* alcune considerazioni teorico-critiche in merito al

carattere di feticcio della merce e, ovviamente, al suo arcano. Proverò a essere essenziale e a tenere conto, nell'uno come nell'altro caso, nelle considerazioni generali sul metodo come negli appunti filosofico-critici, dello stato dell'arte in campo neomarxiano, così come si è palesato per esempio nel recente *International Symposium on Marxian Theory* [Redolfi Riva, 2013. Bellofiore-Fineschi, 2008], oltre che dei *classici* del pensiero critico-dialettico, dai Francofortesi in qua. Le note seguenti cercheranno, quindi, di essere metodologiche e teoriche allo stesso tempo, sostanziali ed essenziali insieme. Avranno un che di *scolastico*, per chi è abituato a masticarle, ma io penso oggi vi sia un grande bisogno di rimettere, in generale, i puntini sulle i, che risulti scolastico o meno.

Cominciamo dal primo aspetto: le categorie generali in atto nella ricostruzione storica di Graeber, il loro rifuggire dall'economia e la loro debolezza dal punto di vista politico. Anzitutto sarebbe bene scappare dall'economicismo, perché farlo invece dall'economia non porta bene, depotenzia il discorso. È sempre Blackburn a sottolinearlo, individuando una cantonata piuttosto grossa che Graeber prende a proposito dello sfruttamento della manodopera india da parte degli Spagnoli nelle miniere andine del XVI secolo [Blackburn, 2013: 146 sg.]. Questi, sulla base di dati storico-economici e attingendo a un classico studio specialistico [Vilar, 1971], ricostruisce la natura strettamente proto-capitalista della subordinazione del lavoro indigeno nelle miniere d'argento sudamericane, e perviene a fissare il carattere *primariamente* economico dell'utilizzo, che si rivelò necessario, al fianco della manodopera schiavistica, *anche* di una quota sempre crescente di lavoro formalmente libero, ma in realtà sussunto appieno nel dispositivo ancora primitivo di esazione del plus-valore. La lettura che Blackburn contrappone a Graeber permette di cogliere, di quel fenomeno, anche le ragioni della sua crisi e i termini del suo sviluppo. Lì, sull'Altopiano andino, come prima nell'Atene di Pericle, il ricorso a forza lavoro schiavistica comporta problemi di realizzo, dunque crisi da *sovraproduzione* [Marx, 1978]. Gli Spagnoli si inventarono una complessa partita di giro che permettesse loro di mettere la maschera del profitto a una vera e propria ruberia; fornirono, sotto forma di salario, ai contadini non formalmente schiavi, il denaro per ricomprarsi quelle stesse derrate di base, necessarie al loro mantenimento, che erano state loro estorte legalmente sotto forma di tasse.

«This lack of attention to the social relations of production means, for example, that he fails to capture the complexity of the *workings* [i maneggi, le trame; n.d.a.] of Spanish rule in the Americas, missing the element of freewage labour it incorporated. Tribute or slave labour was not well adapted to silver mining [...]; villages were required to supply labourers did not stay long enough to master the needed skills. Royal officials found an elaborate way to circumventing these difficulties [...]; villages were required to supply labourers to work in the mines for six months, but they also had to supply food and textiles to the authorities, who sold them to wage

labourers in the mining districts of the altiplano, paid in silver at rates similar to those received by silver miners in Germany (as explained by Pierre Vilar in his classical *History of Gold and Money*). However, most of the money they received as wages was spent buying the food and clothing supplied as *tribute goods* [falsi benefit, merci-tributo, in realtà; n.d.a.]. In this way, the colonial state developed a Midas-like ability to convert maize and cotton into silver. This arrangements illustrate the ingenuity - and voracity- of the royal officials in extracting specie». [Blackburn, 2013: 146]

Ciò che questo paleo-capitalismo senza bisogno di legittimazione rivela, non è la primazia del rapporto di violenza, costretto a nascondersi dietro la sovrastruttura economica del profitto, ma un sistema di capitalizzazione della ricchezza, in quanto lavoro estorto, che fa ancora le proprie prove generali e procede per tentativi, sperimentando i vantaggi della *subordinazione* diretta del lavoratore finché la crisi del dispositivo economico stesso, e *non* di altro, insegna la via della *sussunzione* indiretta della forza lavoro. Assistiamo all'addestramento per tentativi di un gattino, che gioca con il topo ma ancora se lo fa scappare, lo riacchiappa, lo impara conoscere: cresce per tentativi e per errori. Non è da uomini: sono cose da ragazzi.

Il Greco e la sua economia hanno un complementare problema di sottoconsumo, che però non possono risolvere davvero con una espansione aggressiva dei mercati, in quanto veri mercati, globali e *intrinsecamente monetari* come li voleva Marx [1978], non ve ne sono ancora, l'economia schiavista essendo un modello generale del mondo antico, che eccede ampiamente la Grecia di Pericle e si trova ovunque. In realtà, se non si delibera di mettere i fatti umani entro un ordine storico ed economico, dentro un qualche tipo di evoluzione almeno inizialmente materiale, non si riescono a capire, e dunque e contrastare, i modi e le forme orrende di questa stessa evoluzione e si è costretti, come Socrate e Graeber, alla invettiva impotente o alla nostalgia che idealizza ciò che non esiste più.

Che i fatti storici, cioè, non procedano secondo un piano evolutivo lineare di sviluppo, è una affermazione *positiva* [Adorno, 1970], non dialettica. Impedisce di vedere, attraverso l'analisi proprio di quella evoluzione, ciò che essa sempre nega e insieme promette, vietandoci di chiederne conto al Soggetto concreto di quello sviluppo (il capitale) e di *qualificarlo* teoricamente per spingerlo oltre se stesso, a diventare l'altro da sé che quegli contiene internamente in potenza. Il relativismo storicistico taglia le gambe a ogni possibile *Aufhebung* e rincula nel rimpianto di un passato ampiamente mitizzato o in un sostegno, al presente più orrendo, che per essere insonsapevole non è per questo meno complice. Criticare il presente neoliberalista in senso dialettico non significa affatto allontanarlo da sé come una cosa *estranea*, per celebrare modi e forme umane precedenti in quanto *autentiche*: i cacciatori-raccoglitori, il proto-capitalismo islamico spiritualizzato, l'economia di auto-sussistenza greco-ellenica o quant'altro. L'*umano* è tanto differenziato nelle sue manifestazioni quanto orientato a gerarchizzarle *entro* piani concreti di sviluppo

storico: la dialettica *storica* di quello sviluppo, imbricata nei nessi con quello di *ogni altra* comunità umana, è lo sviluppo, in una qualche direzione, dell'umano stesso *in quanto tale*, e non solo di alcune comunità impazzite, selezionate per caso rispetto ad altre che avrebbero potuto esserlo a maggior diritto. Se lo avesse voluto chi? Dio? Alla faccia del teoantropismo!

L'ideologia del relativismo antropologico, così come quella del relativismo linguistico su cui Ferruccio Rossi Landi scrisse quel bellissimo saggio contenuto in *Semiotica e Ideologia* [Rossi Landi, 1979], semplicemente *rifiutano* ciò che dovrebbero piuttosto *superare*. L'esito storico degli *hunter-gatherers* siamo noi, e quelli fra noi che hanno il potere di imporre le proprie forme impazzite a tutti gli altri, le *Verruckte Formen* di Backhaus [2009], lo sono di più, nel bene e nel male. Questa attitudine a ridurre l'evoluzione storica a un gioco di ruolo, per cui la selezione casuale di alcuni giocatori comporta l'esclusione altrettanto casuale di altri, è impotente e ingenerosa.

Dunque evolucionismo sociale, feticismo della economia di mercato, teoria del riflesso e positivismo scientifico? Ovviamente no, ma *solo* nel senso che quegli approcci, quelle visioni, vanno spinte oltre loro stesse e non semplicemente negate, invece, sulla base delle medesime opzioni storiche dal cui superamento sono venute al mondo. Questo vale anche per i metodi della ricerca sociale e per la Scienza Sociale *tout court*, il cui empirismo analitico e idealismo nomologico hanno certo fatto largo dono di sé, e che non possono però venire semplicemente *ignorare*:

«Senza negare il pericolo della superficialità insito in metodi ancor sempre profondamente legati al principio *science is measurement*, occorre poi guardarsi da un certo atteggiamento di aristocratica superiorità nei loro confronti. Nella misura in cui la vita contemporanea viene largamente standardizzata per effetto della concentrazione del potere economico spinta all'estremo; in cui l'individuo è assai più impotente di quel che sappia confessarsi [...] i metodi standardizzati e in certo senso disindividualizzati sono tanto espressione della situazione quanto strumento adeguato a descriverla [...]. La polemica zelante contro l'estensione di metodi scientifico-naturalistici alla sfera che si dice apologeticamente dello 'spirito' trascura l'effettiva naturalità degli oggetti della scienza sociale, conferita loro in larga misura dalla società stessa fatta secondo natura, e per cui tali oggetti sono tutt'altro che determinazioni spirituali [...]; la deprecata mancanza di umanesimo dei metodi empirici [della scienza empirico-analitica, n.d.a.] è pur sempre più umana dell'interpretazione 'umanistica' di quel che umano non è». [Horkheimer-Adorno, 1956: 138 sg.]

Ciò che si esprime in un frettoloso rifiuto 'umanistico' dei metodi della scienza, ritenuti chissà perché meno umani del loro prescindere, si ripropone nel rifiuto *in generale* di quelle, fra le società umane, in cui la scienza è incorporata come primo fra gli strumenti della riproduzione sociale. In questo modo si astrae da ciò che

è umano concretamente e storicamente e si feticizza una condizione del suo sviluppo come eterna, disumanizzandola. Le società *senza storia* di Clastres [1974] per esempio, oltre a essere caratterizzate da pratiche tanto umane quanto l'omicidio o la guerra inter-tribale o la coazione sistematica delle donne, sono state poi *umanamente* inglobate entro il tessuto delle società che le hanno macellate, eternandole nei cibi che hanno incorporato entro le proprie diete, nei repertori di ideologie e di comportamenti 'esotici' da quelle derivate, sempre pronti per essere capitalizzati come nuove occasioni di profitto dagli agenti del dominio neocapitalista. *Quelle* società sono state poi studiate e archiviate e notomizzate dagli antropologi vincitori, custodi di esperienze umane che ancora ti osservano da distanze storiche siderali. La dialettica dell'illuminismo, su cui tanto tribola Graeber, quel processo evolutivo terribile e bagnato di sangue che indignava Hegel, e Horkheimer dopo di lui, non è inumano per il ruolo che la scienza-tecnica riveste al suo interno, né per l'alienazione, negli strumenti e nei materiali della produzione, cui costringe i propri uomini e le proprie donne:

«Quel che la civiltà della tecnica dei nostri giorni ha di caotico e mostruoso non deriva né dall'idea stessa di una civiltà tecnica né da una qualche essenza della tecnica come tale. La tecnica ha acquistato nella società moderna una posizione e una struttura ormai caratteristiche, il cui rapporto con i bisogni degli uomini è profondamente incongruo; il male, dunque, non deriva dalla razionalizzazione del nostro mondo, ma dall'irrazionalità con cui quella razionalizzazione si attua [...]. L'assurdo economico in cui la tecnica è impigliata, non già il progresso tecnico come tale, fa pesare la sua minaccia sulla cultura [...]. È vero bensì che sta diventando difficile separare il progresso tecnico, non dalla *Zivilisation*, ma dall'appiattimento nell'idiozia, tanto gli uomini vengono messi via via più fra parentesi nel processo di produzione delle merci [...]. Quel che gli uomini formati nel moderno incivilimento sognano non è né un mondo redento né il Paese di Bengodi [...] ma semplicemente l'automobile di classe superiore a quella che posseggono, il prossimo gadget. A quest'ordine di finalità assurdamente distorto, cui nessuno può riuscire a sottrarsi, non saprà por rimedio un ritorno alla sostanzialità della *Kultur*, destinato comunque a restar chimera, ma soltanto lo sforzo di spingere l'attuale incivilimento, positivamente, al di là di se medesimo». [Horkheimer-Adorno, 1956: 108 sg.]

È stato Husserl ad avere chiarito, ne *La Crisi delle scienze europee* [1954], che l'idea di una Fisica, di una Medicina o di una Econometria cinese o basso-niloiche è semplicemente assurda. La Scienza, come viene a praticarsi oggi tanto in Cina quanto in Medio Oriente o in India, è una produzione esclusivamente occidentale, un'amalgama particolare di violenza, pensiero logico-manipolativo e solidarismo corporativo. Essa è incorporata nell'azione delle moderne *Corporations*, che è contraddittoria e ambivalente come l'ego di un fanciullo in pieno narcisismo

primario, e che costituisce il decorso umanissimo di ogni precedente esperimento umano mai prodottosi prima. Hegel vedeva nella Storia un parto doloroso e Feuerbach un palcoscenico dove l'Uomo proietta le proprie forze generiche sotto forma di Deità. Le loro biblioteche, come Graber ricorda a proposito dei testi islamici di Ghazali presenti in quella di Adam Smith [Graeber, 2011: 279 sgg.], erano soffocate di testi ebraici, indo-aiurvedici, greci: la società occidentale è da secoli una puttana i cui clienti hanno tutti i colori dell'arcobaleno, e il sangue sulle sue mani è quello di tutta intera l'umanità. In questo violentare donando, in questo rappresentare estorcendo, occorre a noi tutti avere sempre presente che i vaccini o la tele-medicina o l'esplorazione di Marte sono prodotti *altrettanto* umani che il wampum o la valuta-sposa degli Hopi. Occorre autocomprenderci come l'esito storico di tutti coloro a cui abbiamo tolto vita, cultura e libertà.

Fasi storiche	Principi <i>umani</i> della trasformazione sociale	Esiti <i>strutturali</i> (cultura) e <i>sovrastrutturali</i> (economia)	Istituzioni politico-sociali paradigmatiche	Atteggiamento timico/sociale dominante
<i>Axial Age</i>	-Violenza (rifiuto gerarchia)	-Pensiero materialista, Materialismo filosofico (struttura) -Denaro (sovrastruttura)	-Democrazia - Esercito	<i>Moral confusion</i>
<i>Middle Ages</i>	-Distensione (rifiuto dello Scambio)	-Pensiero mistico, Neoplatonismo filosofico/cristiano (struttura) -Credito (sovrastruttura)	-Principati -Corporazioni (Gilde, Comuni, Monasteri, Società commerciali)	<i>Moral illusion</i>

Prescindere da questo, conduce a un'ottica più antropocentrica che antropologica, trasformando la posta in gioco di una scienza nella sua ideologia, che non a caso è weberiana nei modi e wittgensteiniana nella forma. Essa eredita cioè, dell'occidente tanto odiato, l'essenza stessa della sua autocomprensione

sovrastrutturale, che Marcuse fissava nel *comportamentismo* nominalista oxoniense [Marcuse, 1964a] e il weberiano Habermas rielaborò nella coppia Scienze nomologiche/Scienze empirico-analitiche [Habermas, 1967]. Sostituire l'ermeneutica di Humboldt o Gadamer alla responsabilità politica cui la dialettica dell'Illuminismo ci richiama, non porta da nessuna parte. Che questo superamento della condizione attuale, in cui una gamma di possibilità umane mai esistita prima è rinchiusa in una gabbia inumana come mai prima, che questa *Aufhebung* necessaria insomma, debba esprimersi in senso dialettico-negativo [Holloway, 2002] o post-dialettico [Hardt-Negri, 2002], si tratta *comunque* di spingere lo sviluppo attuale *oltre* se medesimo, e dunque di considerarlo in qualche modo evolutivo, imbricato in nessi causali e non casuali, generato da rapporti di produzione che coinvolgono milioni di persone ed evolvono e ricapitolano quanto di umano sia a oggi accaduto su questa terra. Almeno secondo me.

Le questioni di filosofia critica, ora. Partiamo da una schematizzazione delle tesi di Graeber.

Credo di avere sufficientemente descritto tutti i passaggi sopra schematizzati e analizzato gli elementi lì contenuti. E allora, procederò ora a una sintesi della teoria del *valore-lavoro*, pensata come chiave di lettura di una società in cui il lavoro astratto è ormai la forma dominante della riproduzione sociale, per verificare in che termini il discorso graeberiano sull'età Classica e sul Medioevo, dunque su società in cui quella forma riproduttiva è in gestazione, potrebbe trarne giovamento. Ma anche, lo dico chiaro, per cogliere l'occasione di una ricapitolazione, certo scolastica, di qualcosa che dovrebbe essere patrimonio condiviso di qualsiasi persona colta, e che oggi si fatica a ricordare. È un servizio al lettore, che la utilizzerà, qui in chiusura, per capire forse, del discorso di Graeber, qualcosa che io non ho capito. Mi baserò, come ho detto, sullo stato dell'arte così come emerge dal recente *International Symposium on Marxian Theory*, secondo un taglio adorniano e neo-dialettico a una questione che in *nessun modo* può qui essere ricostruita dettagliatamente, ma i cui caratteri generali vanno dati gioco forza per scontati in premessa. Per quanto segue rimando, oltre naturalmente a Marx [1857-58. 1867], *almeno* ad Arthur [2002], Backhaus [2009], Bellofiore [2013], Bellofiore-Fineschi [2008], Redolfi Riva [2013], Smith [1993].

- Si prenda una merce qualsiasi, per esempio un I-phone. Esso ti serve per connetterti, telefonare, fare fotografie: ha un valore *d'uso*. Ti è anche costato una certa quantità di denaro, hai cambiato un ammontare di denaro per quell'I-phone: ha un valore di *scambio*.

- Questa duplicità insita entro la merce rinvia a una duplicità contenuta nel lavoro che l'ha prodotta. Da un lato c'è il lavoro concreto, pratico-tecnico, che persone e apparecchiature digito-meccanizzate hanno compiuto per costruire quell'oggetto. Questo lavoro, il *lavoro concreto* che produce la merce, corrisponde al suo valore

d'uso, è orientato fin dall'inizio a ciò per cui la merce serve concretamente a chi la comprerà. Nella realtà non ci sono che lavori concreti e valori d'uso concreti per i prodotti di quei lavori. Le due entità sono fra loro incommensurabili. Anche le diverse merci, coi diversi lavori concreti che incorporano, non sono confrontabili, così come i diversi lavori che le hanno prodotte. È solo il valore del loro scambio sul mercato a fare apparire, nella realtà, una relazione di reciprocabilità; diventano confrontabili perché si possono esprimere, e dunque cambiare, in una certa quantità di denaro.

- Così come il valore d'uso è il prodotto di un lavoro concreto incorporato nella merce, il valore di scambio deve essere il prodotto di un *altro* lavoro, che non si vede ma si manifesta, appare (*ersheint*) nella merce stessa. È, questo, il *lavoro astratto*, la capacità lavorativa generale e calcolabile attraverso una qualche media sociale (umana e scientifico-tecnica) che la rappresenti.

- Lo stesso sdoppiamento cui si assiste procedendo dalla merce al lavoro, si presenta anche nel lavoratore. Questi è portatore di una capacità lavorativa individuale e specifica, che si esprime nel lavoro concreto con cui produce il valore d'uso dell'Iphone. Però, oltre questo, egli *incarna* anche una forza-lavoro, fa da *corpo* a quella capacità produttiva generale di cui abbiamo detto; dunque è portatore di lavoro *astratto* perché pre-scisso dal suo singolo lavoro concreto ed *esibito* dal suo valore di scambio in quanto merce, cioè dal suo *salario*.

- Il denaro in quanto mezzo di pagamento o di anticipo è entrato nel discorso ormai troppe volte; bisogna andare oltre, allora, perché è evidente che esiste un *valore e basta*, un 'fantasma' che si incarna nel valore di scambio ma *non* è quel valore di scambio stesso. Il valore di scambio non è che il prezzo di una merce, è una apparenza falsificatrice la realtà, una *Shein* che ti inganna soltanto, non una *Erscheinung*, una essenza che appare *necessariamente* nel *fenomeno* (in senso hegeliano), dunque ti inganna anch'essa, e però ti rivela anche qualcosa di reale. Bisogna andare oltre il prezzo come misuratore della forza lavorativa astratta e concepire il valore, astratto e generale anch'esso, che non è rappresentato, esposto, ma de-luso, mistificato dal suo prezzo. La sua essenza non risiede lì. L'opposizione da concepire nella merce è, dunque, quella fra valore d'uso e valore puro. Contro il *nominalismo* di Baily, per cui nella merce non vi è null'altro che denaro, e contro il *sostanzialismo* di Ricardo, per cui nella merce non c'è nient'altro che lavoro, Marx propone una via hegeliana, per cui nella merce si espone, si rappresenta, attraverso una *Darstellung*, il lavoro che l'ha prodotta, sotto forma di valore.

- Si deve dunque procedere, per capire il rapporto reale fra merce e lavoro, e fra merce e lavoratore, a esaminare il rapporto fra *merce e denaro*. È importante sottolineare che questi movimenti analitico-sintetici che partono dalla merce e procedono, da un lato verso il lavoro e dall'altro verso il denaro, sono movimenti dall'interno verso l'esterno: si tratta di una hegelianissima espressione del contenuto nella forma (*ausdrucken*). È nella concretezza formale che si celano tutti i segreti del

divenire-altro della merce, del suo superarsi mostrandosi. Marx afferma ripetutamente che il denaro è una forma impazzita, spostata, deviata, mediante la quale la socialità si determina *solo* nello scambio universale. Come arriva a questo?

- Se la merce possiede la duplicità di valore d'uso e valore, questa duplicità deve esprimersi *non solo* nel lavoro che l'ha prodotta ma *anche* nel denaro con cui essa si cambia. Il denaro possiede anch'esso un valore d'uso e un valore, in cui si esprimono due distinti lavori umani. Nella realtà esistono solo valori d'uso concreti e concreti lavori che si incorporano (*verckorper*) in quei valori d'uso. Il valore d'uso del denaro si esprime nel corpo del denaro in quanto merce, cioè nell'oro. L'esposizione dunque, la *darstellung* del lavoro astratto delle merci richiede l'*incorporazione* del lavoro concreto nell'oro come denaro.

- Il lavoro è incorporato nelle merci *solo* in quanto lavoro concreto; il lavoro astratto è piuttosto contenuto (*enthallen*) nelle merci come un fantasma, una gelatina di lavoro puro e semplice (*gallerte*), che per esistere si deve esibire, mettere in forma, far vedere, prendere possesso anzitutto di un corpo. Questo corpo è quello dell'oro in quanto denaro.

- Il denaro è dunque due cose: a) *l'equivalente universale* che valida ex post il lavoro astratto, il quale è immediatamente soltanto privato, e solo mediamente sociale, appunto attraverso lo scambio; b) *l'incarnazione individuale* del valore che viene dal lavoro sociale generale, una vera e propria transustanziazione mistico-cristiana (alla faccia del bevero materialismo) e però concretissima e reale.

- È così, dunque, che il lavoro si incarna nel valore-merce: attraverso il corpo del denaro in quanto merce, cioè dell'oro. Il lavoro che produce oro in quanto denaro è *l'unico* lavoro privato che è, allo stesso tempo, *lavoro immediatamente sociale*. Questo lavoro produttivo dell'oro è *esclusivamente* il lavoro concreto che produce il denaro come merce e, così facendo, espone il lavoro astratto contenuto nelle merci vendute sul mercato. Il lavoro astratto è invece sociale solo in quanto *mediato* nello scambio feticistico di cose.

- Il *carattere di feticcio*, la natura cosale della realtà capitalistica, è una *ersheinung*, una manifestazione che ne rivela necessariamente l'essenza mistificandola. Il *feticismo* invece, l'attribuire proprietà sociali alle cose come fossero loro attributi naturali, è solo una parvenza illusoria, una *shein*.

- Risalendo dalle *forme impazzite* di Backhaus, attraverso cui la merce esprime nel denaro la cosificazione delle relazioni umane, perveniamo quindi alla realtà del processo. L'*equalizzazione* dei lavori astratti che producono merci *con* il lavoro concreto che produce il denaro come cosa (oro) pone la possibilità *qualitativa* di tradurre le grandezze monetarie *in* grandezze di lavoro: da lì in poi, non resta che quantificare. Lo scambio sul mercato sancisce quella possibilità qualitativa, ma essa è anticipata nelle condizioni di lavoro (rapporti di produzione) come processo già mercificato, già immaginato *ab origine* come *intrinsecamente* monetario, attraverso

una stima dell'utile atteso e, soprattutto, attraverso la compravendita della forza-lavoro sul mercato del lavoro.

- Si può procedere poi a completare questa equalizzazione qualitativa, che rappresenta la prima forma del valore, fino alla terza e definitiva forma del valore, quella dell'*equivalenza universale*, per cui le merci esprimono il loro valore in forma *semplice*, perché in una merce *unica* come nella prima forma di valore, e in maniera *unitaria*, perché nella *stessa* merce, come nella seconda forma di valore.

Di questo classico processo ricostruttivo della forma e della funzione del denaro, ho qui cercato di restituire l'essenziale, con particolare attenzione all'attacco del discorso di Marx, quello che consente una *prima* determinazione quantitativa del valore: essa va fissata nel punto di produzione dell'oro, quando l'oro è immesso per la prima volta nel circuito monetario. È su questo che si deve insistere con Graeber.

I due discorsi, quello marxiano e quello anarchico, non possono integrarsi perché partono da presupposti diversi, e consapevolmente diversi. Quel che ho ricostruito più sopra non serve per entrare nel discorso di Graeber, ma per affiancare, al suo, un punto di vista del tutto diverso. Come nel montaggio eisensteiniano, per cui il rapporto fra le inquadrature è una *motiplicazione* molto più che una somma, può darsi che questo conduca qualche lettore da qualche parte; a formarsi, forse, una idea *diversamente critica*. Chissà.

Dico allora, qui in chiusura, che mi è impossibile immaginare il processo della forma-valore, che ricostruisce ed esprime l'incanto del nostro mondo, come staccato e indipendente dai processi precedenti descritti da Graeber. Si dovrebbe piuttosto vedere un faticoso parto, che procede per tentativi, per prove ed errori, e giunge alla pienezza devastante del presente. Se la ricostruzione del materialismo storico giunge a definire il punto di inizio, del processo che astrae dal lavoro la forza-lavoro, nel punto di produzione dell'oro, non è possibile che quel punto di produzione, variamente esaminato da Graeber nella storia umana, sia indipendente dalla sussunzione del lavoro stesso, sia soltanto un meccanismo di calcolo semplice e utile agli scopi umani (sadici) di pirati e money-landers o alla loro volontà di potenza. Se nella *mia* società l'incorporazione del lavoro generale avviene attraverso l'equiparazione di ogni lavoro astratto con quello concreto che produce il corpo del denaro in quanto merce, anche nell'antichità greco-classica o nel medioevo paleo-capitalista dovette trattarsi di questo, di una sussunzione di *lavoro*, e *non* di libertà. Sempre che si accetti che la storia non si deposita come il fondo dentro una bottiglia di vino, ma che è presente tutto intorno a noi negli strumenti e nei materiali e nei modi di lavorazioni umane passate, messe al lavoro *entro* il dispositivo delle lavorazioni presenti, come accade nell'iper-mercato, uno dei non-luoghi più tipici della post-modernità [Pascali, 2009: 35 sgg.]. Cioè, se non si postula che *tutte* le vicende storiche di rilievo di cui Graeber tratta sono da vedersi alla luce del loro esito storico, se non si concepisce la società tardo-capitalista come un *risultato*, ma come

una cosa al fianco di un'altra, a parte l'alleggerimento intimo che deriva da una illusione di autonomia totale e di indipendenza, alleggerimento che è forse il principale dei prodotti del capitalismo stesso, non si perviene a nulla.

Il conio di moneta in metallo prezioso, lungi dal ridurre il proprio senso alla facilità materiale nel trasportarla, nel nasconderla o nell'usarla in modo che non ne resti traccia, *gerarchizza* invece, tutti questi caratteri, a una trasformazione strutturale e storica in atto, *emica* e non etica, si dovrebbe dire a Graeber, attraverso la quale si perviene alla mercificazione, dopo secoli di tentativi ed errori, *direttamente* della forza-lavoro stessa. Come ci ha insegnato Polany [1957: 88 sgg.] è soprattutto *questo* passaggio, alla compravendita della capacità lavorativa incorporata nelle persone *formalmente* libere, a farci entrare nella modernità capitalista. Sono dunque gli esiti del rapporto di sfruttamento del lavoro umano a modificare la struttura sociale e la sua *etica*, in senso antropologico, e non il rapporto di subordinazione di un individuo a un altro o di un gruppo a un altro. Questo processo è sussunto da quello, il quale usa tutto ciò che trova, caratteri, immaginari, istinti, in definitiva la vita in generale al livello in cui si è sviluppata fino ad allora, come *occasione* e *strumento* di ulteriore crescita del soggetto che lo incarna; quel Soggetto come Feticcio Automatico che parassitizza *non* l'uomo generico, ma le sue *concrete* forze sociali produttive al livello di sviluppo a cui si trovano, schiacciate come sono entro *determinati* rapporti di produzione.

Il denaro dice oggi chiaramente quel che balbettava un tempo, e cioè che è possibile calcolare facilmente quanto si protrebbe immediatamente vivere tutti a un analogo livello di ricchezza materiale e spirituale, perché la creatività umana dispiegata in qualità e quantità ha raggiunto ormai un potere quasi divino, se solo si riuscisse a sottrarla all'assurdo economico in cui è imbricata. Quella potenza, quella *poiesis*, il carattere cioè del *lavoro* come lo intendeva il Marcuse heideggeriano degli anni trenta [Marcuse, 1937], si *espone* in un ammontare in denaro che non si riuscirebbe neppure a leggere, per quante sarebbero le sue cifre. E che dunque, continua a dirci il denaro, il terreno della lotta è e resterà sempre quello in cui avviene concretamente l'esazione di plus-lavoro, dunque la produzione di plus-valore; un terreno oggi disseminato dappertutto nel sociale stesso, a inseguire il *consumatore lavorato* [Curcio, 2005] ovunque si trovi, soprattutto nei suoi spazi privati, a sussumere direttamente la vita *in quanto* valore [Hardt-Negri, 2002]. Dice questo, il denaro: che non esistono oggi i subordinati in generale, nemmeno in Burkina-Faso, ma soltanto i derubati (direttamente o indirettamente), della propria creatività poetica e dei mezzi per esprimerla. Solo che lo dice come fa una *ersheinung*, una forma impazzita che mentre esibisce mistifica, esprimendo inganna, e mischia alla falsità anche quel tanto di verità che serve a confonderti. Proprio come faceva il Demone che i padri predicatori delle campagne duecentesche estirpavano dai corpi delle contadine.

È soprattutto *questo* elemento, di *ricapitolazione* nelle società a capitalismo avanzato di tutta la dolorosissima storia umana, insieme al carattere di *irreversibilità* a cui il tardo-capitalismo ci costringe oggi, a *mancare* nel libro di cui ho fin qui discusso. Non è un limite dell'autore, ma di un punto di vista, piuttosto, che le invettive di Marx contro Bakunin non sono riuscite mai a modificare davvero.

Bibliografia

- A.A.V.V., M.A.U.S.S.-Revue, n. 13, 1991.
Adorno T., *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 1970.
Althusser L. (1965), *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
Arrighi G. (1994), *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 2003.
Arthur C., *The New Dialectics and Marx's Capital*, Brill, Leiden 2002.
Austin M., Vidal P., *Economia e Società nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1982.
Backhaus H.G. (1997), *La Dialettica della Forma di Valore*, Editori Riuniti, Roma 2009.
Bellofiore R., "Lost in translation? Once again on the Marx-Hegel Connection", in historicalmaterialism.org.
Bellofiore R., Finelli R., "Capital, Labour and Time", in Bellofiore R (a cura di), *Marxian Economics: a reappraisal*, Vol. I, Macmillan, London 1998, pgg. 48-74.
Bellofiore R., Fineschi R., *Marx in questione. Il dibattito aperto all'International Symposium on Marxian Theory*, La Città del Sole, Napoli 2008.
Blackburn R., "Finance for Anarchists", in *New Left Review*, n. 79, Gen-Feb 2013, pgg. 141-150.
Bloch E. (1954-59), *Il Principio Speranza*, Garzanti, Milano 2005.
Boni S., *Le strutture della Diseguaglianza*, Franco Angeli, Milano 2003.
Braudel F., *Civiltà materiale, Economia e Capitalismo*, 3 vol., Einaudi, Torino 1981-82.
Caillé A., *Critica della Ragione Utilitaria*, Boringhieri, Torino 1991.
Caillé A., *Il Tramonto del Politico*, Dedalo, Bari 1995.
Clastres P. (1974), *La société contre l'état*, Les Edition de Minuit, Parigi 2011.
Corti M., *Studi su Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 2003.
Corvino F. et al., *Linguistica Medievale*, Adriatica Editrice, Bari 1983.
Curcio R. (a cura di), *Il consumatore lavorato, Sensibili alle Foglie*, Cuneo 2005.
Deleuze G. (1969), *Logica del Senso*, Feltrinelli, Milano 1975.
Eco, U. (1984), *Semiotica e Filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997.

- Eco U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.
- Eco U., Marmo C., *On the medieval theory of signs*, Benjamin, Amsterdam 1989.
- Engels F. (1884), *L'origine della Famiglia, della Proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- Fineschi R., *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del Capitale*, La Città del Sole, Napoli 2001.
- Goody J., *Production and Reproduction*, Cambridge University Press, New York 1976.
- Graeber D., *Toward an anthropological theory of value*, Palgrave, New York 2001.
- Graeber D., "For a new Anarchism", in *New Left Review*, n. 13, Gen-Feb 2002b, pgg. 61-73.
- Graeber D., "The Anthropology of Globalisation (with notes on Neomedievalism, and the end of the Chinese Model of the Nation State)", in *American Anthropologist*, n. 104, December 2002a, pgg. 1222-1227.
- Graeber D., *Lost People. Magic and legacy of slavery in Madagascar*, Indiana University Press, Bloomington IN 2007.
- Graeber D., *Debt. The first 5000 years*, Melville House, Brooklyn-London 2011.
- Habermas J. (1957), "Sul discorso filosofico intorno a Marx e al Marxismo", in id., *Dialettica della razionalizzazione*, cit., pgg. 23-107.
- Habermas J. (1967), "Logica delle Scienze Sociali", in id., *Agire comunicativo e logica delle Scienze Sociali*, cit., pgg 31-278.
- Habermas J. (1968), *Conoscenza e Interesse*, Laterza, Bari 1970.
- Habermas J., *Agire comunicativo e Logica delle Scienze Sociali*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'Agire Comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Habermas J., *Dialettica della Razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983.
- Hardt M., Negri A., *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
- Harris M., *Cultural Materialism. The struggle for a Science of Culture*, Random House, New York 1979.
- Heidegger M. (1954), *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1993.
- Holloway J. (2002), *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intra Moenia, Napoli 2004.
- Horkheimer M. (1936), "Egoismo e movimento di libertà", in id., *Teoria Critica*, cit., pgg. 3-81.
- Horkheimer M. (1937), "Teoria tradizionale e teoria critica", in id., *Teoria Critica*, cit., pgg. 135-186.
- Horkheimer M., *Teoria Critica*, Einaudi, Torino 1974.
- Horkheimer M., Adorno T. (1956), *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino 2001.
- Husserl E. (1954), *La Crisi delle Scienze europee e la Fenomenologia trascendentale*, EST, Milano 1997.

- Kalb D., "Maveriks. Harvey, Graeber, and the reunification of Anarchism and Marxism in world anthropology", in *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, n. 69, 2014, pgg. 113-134.
- Kropotkin P. (1902), *Mutual Aid. A factor of evolution*, Extending Horizons Books, Boston 2005.
- Latouche S., *La Megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso*, Boringhieri, Torino 1995.
- Latouche S., "Le Don est-il l'autre paradigme?", in *M.A.U.S.S.-Revue*, n. 12, 1998, pgg. 311-322.
- Lendinara P., Ruta M.C. (a cura di), *Per una storia della Semiotica. Teorie e metodi*, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, Palermo 1981.
- Levi-Strauss C. (1949), *Le strutture elementari della Parentela*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Levi Strauss C. (1962), *Il Pensiero Selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Malinowski B., *Argonauts of the western Pacific*, Dutton, New York 1922.
- Malinowski B., *Sex and repression in savage society*, Routledge and Kegan Paul, London 1927.
- Marcuse H. (1937), "Sul Carattere affermativo della Cultura", in id., *Cultura e Società*, cit., pgg. 43-85.
- Marcuse H. (1964a), *L'Uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- Marcuse H. (1964b), "Industrializzazione e Capitalismo nell'opera di Max Weber", in id., *Cultura e Società*, cit., pgg. 243-264.
- Marcuse H., *Cultura e Società*, Einaudi, Torino 1969.
- Marmo C., "Guglielmo di Ockham e il significato delle proposizioni", In *Versus*, nn. 38-39, pgg. 115-148.
- Marx K. (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica dell'Economia Politica*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Marx K. (1867), *Il Capitale. Libro I*, in id., *Il Capitale*, Newton Compton, Roma 1996, pgg. 41-548.
- Marx K., *Il Capitale. Libro Terzo*, Einaudi, Torino 1978.
- Mauss M. (1925), *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, Routledge, London 1990.
- Montagu A., *Il Buon Selvaggio. Educare alla non aggressività*. Eleuthera, Milano 1987.
- Morgan L. H. (1877), *La Società Antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Rizzoli, Milano 2013.
- Pascali A., *La Nuova Alienazione*, ESI, Napoli 2009.
- Pascali A., "L'aristotelismo radicale di Guido Cavalcanti come agente di conflitto ideologico nel Duecento europeo", in *Lexia*, nn. 5-6, 2010, pgg. 181-204.
- Peirce C.S. (1931-58), *Categorie*, Laterza, Bari 1992.
- Polany K. (1957), *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.

- Ponzio A., "La Semiotica di Pietro Ispano", in Corvino et al., cit., pgg. 123-156.
- Prieto L. (1975), *Pertinenza e Pratica*, Feltrinelli, Milano 1976.
- Redolfi Riva T., "Critica dell'Economia ed esposizione dialettica", in *Il Ponte*, n. 5-6, pgg. 206-16.
- Reichelt H. (1970), *La struttura logica del concetto di Capitale in Marx*, De Donato, Bari 1973.
- Reichelt H., *Neue Marx Lektüre*, VSA, Verlag 2008.
- Rossi Landi F., "Ideologie della Relatività linguistica", in id. *Semiotica e Ideologia*, Bompiani, Milano 1979.
- Schutz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Smith T., *Dialectical Social Theory and its critics*, State University of New York Press, New York 1993.
- Weber M. (1920-22), *Economia e Società, Comunità*, Milano 1961.
- White B., "Production and Reproduction in a Javanese Village", PH.D. Dissertation, Columbia University 1976.
- White L., *The Science of Culture*, Grove Press, New York 1949.
- Wittgenstein L. (1953), *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Wolf E., *Europe and the people without History*, Harper and Row, New York 1982.
- Vilar P., *Oro e moneta nella storia*, Laterza, Bari 1971.

All'ombra del baobab. Rifugiati, emergenza e considerazioni sul dono alla periferia di Roma

Donatella Schmidt e Giovanna Palutan

Under the shadow of baobab. Refugees, Emergency, and Considerations on the Gift on the outskirts of Rome

Abstract

Displaced people, fleeing conflicts and coming to Europe from the Balkan or from the Central Mediterranean routes in search of some sort of asylum, often face the impossibility to match the country of their dreams with the country of their permanence. This is partly due to the still in force Dublin III Treaty, which places severe limits on their movements. As a result of such a policy, many European capital cities are forced to house emergency camps – illegal, provisional and intra-territorial – which become at the same time the recipients of constant police clearance intervention and of bottom-up reception models. In the present essay, the authors lay their eyes on one of these camps located on the outskirts of Rome, following its vicissitudes during almost three years, and focusing specifically on the hospitality model, set forth by a group of volunteers, called Baobab Experience. A major question leads the research: what is the sense of food – which is collected, cooked, and distributed by volunteers – for who donates and for whom receives the donation? Ethnographic material – drawn from observation, participation, interviews and *photoeliciting* – prompts the authors to look at the Gift system, studied by Marcel Mauss and by other scholars, as a possible interpretative key.

Keywords: refugees, emergency camps, food, gift, Rome

Presenze d'eccezione, una storia contemporanea

«Quando i volontari vanno a Como o a La Chapelle a Parigi non possono neanche camminare da quanto sono ringraziati e salutati» (Sonia)

Siamo nel 2018:¹ appena sette anni dopo le primavere arabe e l'emergenza che ne è seguita; appena tre anni dopo il grande esodo dalla Siria attraverso i Balcani e dall'oneroso accordo della UE con la Turchia per fermarlo; appena tre anni dopo i grandi flussi dei transitanti dal Corno d'Africa diretti nei paesi del nord; e ad appena un anno dall'accordo con la Libia, o con parte di questa, per frenare gli sbarchi ininterrotti dal Mediterraneo centrale sulle coste italiane. Una storia migratoria che si

¹ Il presente saggio è stato pensato e scritto a quattro mani. Tuttavia, Donatella Schmidt ha curato di più i paragrafi 1,3,5,6,9 e Giovanna Palutan i paragrafi 2,4,7,8.

sta svolgendo rapidamente, che non permette grandi respiri di riflessione, che, nei vari territori dove fa sentire la sua presenza, a un'azione fa seguire una contro-azione senza una sintonia d'intenti con altri territori, tutti comunque in costante difficoltà nell'accordare le pratiche con i principi della casa comune.

Tuttavia, se c'è qualcosa che unisce questi territori e molte delle loro capitali sono le presenze di persone accampate in bivacchi, tende, sistemazioni provvisorie; se c'è un punto su cui lo sguardo, prima o poi, è costretto a fermarsi sono i luoghi segnati da un'eccedenza di presenze. Sono luoghi «specchio di un'eccezione e di un'esclusione» secondo Queirolo Palmas ma «non extra-territoriali, proprio perché non stanno fuori dal recinto della città ufficiale» (2017:209). E non solo rimangono dentro il perimetro delle città, ma continuamente si riproducono nello stesso punto o altrove pur essendo continuamente sgomberati ossia, come suggerisce l'etimo della parola, «allontanati i calcinacci» e ripuliti gli spazi.

A Parigi, per esempio, in seguito allo smantellamento nel 2016 della Jungle di Calais e tramontato per molti il sogno della traversata verso la Gran Bretagna, una serie di persone sono defluite sulla capitale creando degli accampamenti in Avenue de Flandres e sui *boulevards* attorno a Porte de la Chapelle (Babels 2017); solo minimamente sono stati assorbiti da la *Bulle*, un centro di prima accoglienza e di accesso umanitario, voluto dal sindaco e gestito da Emmaus solidarietà, rappresentato da una tensio-struttura dalla caratteristica forma (Camilli 2017) che poteva ospitare fino 400 persone.

A Berlino già a partire dal 2013, un gruppo di richiedenti asilo hanno occupato Oranienplatz, una piazza del quartiere multiculturale di Kreuzberg, allestendo un presidio permanente, una decina di tende per protestare contro l'obbligo di residenza e rivendicare il proprio diritto a muoversi liberamente sul territorio europeo e a scegliere il paese in cui vivere². Sulla scia delle proteste ad Amburgo messe in atto dal gruppo *Lampedusa in Hamburg*, si è andato costituendo anche a Berlino un gruppo simile, denominato *Lampedusa in Berlin*. Tra le persone che si sono fatte più sentire c'erano coloro che avevano ottenuto un permesso di protezione umanitaria in Italia durante l'Emergenza Nord Africa tra il 2011 e il 2012 (Langa 2015)³.

² Sulle modalità di protesta vedi il saggio di Fazila Bhimji "Visibilities and the Politics of Space: Refugee Activism" (2016) che analizza l'occupazione di vari luoghi della città e la loro trasformazione in spazi sociopolitici. La protesta era portata avanti da due distinti gruppi: *Refugee Strike Berlin* e *Lampedusa in Berlin*.

³ «We are Refugees coming from Italy with international protection, but no rights! We survived the NATO bombings and the civil war in Libya, to be homeless in Italy. Thousands of us are now in Germany in the same conditions: no housing, no access to social help, no access to the job market. We demand for a political solution. We are here and we won't go back. If we had found possible conditions in Italy, we would stay there. There was no perspective anymore. The Italian government closed the programs of reception – the so called Emergency North Africa – throwing the people basically on the street. 500 EUR were given to each refugee with the suggestion to go away. Where?

A Budapest nel settembre 2015 migliaia di rifugiati in fuga dai territori occupati dallo Stato Islamico in Iraq e in Siria (ISIS), dopo avere attraversato la Turchia, essersi imbarcati per le isole greche Lesbos, Chios, Kos e Samos, aver passato i confini di Macedonia e Serbia, si sono accampati alla stazione Keleti della capitale ungherese, trovando i viaggi internazionali sospesi, ma mostrando comunque determinazione di poter prendere un treno o di continuare a piedi il loro viaggio verso Austria e Germania.

Ad Atene, nel 2016 migliaia di migranti provenienti dagli scenari di guerra medio-orientali e afgani si sono sistemati nell'aeroporto internazionale abbandonato di Hellinikon, a due passi dal porto del Pireo, o nella tendopoli del vecchio campo olimpico di baseball. Bloccati perché quella stessa Vienna, che solo pochi mesi prima aveva accolto festosa i rifugiati provenienti da Budapest, aveva praticamente chiuso le frontiere.

Se varie capitali europee sono accomunate dal fenomeno contemporaneo dei rifugiati, persone in fuga, ma braccate da qualche parte del loro percorso, Roma non fa eccezione. Rifugiati provenienti dalla rotta del cosiddetto Mediterraneo Centrale, inizialmente transitanti diretti verso familiari e amici in centro o in nord Europa, sono costretti a divenire, loro malgrado, stanziali quando l'applicazione di Dublino III si è fatta più severa e nessun confine europeo può essere più valicato con leggerezza⁴. E certo Roma non è sola: in Italia, altri spazi diventano accampamenti di transito temporanei, dove però il temporaneo si allunga nel tempo, si dilata. È il caso di Milano, interessata dai flussi di persone provenienti da Eritrea, Etiopia, Sud Sudan; è il caso di Ventimiglia, con flussi di persone dirette in Francia e nei paesi nordici; è il caso del Brennero, nella sua duplicità di luogo di transito per e da Austria e Germania.

Tutti questi accampamenti hanno come comune denominatore il fatto di essere presenze visibili nella metropoli o nella città proprio perché intra-territoriali, ossia situati entro il perimetro dell'abitare. E, in quanto presenze d'eccezione, suscitano una reazione che può essere di empatia, di attrito, di solidarietà, di contrasto, difficilmente di indifferenza. Innanzitutto del vicinato – famiglie, anziani, esercenti di negozi – che vedono la loro routine quotidiana e il loro modo di vivere il rione modificarsi: pensiamo a un bivacco in una strada, in un piazzale, in una viuzza secondaria ma di collegamento o a inevitabili questioni di igiene causate dal fatto

To Northern Europe». [...] (Descrizione presa dalla pagina facebook Lampedusa in Berlin, febbraio 2014).

La storia dei rifugiati in Oranienplatz è stata raccontata nel documentario *Lampedusa in Berlin* di Mauro Mondello. Per quanto riguarda il movimento dei richiedenti asilo fra Torino e Berlino vedi Borri 2017.

⁴ Viene in mente il film documentario «Io sto con la sposa» (2014) in cui cinque profughi siriani e palestinesi, dopo essere sbarcati a Lampedusa, per raggiungere la Svezia inscenano un corteo nuziale passando i vari confini con la convinzione che «nessuno oserà fermare un corteo nuziale».

stesso di esserci. Il loro modo di viverla questa presenza d'eccezione non è di poco rilievo perché le loro azioni, in un senso o nell'altro, trovano ascolto sui media, rimbalzano sulle istituzioni, inevitabilmente si ripercuotono in qualche forma sulla situazione degli accampati. Ci sono poi le reazioni di sostegno messe in atto da una pletera di esperienze associative della società civile laica e confessionale e dai volontari per caso che a queste fanno riferimento. È spesso tramite loro che si verifica un passaggio di informazioni così cruciale per persone che si trovano in un momento tanto delicato della loro vita e avvengono quegli «scambi sociali, simbolici, politici che la città mette a disposizione» (Queirolo Palmas 2017:209). Infine ci sono le reazioni delle forze dell'ordine - che si manifestano in controlli, spostamenti forzati e sgomberi - il braccio esecutivo di una politica poco incline a rinunciare al ruolo di prima sovrana degli spazi pubblici.

Il nostro sguardo si è posato su uno di questi spaccati contemporanei composti da presenze d'eccezione, accampato nella periferia di Roma: i cosiddetti transitanti dal Corno d'Africa. Qual è la discriminante che ha fatto sì che il nostro sguardo si posasse su di loro e non su altri? Intanto l'esclusione, infatti i migranti eritrei e somali diretti verso altri paesi europei erano inizialmente chiamati «gli invisibili» come a dire che formalmente non esistevano: arrivavano spossati, si fermavano qualche giorno a ristorarsi, ripartivano, il tutto – si sperava – nel modo più discreto possibile. Ma, nel 2015, sono arrivati in tanti: migliaia solo nel centro d'accoglienza che diverrà il campo di nostro interesse che, per quanto formalmente invisibili, materialmente avevano delle necessità. La società civile ha risposto, al fine di assicurare beni di prima necessità (cibo e alloggio) e servizi (assistenza medica e legale): è stata un'esclusione dunque che ha generato una reazione dal basso.

La rete di aiuti da subito si è orientata ad andare al di là della contingenza e a costituirsi invece in un modello di accoglienza. Il presente saggio intende documentare in chiave etnografica le modalità con cui si è declinata questa progettualità nella realtà nota come Baobab, situata in via Cupa prima e a piazzale Maslax poi, entrambi nelle adiacenze della stazione Tiburtina.

Nell'elaborato che segue, la presentazione dei dati ripercorre lo svolgersi degli eventi da noi vissuto. Da un tema d'attualità, quale l'occupazione di suolo pubblico, è maturata la decisione di dedicare la nostra riflessione su un'emergenza contestuale – rappresentata dai transitanti dal Corno d'Africa – dettata da una situazione storico-politica specifica. La presenza attiva alla distribuzione dei pasti in via Cupa e la frequentazione del presidio in piazzale Maslax sono avvenute in un periodo dilatato nel tempo – che grossomodo inizia nell'estate 2016 – fattore che ha permesso di seguire diacronicamente le modalità relative all'accoglienza dei migranti da parte del gruppo di volontari raccolti sotto il nome di Baobab.

Quanto appreso in una prima fase del lavoro di ricerca ha fatto emergere l'esigenza di approfondire il modello di accoglienza chiedendoci se poteva essere meglio compreso attraverso il sistema dono studiato da Marcel Mauss e, in seguito,

da vari altri autori. A questo fine abbiamo effettuato una serie di interviste in profondità, avvalendoci anche della tecnica del *photoeliciting*, proponendo la nostra interpretazione. Ci teniamo a precisare che il tema del dono è scaturito dall'interazione con la realtà del Baobab e non viceversa, vale a dire è stato il soggetto stesso d'indagine a suggerire il tema su cui riflettere. Noi l'abbiamo assecondato.

Baobab experience. Via Cupa

ore 8.30.

«Davanti ai cancelli illucchettati del Baobab, diversi uomini distesi o addormentati sopra delle reti o su materassi stesi a terra; poco oltre una lunga fila silenziosa di persone, in maggioranza giovani uomini africani, procede lentamente verso un gazebo dove viene distribuita la colazione. Sotto il gazebo tre persone distribuiscono ai ragazzi in fila del latte a lunga conservazione e barrette di cereali. È Sonia a coordinare i volontari nel turno di quella mattina. Ci chiede di procurare altro latte. Prendiamo allora nuovi cartoni da un armadio in cui sono stipati in gran disordine vari tipi di provviste: marmellate, biscotti, succhi di frutta in piccole confezioni, panini del Mulino Bianco, bottiglie di olio, scatolette di tonno, bottiglie di acqua. Poche cose. Tutte non deperibili e utilizzabili a freddo perché non c'è né frigorifero, né cucina» (note di campo, 26 luglio 2016).



1. Pranzo presso il Centro Baobab

ore 14.30

«Una via stretta. Da un lato un alto muro di mattoni con dei murales che ne spezzano la monotonia, con appoggiati materassi, sedie con sopra vestiti e coperte colorate; dall'altro gazebo dove siedono alcuni, conversando piano all'ombra. Non c'è molto spazio tra il muro e le tende, un metro e mezzo, forse qualcosa in più. Si è appena conclusa la distribuzione del pasto, la via è affollata, ci sono molti ragazzi che sostano in piedi, ma anche qualche donna con il figlio sulle spalle. Butto l'occhio oltre il cancello aperto: c'è un cortiletto pieno di sedie che si apre su un grande vano coperto dove sono stese decine di materassi. È l'interno di quello che fino poco tempo fa era un ristorante. Un enorme cartello alla fine della viuzza, proprio di fronte al cimitero del Verano, porta ancora la scritta "centro Baobab". Dovunque c'è un muro, una sedia, un filo, ci sono vestiti stesi al sole» (note di campo, 17 settembre 2016).



2. *Via Cupa: tende*

Ore 18.

«Viola, ferma davanti al gazebo sorride dando il benvenuto. In via Cupa nel giro di quattro giorni la gente è triplicata. La strada è affollata e il panorama umano è molto variegato: oltre agli uomini, ci sono anche parecchie donne, ragazze e bambini, uno piccolo di sei, sette anni. Le donne sono state sistemate nelle due tende vicino al gazebo dei pasti. Per la cena si aspetta Andrea, che è andato a ritrarla alla mensa della Croce Rossa. Viola dice che spesso anche il locale We Food manda gli avanzi della giornata, soprattutto carne. Il cibo ricevuto dalla Croce Rossa è in monoporzioni sigillate: vaschette d'insalata (lattuga verde e radicchio rosso), di polpette, di pasta al sugo e funghi, di fagioli in umido e di patate al forno. Andrea porta anche un sacco

pieno di pane, pizza, rustici e panzerotti donato da un forno. I volontari fanno una cernita scartando dal mucchio la pizza che contiene maiale. La mettono su un piatto a parte avvisando a voce alta: “Pork inside!”. Oltre al cibo mandato dalla Croce Rossa c’è una teglia con del coniglio e un contenitore di plastica con dell’insalata mista con pomodori, mais, lattuga preparate a casa da due volontarie. Il cibo non è sufficiente per tutti e va integrato con le scorte conservate nell’armadio. Se ne occupa Cinzia: l’insalata e la pasta vengono messe in due grandi contenitori e all’insalata si aggiungono tonno e fagioli, lenticchie e ceci; alla pasta si aggiungono olive nere, il coniglio - che viene prima disossato - le patate, le polpette, i fagioli in umido. Si consuma tutto lo scatolame. Finalmente inizia la distribuzione del cibo dai due contenitori: uno con insalata, tonno, formaggio e legumi; l’altro con pasta al sugo, coniglio, polpette, fagioli, funghi, olive nere. La pasta si è raffreddata perché è stata integrata con altro cibo, ma non c’è nessuna possibilità di riscaldarla. Cinzia distribuisce l’insalata, io la pasta. Non è possibile avere l’uno e l’altro, né è possibile per chi riceve il piatto scegliere cosa preferisce. Dall’altra parte del tavolo, sulla strada, si posizionano tre ragazzi ospiti: due ricevono da noi il piatto riempito, aggiungono una fetta di pane e la forchetta, quindi passano il piatto così preparato al terzo ragazzo che lo consegna alla persona in fila. Ci sono moltissime persone e le porzioni vanno dosate. Cinzia mi dice: “Allarga un po’ la pasta sul piatto, in modo che sembri di più» (note di campo, 5 settembre 2016).



3. *Via Cupa: relax*

Via Cupa è una traversa lunga e stretta non lontana dalla stazione Tiburtina, situata in un'area manifatturiera ormai desueta tra i rioni Bologna e San Lorenzo che termina proprio di fronte allo storico Cimitero del Verano nella transitata via Tiburtina. È parte di un'area urbana depressa con edifici dismessi, alcuni dei quali trasformati in garage e locali notturni. Alla fine di via Cupa dalla parte del cimitero, in uno dei capannoni aveva trovato posto un ristorante eritreo, con annesso centro d'accoglienza, fondato nel 1994 da un gruppo di rifugiati. Il Centro Baobab, così si chiamava, era conosciuto per la sua cucina e per essere un'associazione culturale di riferimento per le collettività del Corno d'Africa presenti a Roma. Nel 2015, avviene il grande esodo di eritrei, etiopi e cittadini del neonato Sud Sudan che sperano di raggiungere i paesi del nord d'Europa, la Svezia in particolare, quasi sempre per ricongiungersi con parenti e amici. Sostano, si rifocillano, ripartono ⁵. Il Centro Baobab di Roma diviene parte integrante di quella particolare mappa di viaggio, costruita su esperienza e passaparola, di chi ha deciso di intraprendere il lungo cammino. Una tappa d'obbligo come in un pellegrinaggio. Tanto più perché il Comune capitolino aveva fatto sgomberare gli insediamenti spontanei situati in vari luoghi della periferia, tra i quali ponte Mammolo. Pertanto convergono tutti lì e dormitori improvvisati vengono allestiti nello spazio del ristorante e nel cortile antistante.

Le autorità cittadine che, loro malgrado, vedono gli invisibili, lasciano scorrere quel fiume di persone in un tacito patto: nessun interesse a trattenerle, nessun obbligo a offrire un servizio. Così in quell'estate passano in 35.000. Sono giovani uomini, ma anche molte giovani donne, a volte incinte, sono minori soli, sono famiglie oromo, una minoranza perseguitata in Etiopia. Tre pasti al giorno con una media di tre giorni ciascuno fanno quasi 350.000 pasti, un'enormità anche per la grande cucina, le cuoche, gli aiuti-cuoche, i distributori di pasti, i donatori di cibo, i volontari di ogni tipo. E tutto il resto: medici, avvocati di strada, incaricati dei vestiti. Una rete imponente di solidarietà dal basso che si andava intessendo, che

⁵ Sulle dinamiche e le motivazioni decisionali della migrazione eritrea in transito attraverso l'Italia vedi, per esempio, l'articolo di Milena Belloni "Refugees as Gamblers: Eritreans Seeking to Migrate through Italy" (2016). La Belloni rileva come gli eritrei si sentano *unsettled* ossia non stabili e di come questa percezione, sia fisica che mentale, impedisca loro di apprendere la lingua e di cercare lavoro. La percezione deriva dal fatto di non considerare il loro viaggio compiuto secondo le loro aspirazioni e quelle delle loro famiglie rimaste a casa. In Eritrea, come del resto in altri paesi, il raggiungimento dell'età adulta coincide con l'abilità di provvedere agli anziani e ai minori, condizione frustrata da un servizio militare obbligatorio, prolungato e poco pagato. Se il paese di immigrazione presenta condizioni economiche tali da allungare i tempi delle rimesse a casa o da non permetterle affatto, l'esperienza migratoria si considera fallita. Sul tema molto interessante risulta il lavoro di Belachew e Bloom, *Understanding Migrant Decisions. From Sub-Saharan Africa to the Mediterranean Region* (2016). Per approfondimenti vedi anche il testo *Chi, cosa. Rifugiati Transnazionalismo e Frontiere* curato da Costantini, Massa e Yazdani (2016), il testo di Luca Ciabarrì (2015) e l'articolo di Elena Fontanari (2016).

dall'improvvisazione passava all'organizzazione, che gestiva un'emergenza così, quasi trattenendo il respiro. La gente del Baobab aveva chiesto l'aiuto delle associazioni, delle istituzioni, dei privati cittadini. C'era bisogno di tutto e tanto di tutto: alimenti, frutta e verdura, prodotti per l'igiene personale, ma anche vestiti, scarpe e volontari. Incredibilmente, data la situazione di emergenza, ogni domenica le cuoche preparavano l'*injera*, il caratteristico pane spugnoso della cucina eritrea fatto con lievito madre e servito con salse e verdure. Così almeno un poco le persone sentivano il sapore di casa ⁶.

Nel dicembre di quell'anno, il Centro Baobab veniva chiuso dalla municipalità di Roma. Motivi di igiene, diceva la motivazione, anche se ovviamente c'era dell'altro. Tuttavia, con la primavera –siamo nel 2016- i migranti dall'Eritrea e dal Sud Sudan arrivavano ugualmente nella piccola via, al centro d'accoglienza di un tempo. Forse il passaparola, una volta preso l'avvio, si era dotato di vita propria, forse i migranti non sapevano dove altro andare, da qualche parte dovevano sostare dopo un viaggio iniziato ben prima delle coste libiche. Ma l'esperienza di quel luogo sensibile dove trovare supporto viene raccolta da un gruppo di volontari: da allora in poi si sarebbe chiamata *Baobab Experience*. Ci sarebbe stato un gazebo per informare chi arrivava. E via Cupa riprende vita: la cucina era chiusa? Si sarebbe bussato alla porta dei forni di pane, chiedendo l'invenduto, di mense e di ristoranti chiedendo l'avanzato. Il centro d'accoglienza era chiuso? Si sarebbero stese tende per strada o materassi nella lounge dell'ex-ristorante. Volevano venire gli artisti a dipingere il muro? erano i benvenuti. Gli ospiti volevano ricordare il recente viaggio per mare con un disegno? Il cancello nero si prestava benissimo.

Nel frattempo lo scenario europeo era cambiato: vari paesi avevano introdotto controlli all'interno dell'area Schengen. Come conseguenza le frontiere settentrionali dell'Italia erano chiuse e non era più possibile il passaggio verso Francia o Austria. Tutti noi ricordiamo le immagini dei bivacchi di migranti sulle scogliere di Ventimiglia, con la polizia francese che bloccava ogni loro tentativo di passaggio. Così i transitanti, che non volevano rimanere in Italia e che nemmeno volevano fermarsi in Francia, ma che per di là dovevano passare per proseguire verso nord, vedevano infrangersi sulle scogliere il loro progetto: erano infatti rimandati negli insediamenti spontanei di Como o di Roma, in condizioni precarie e quasi completamente affidati alla solidarietà sociale. Da transitanti a tempo determinato venivano trasformati in stanziali a tempo dilatato.

Per far fronte a questo tempo dilatato che comunque andava riempito, i volontari del Baobab improvvisavano corsi d'italiano, organizzavano partite di calcio, proponevano visite guidate nella capitale, accompagnavano al mare. E il modello

⁶ Eppure anche in un contesto di tale emergenza c'è stato chi ha donato un pianoforte, che è diventato un punto importante di aggregazione per gli ospiti del Baobab.

d'accoglienza, che ormai aveva preso forma, era esemplificato dallo slogan «*welcome with dignity*».

Questa esperienza di solidarietà veniva definita dai media come un modello di coesistenza pacifica costruito dal basso. Nonostante le difficoltà, una bella storia.



4. Pranzo in Via Cupa

Baobab experience. Piazzale Maslax

In ottobre 2016 il Comune di Roma smantellava via Cupa: alcuni migranti riuscivano a trovare alloggio presso le strutture della Croce Rossa, ma la maggioranza veniva dispersa nei parcheggi abbandonati dell'area circostante. Non appena piccoli assembramenti di persone si raccoglievano attorno a dei volontari che distribuivano cibo e vestiti, arrivava la polizia a disperderli o a chiedere i documenti. Lo Stato, che era stato il grande assente durante tutte le vicende del Baobab, si era deciso a intervenire su pressione dell'Europa: l'Italia non rispettava il trattato di Dublino III ancora in vigore, che richiedeva di identificare tutti. Così una dispersione dopo l'altra – quante ce ne saranno state? Una ventina ci dicono i volontari – questo gioco pesante di “guardie e ladri”, durato circa due settimane, lasciava tutti – volontari e migranti – esausti al punto da accordarsi con le associazioni di andare a consumare la cena sotto il ponte, il luogo dove queste ogni sera portavano il cibo ai senzatetto. Era una soluzione momentanea perché rifugiati e senzatetto erano realtà diverse e nessuno voleva che si creassero tensioni e una guerra tra poveri. Infatti, pian piano il gruppetto

di migranti si spostava in piazzale Spadolini, alla fermata dell'autobus e in seguito, sempre pian piano si accampava in un luogo appartato non troppo lontano dalla stazione Tiburtina, piazzale Maslax.

«Un piazzale semicircolare vuoto, il cui accesso è precluso da degli spartitraffico di cemento messi alla buona, alla cui sinistra si diparte un viale. Così appare piazzale Maslax, il presidio. In fondo al viale, alberato e fiancheggiato da recinzioni verdi, c'è l'accampamento dei migranti, tende di vari colori e dimensioni vicine una all'altra per non perdersi nello spazio appiattito dell'asfalto. Le tende sul lato destro corrono lungo una costruzione di mattoni, che dalla forma pare un deposito treni, vuota e desolata: è quanto rimane dell'hotel Africa» (note di campo).

ore 12.30

«Bella giornata, il cielo è luminoso e l'aria è tiepida. È ora di pranzo e Gabriele sta trasportando due pesanti contenitori IKEA, pieni quasi fino all'orlo di pasta condita al pomodoro, lungo il viale alberato che collega piazzale Maslax al campo dove sono le tende. Oggi gli ospiti non mangiano seduti per terra bensì attorno a sei lunghi tavoli costruiti dai volontari con materiale di recupero. Sono già seduti occupando quasi tutti i posti. Un po' in disparte, tre ragazzi in un inglese stentato parlano con un volontario: sono appena arrivati al campo e chiedono ospitalità. Due volontarie si sono posizionate dietro al tavolo centrale dove sono appoggiati i contenitori con la pasta e iniziano a riempire i piatti di plastica. Ci sono anche tre sacchi di carta, pieni di pane ancora morbido, donato dal forno. Un volontario tuffa la mano nei sacchi, afferra il pane, ne fa delle fette, le appoggia sopra i piatti pieni di pasta e li distribuisce ad alcuni ospiti del campo che a loro volta si incaricano di portarli agli altri seduti in attesa. Con fluidità si mette in moto una piccola catena di montaggio, veloce ed efficiente, e in breve tutti hanno mangiato: sono una trentina di giovani africani che fanno il bis, fino a quando il cibo nei contenitori non è terminato. Durante il pranzo si sente musica provenire dai cellulari, chiacchiere, rumore lontano delle macchine di passaggio sulla strada che corre accanto al presidio occupato» (note di campo, giovedì 31 ottobre 2017).

Ore 19.30

«Alle sette e mezza di sera, piazzale Maslax è già affollato. Gli ospiti del presidio, giovani in maggioranza africani in attesa della cena chiacchierano in piedi, raccolti a gruppetti; i volontari stanno montando un tavolino da campeggio per appoggiare i contenitori IKEA con la pasta, preparano i piatti di plastica con le posate, iniziano a predisporre la fila; ci sono poche altre persone in disparte, che visibilmente non sono ospiti dal presidio – sono più anziane, sono isolate – in attesa anche loro di un piatto caldo. Nell'aria della sera appaiono le nuvolette di vapore del respiro di questa piccola comunità, accumulata dalla condivisione del cibo, ma anche dalla

condivisione del freddo – siamo tutti imbacuccati in giacconi, sciarpe e cappelli e dalla scomodità – non ci sono sedie o sedili di qualche genere e la luce bianca dei lampioni non arriva al centro del piazzale che rimane in penombra. Viene portato un pentolone fumante di zuppa di verdure e riso mandato da don Luca e inizia la distribuzione della cena. Non è semplice: la pentola è molto alta e capiente, il contenuto è bollente, i piatti di plastica poco solidi, il tavolino da campeggio stretto ed esile, e poi non c'è abbastanza luce e si vede poco. Un ragazzo si mette accanto al tavolo e illumina la pentola con la pila del suo cellulare, tenendolo alto come se fosse un faro. I volontari passano il piatto ai giovani in fila, che consumano il cibo velocemente, in piedi o appoggiati alle strutture di cemento messe dalla polizia per evitare che si entri al viale con le macchine. Dopo la zuppa viene servita la pasta cucinata da Patrizia, una delle volontarie: spaghetti conditi con un sugo molto ricco di piselli e tonno. Tutti ricevono il bis e avanza anche cibo per il pranzo del giorno dopo. Nel giro di un'ora la cena è conclusa. Qualcuno degli ospiti resta a chiacchierare, gli altri si avviano in fondo alle tende del campo» (note di campo, sabato 2 novembre 2017).

Ore 18.00

La luce del tardo pomeriggio sta cedendo il posto alla penombra. Le tende appaiono ancora più appiattite sull'asfalto di quello che era un grande parcheggio. Sono molte - ne conto oltre un'ottantina- c'è vita attorno ad alcune: attorno a dei fuochi accesi qua e là siedono gruppetti di uomini a scaldarsi, a conversare. Fa già freddo. A sinistra il lungo tendone bianco –una donazione recente- funge da mensa e da ritrovo. È al buio. Poi, all'avvicinarsi dell'ora di cena, le luci vengono accese e si riempie di giovani uomini e alcune poche donne fino a divenire affollato. Ci sono sei tavoloni, tre da un lato e tre dall'altro, e un altro tavolo accanto all'entrata disposto frontalmente. In fondo, un gruppetto è accanto alle prese per la ricarica dei cellulari. Arrivano alcuni volontari con qualche piatto e poi il pentolone di minestra, i contenitori di pasta, il sacco di pane, le banane. Ci sono anche tre quattro ragazze americane, un paio si dispongono al tavolo a caricare i piatti mentre il signore che le accompagna, americano anche lui, scatta delle foto. C'è anche Barbara che stasera ha portato il pentolone di minestra. Si forma velocemente la fila dei ragazzi, sono tanti, un'ottantina, forse un centinaio; il piatto di minestra passa nelle mani di un paio di volontari che aggiungono il pane e poi in quelle di un ragazzo che vi poggia una banana. Infine arriva nelle mani dell'ospite in attesa. Se qualcuno tenta di infilarsi, saltando la fila, è gentilmente inviato al fondo da una ragazza giovane, Myrian, molto attenta che tutto si svolga in modo ordinato. Sedute in disparte mangiano tre donne eritree, due giovani e un'anziana. Sono oggetto di attenzioni, ma solo da parte dei connazionali perché la comunicazione è solo in tigrino. Appena finito di mangiare, molti dei ragazzi si rimettono in fila, questa volta li aspetta un piatto di pasta. Pochi si siedono, la maggioranza consuma in piedi, in fretta. A un certo punto Roberto, il

giovane responsabile dell'associazione, si pone al centro del salone e richiama l'attenzione di tutti: è un invito il suo a stare tranquilli, a non causare risse o problemi per non dare alcun motivo agli aderenti di Forza Nuova che possono incomberne sul campo, minacciosi. Non tutti sono come noi, sottolinea Roberto, c'è gente cattiva là fuori, razzista. L'invito è tradotto rapidamente in inglese e poi in arabo da un ragazzo giovane e ben piantato, Mahmud» (note di campo 21 febbraio 2018).

Le successive visite a piazzale Maslax nel corso del 2018 hanno visto il numero di tende crescere in modo significativo a causa di una serie di sgomberi decisi dal Comune in altre aree della città che, come conseguenza, hanno fatto riversare persone di tipologie e provenienze diverse al presidio. A fine settembre il numero si attestava sulle 300 presenze. Questo confluire da provenienze diverse ha avuto come conseguenza diretta lo stupro ai danni di una giovane, fatto di cronaca a cui è stato dato ampio spazio dai media. In ottobre, sono stati rimossi dalle ruspe gli spartitraffico di cemento che impedivano a qualunque mezzo di entrare nel piazzale; il fatto veniva letto come un preludio a un futuro sgombero. E infatti, all'alba del 13 novembre, i blindati della polizia sono entrati nel piazzale procedendo allo sgombero. I richiedenti asilo e le persone in possesso di documenti in regola sono state allontanate, mentre gli altri sono stati trasferiti alla Questura. Uno dei primi commenti sui social è stato quello del ministro dell'interno Salvini: «In corso lo sgombero di Baobab a Roma. Zone franche senza stato e legalità non sono più tollerate. L'avevamo promesso, lo stiamo facendo». Da segnalare la replica del presidente della Regione Lazio, Zingaretti, che chiedeva «la stessa fermezza nel liberare l'immobile occupato illegalmente a Roma e da anni da Casa Pound». Fra gli attivisti del Baobab riportiamo il laconico commento di Andrea Costa: «Si tratta del ventiduesimo sgombero in tre anni, il primo è stato il 6 dicembre del 2015. Di sicuro da stasera 100 persone staranno in strada. Sono quasi 80.000 i migranti in transito a Roma che abbiamo accolto al presidio umanitario. Noi continueremo a fare il nostro dovere per accoglierli».

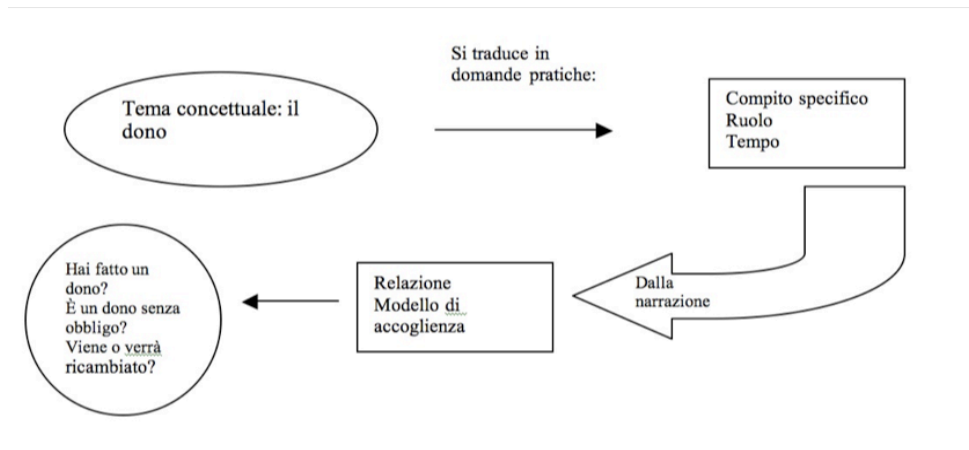
Note metodologiche

Dalla comparazione delle due situazioni del Baobab, prese in esame in questo elaborato, appare che il modello di accoglienza viene replicato nei due diversi contesti – via Cupa e piazzale Maslax – apportando innovazioni o modifiche a seconda della contingenza. La distribuzione di cibo occupa indubbiamente la posizione centrale, ma è accompagnata da tutta una serie di beni e servizi che gli ospiti – transitanti prima e stanziali poi – ricevono: vestiti e oggetti di igiene personale, assistenza legale e medica, proposte per il tempo libero e lavorativo. Rispetto a questo modello d'accoglienza ci siamo poste quattro ordini di domande, fra

loro concettualmente concatenate, che abbiamo sintetizzato nel modo seguente: 1. Il fatto del ricevere beni e servizi come viene percepito dagli ospiti del presidio? Agli ospiti pesa il ricevere o lo ritengono una cosa scontata? E se è scontata, da cosa deriva questa percezione che i volontari abbiano degli obblighi verso di loro? 2. I volontari, che cucinano il cibo e procurano altri servizi, sono visti dagli ospiti come persone a cui si può sempre chiedere e sono dunque confinati fondamentalmente nella dimensione del dare? o il dare è l'incipit di una possibile relazione? E se lo è, ci sono esempi concreti che suggeriscono che ci può essere qualcos'altro oltre a una relazione asimmetrica? 3. Gli ospiti del presidio sentono o non sentono l'obbligo di ricambiare nei confronti dei volontari che cucinano e dedicano loro del tempo? C'è stato un esempio concreto o una situazione in cui più di uno abbia detto: quando potrò, ti inviterò, cucinerò per te, ti insegnerò? Se dovesse capitare che altri hanno bisogno, loro farebbero quello che voi fate per loro? Lo hanno mai esplicitato? 4. Per il volontario, il cibo è il simbolo per eccellenza del dare? I volontari, secondo la loro percezione, fanno un dono? È un dono senza obbligo di essere ricambiato?

Per tentare di dare una risposta ad almeno alcune di queste domande, in questa fase della nostra ricerca abbiamo deciso di puntare la nostra attenzione principalmente sui volontari, identificando coloro che avevano seguito le vicende del Baobab nel corso degli ultimi tre anni e chiedendo loro una o più interviste in profondità. Se il tema concettuale del discorso che ci premeva approfondire era il dono, dal punto di vista metodologico si poneva il problema della sua declinazione pratica, ossia di come porre il quesito in modo da far maturare progressivamente la risposta. La scelta è ricaduta sui compiti svolti dal singolo volontario o dalla singola volontaria. Pertanto, le domande scaturite sono state del tipo: Qual è il tuo compito al Baobab? Quanto tempo ci dedichi? Come ti poni all'interno del sistema organizzativo? Da queste sollecitazioni puntuali sono risultati due temi collegati e corollari fra loro: la relazione - sempre affiorata in tutte le interviste - e il modello d'accoglienza, che vede la relazione come centrale nel concreto della prassi. Oltre questi due temi, noi ne abbiamo identificato un terzo, la variabile tempo.

Riassumendo, il procedimento metodologico-concettuale da noi seguito può essere sintetizzato nello schema seguente:



Le domande iniziali dell'intervista sono state adattate al ruolo specifico della persona con cui si interagiva in modo che, partendo dalla concretezza dell'esperienza di ciascuno, si avviasse meglio una riflessione su quell'esperienza. La successione dei temi trattati pertanto non risulta identica.

Il sistema dono. Alcuni capisaldi per una riflessione

«Quello che adesso sembra perfettamente plausibile è che il dono, lungi dall'essere morto o moribondo, è invece vivo e vegeto» (Godbout e Caillé 2000, p. 12).

Prima di introdurre quanto emerso dalle interviste, riteniamo utile soffermarci su alcuni aspetti fondanti il pensiero di Mauss e l'argomentazione che ne è derivata. La nostra disanima sarà necessariamente concisa sia perché molti dei punti sono risaputi e pertanto un semplice riferimento sarà sufficiente sia perché il nostro accento cadrà solo su alcuni di questi punti.

Il sistema dono, composto dal triplice obbligo di dare ricevere e ritornare, è ben noto nella letteratura dedicata classica (Bourdieu 1992; Carr 1998; Godbaut, J.T 1998; Godbout e Caillé 2000; Douglas 2002; Adloff e Mao 2006) e meno nota (Bassi 2000; Kuokkanen 2004; Hyde 2005; Kowalski 2011). L'interazione che ne consegue porta a uno dei risultati possibili all'azione del dare: rifiuto, incapacità di ricambiare o controdono. La prima caratteristica del sistema dono è l'ambiguità intrinseca di cui è portatore: da un lato infatti il dono deve essere liberamente dato, dall'altro crea un

legame-obbligo importante e difficile da recidere sia che sia motivato da generosità che da calcolo. La seconda ambiguità è che il sistema dono da un lato mira a precludere la superiorità del donante in quanto la finalità primigenia è promuovere una mutualità tra le parti, ma d'altro canto l'atto primo del donare dimostra che chi lo fa si colloca su un gradino più alto rispetto al donatario, fatto che si acuisce se quest'ultimo ha difficoltà a ricambiare. Lo stesso Mauss, infatti, ha più volte rilevato che accettare senza ritornare o senza dare di più in cambio è divenire cliente o servitore, porsi più in basso. Una terza caratteristica è la modalità attraverso cui il dono viene fatto, ossia lo stile utilizzato nell'interazione tra le parti. Opportunamente Bourdieu suggerisce la necessità di osservare delle formalità tanto più necessarie in quanto messe in atto per negare o perlomeno stemperare la potenziale violenza del contenuto dell'azione del dare (Bourdieu 1992) o per evitare, secondo Carr, di infantilizzare i recettori o di relegarli nel ruolo di malati (Carr et al., 1998). Una relazione basata sul dono contiene una dose di indeterminatezza e di rischio perché il rendere le cose troppo esplicite la avvicinerebbe a un contratto; invece, come sostengono Adloff e Mao, deve presentare «un'incertezza strutturale in modo che possa generarsi la fiducia» tra le due parti (Adloff e Mao 2006:107). Infatti, è proprio la non certezza del tempo in cui verrà effettuato il dono e la non certezza della sua appropriatezza nella situazione data ad alimentare la fiducia, condizione senza la quale il sistema crolla. Quinto: la caratteristica fondante del dono è costituita non tanto, o perlomeno non solo, da quanto viene ritornato, ma dalla relazione che viene aperta e che spinge al reciprocare. Certamente si dona all'interno del circuito della famiglia, ma dove il dono esprime tutta la sua potenzialità e la sua forza creatrice di nuovi orizzonti è al di fuori di questo circuito. L'aveva intuito Malinowski nei suoi *Argonauti* (1922), l'ha analizzato comparativamente Mauss nel suo *Essai sur le Don*. L'hanno sottolineato Godbout e Caillé affermando che è attraverso il dono che gli individui si sentono parte di un'entità più ampia e corale (2000:20). Al cuore di questo sistema sta il tempo. Il tempo donato è tempo che sarà messo a frutto, il tempo risparmiato o eliminato passerà invece sull'altra sponda e costituirà il cuore di un altro tipo di relazione, quella mercantilistica. Le due relazioni dunque hanno una natura non migliore o peggiore di per sé, ma diversa. Inoltre, mentre lo scambio di tipo mercantile mira a non avere un debito -in quanto al termine della transazione entrambe le parti risultano proprietarie del bene scambiato e senza obblighi l'una nei confronti dell'altra – il dono induce all'indebitamento in quanto la restituzione del dono protratta nel tempo crea un debito, mantenendo così attiva la relazione di reciprocità instaurata tra le parti. Infine, perché la relazione si avvii e si alimenti non può esserci gratuità nel dono (Douglas 2002) nel senso che non voler ricevere nulla in cambio da parte del donatore equivale di fatto a un rifiuto o a un non interesse da parte sua a iniziare un legame. Davvero allora «una relazione a senso unico, disinteressata e senza motivo, non sarebbe affatto una relazione» (Godbout e Caillé 2000).

La centralità del cibo

«Per me il momento del pranzo è importante. È un momento in cui guardi negli occhi, condividi. È un nutrimento, non solo per lo stomaco» (Viola).

Le linee teoriche suggerite intendono essere degli strumenti di lettura per meglio interpretare il contenuto delle interviste da noi effettuate. Siamo consapevoli che il contenuto di ciascuna di queste è ricco di spunti, ampio da un punto di vista tematico e denso da un punto di vista diacronico in quanto ciascun intervistato ha apportato il suo particolare stile di lavoro all'interno del Baobab e la sua particolare modalità di comunicarlo. Le interviste si presterebbero dunque a più di una direzione interpretativa. Tuttavia, come anticipato, il contesto ci ha sollecitato a orientare la nostra riflessione su possibili declinazioni contemporanee del sistema dono. Avendo questa finalità esplorativa come linea guida, le domande che hanno avviato le interviste sono state concrete e dirette a capire il ruolo occupato dai volontari intervistati all'interno del Baobab. Successivamente, siamo passate al tema di nostro interesse. Le interviste in profondità (condotte in alcuni casi con la tecnica del *photoeliciting*) sono state rivolte a una decina di persone diverse. Nel presente elaborato saranno ovviamente utilizzate solo in parte.

Francesca ci viene introdotta nel corso di un'intervista a Gabriele, attuale coordinatore dei pasti, a piazzale Maslax durante il momento della cena. Cuoca storica del Baobab, ci mettiamo d'accordo per sentirci di persona o al telefono. In realtà entrambe le interviste avvengono via telefono: Roma è una grande città e non sempre gli orari coincidono. Nonostante il limite posto da un apparecchio tecnologico, durante tutte le interviste è percepibile il grande affetto di Francesca per quello che fa e per la cura che pone quando cucina.

Qual è il tuo ruolo al Baobab?

«Il mio coinvolgimento è principalmente a cena. Sono assestati attorno al centinaio. Sono abituati a muoversi, ad andare, venire. Ecco perché è difficile fare dei punti precisi del quadro. [...] magari ci sono stati degli inviti da parte di associazioni ed è per questo che non ci sono».

Che quantità cucinate?

«Sui 10-11 kg per pranzo e 11-12 kg per cena. È un periodo con molto freddo, hanno una gran fame, mangiano. Se avanza, si rimanda ad altro pasto, non si spreca nulla. Ci siamo attestati sulla pasta perché i ragazzi la gradiscono moltissimo. Non è una pasta semplice. C'è tonno, ci sono legumi. Insomma è un pasto completo. [...] a volte ho portato wurstel di pollo e tacchino ed è piaciuto moltissimo. [...] ma la pasta piace. Io

non la faccio con sapore di tonno ma ci metto tanto tanto tonno. Deve essere un pasto che risponde alle esigenze di un'alimentazione completa».

Come vi organizzate per i pasti?

«Alcuni preparano e poi chiedono che venga portato al presidio. La maggioranza dei volontari gravita attorno alla Tiburtina ma c'è gente come me, che sto sulla Cassia, che non è vicinissima».

Che altri approvvigionamenti hanno al presidio?

«Una volta alla settimana ci sono i ragazzi del Tiburtino, che hanno una cucina e loro ci fanno avere un pasto completo e variato: lasagne, cannelloni, pollo. Quindi una volta alla settimana abbiamo questo [...]. Poi c'è il centro sociale Casetta Rossa che quasi costantemente mandano un pasto completo alla settimana, 11 kg. Poi abbiamo appoggi come don Claudio che dà forniture di frutta, che è fondamentale. È a capo della gestione di derrate di frutta: raccoglie l'avanzo di buona qualità e lo distribuisce alle varie realtà. Abbiamo queste forniture che sono importanti e che danno una mano per mantenere un'alimentazione equilibrata».

I ragazzi, come percepiscono questo cibo preparato dai volontari?

«Non è facile capire come lo percepiscono i ragazzi. Quelli più grandi sono, non dico depressi che mi pare troppo, ma stanchi. Alcuni hanno anche degli scatti. Mai violenti, ma è una situazione di stallo piuttosto grave. È una situazione che sta andando avanti troppo a lungo. Per quanto si siano fatti dei miracoli e davvero si sono fatti, non possono stare lì in modo così prolungato. Certo, quando c'è un rifiuto, la chiusura [da parte delle istituzioni] è meglio che stare per strada. Ma non si muove niente: noi stiamo abbellendo quel poco che c'è».

Tu lo percepisci un dono da parte tua il dare tempo e preparare cibo?

«Io sento che è giusto fare questa cosa. Lo sento molto a livello umano».

E i ragazzi come lo sentono?

«Il fatto di preparare il cibo va visto insieme in tutta l'accoglienza: cibo, vestiti, partite di calcetto, appoggio legale, le visite turistiche, le tende. È tutto un mondo, a 360 gradi. Magari il cibo ha una proporzione del 45 % però è tutto un pacchetto. Fa tutto parte dell'accoglienza».



5. Piazzale Maslax

Come sono verso di voi?

«Io vedo che ricambiano con affetto, con un legame stretto con i volontari che sono più presenti nel piazzale [...] Si stabiliscono dei rapporti molto stretti, di vicinanza. Ci sono storie che si intrecciano. È la dimostrazione che quello che viene dato con un senso di umanità viene restituito con questa loro vicinanza. Ci sono alcuni molto affettuosi, ti vengono incontro. C'è chi è più ritroso e chi è più espansivo. Però questo scambio c'è e viene percepito. E poi tutti sono allineati sull'atmosfera della pacatezza. I volontari portano un clima di distensione. Una tranquillità, una serenità. Questo è possibile perché i numeri sono molto ristretti. In via Cupa la corsa era trovare gli oggetti minimi per chi arrivava e per chi partiva e molti di loro erano transitanti [...] era tutt'altra cosa, trovare le derrate alimentari, l'assistenza medica eccetera. I numeri erano talmente alti, c'era talmente tanto da fare, c'era molta frenesia. L'esigenza era arrivare a fare le cose necessarie. Il rapporto già c'era, ma adesso forse questo modo di essere vicini è più facile. L'obiettivo si sta cominciando a raggiungere. È più fattibile raggiungerlo in questa situazione. Adesso loro sono di meno, la situazione è più di stallo, ma la relazione è sicuramente maggiore».

I ragazzi sentono di dover ricambiare? Hanno mai espresso il desiderio di farlo per esempio dicendo: quando potrò ti inviterò, ricambierò?

«C'è un ristorante etnico, Gustamondo, il titolare si chiama Pasquale. Ogni mese mettono alla partecipazione un tipo di cena. [...] a scopo di devolvere il ricavato a progetti mirati per quell'etnia che cucina. Tre ragazzi hanno fatto una cena il cui

ricavato è andato al Baobab. Si sono prestati per cucinare quei piatti [...]. È un modo di fare volontariato dei ragazzi che stanno lì. È una maniera molto sana. Bella, bella. Il fatto di devolvere qualcosa in una maniera allegra, divertente. Uno scambio. Io faccio questa cena e ho un ritorno».

Chi fruisce di questa cena?

«Mangia chiunque voglia. Invece di andare a mangiare in qualche altro posto, per esempio una pizza, vai qui. C'è tutto un mondo che fa girare in modo positivo. In genere si mangia sui 20 euro. La gente poi risponde».

Francesca ci stimola a sentire Sonia che lei definisce «il top del top per l'accoglienza».

«Una risposta a una richiesta di aiuto così di massa, così al di fuori del circuito religioso, così ampia, così costante, così continua. [...] è di una forza incalcolabile, di una energia incredibile»

Con Sonia l'incontro avviene durante il pranzo a piazzale Maslax. Sui quarantacinque anni, coda di cavallo, occhiali da sole, un piglio sportivo, è volontaria al Baobab sin dai primissimi tempi.

Qual è il tuo coinvolgimento attuale al presidio?

«Oggi, la mia disponibilità va dal lunedì al venerdì per coprire le emergenze all'ora di pranzo: i ragazzi a pranzo sono circa 40- 50; durante il giorno si muovono per Roma alla ricerca di qualche lavoretto o nelle scuole di italiano. La sera il numero si attesta su 80-100 persone [...]. In via Cupa coordinavo completamente da sola. Era stressante [...] c'era sempre questa ansia di non sapere se c'era cibo per tutti [...] poi è subentrato Gabriele. [...] Adesso mi occupo più di inserimento lavorativo, ma il cucinare rimane al centro di un legame d'amore universale».

Perché hai scelto di assumerti quest'impegno?

«Io era almeno da un anno che sentivo racconti di sbarchi e morti e non avevo mai fatto volontariato. Non riuscivo bene a capire come essere utile. Poi sono successe un paio di cose: ho conosciuto una persona che aveva grossi problemi di depressione e il vedere che una persona così fragile svolgeva una grossa attività nel sociale mi ha scosso. [...] Allora, nella mia mente di ricercatrice, ho seguito dei corsi per volontari al centro Astalli, poi ecco in quel momento c'è stata l'emergenza di ponte Mammolo e in seguito di via Cupa. [...] C'era una cucina [in via Cupa] che era un centro affettivo di chi si trovava lì. Se sei disposto a dividere il cibo con qualcuno, a prepararlo per qualcun altro, è l'atto più semplice nei confronti di questa realtà. È un amore verso il prossimo che mi ha investito come esperienza nei confronti di chi

arrivava in condizioni allucinanti [...]. Persone che non si conoscevano, che riuscivano a creare una cosa così: romani, stranieri, giovani. Una risposta a una richiesta di aiuto così di massa, così al di fuori del circuito religioso, così ampia, così costante, così continua. [...] è di una forza incalcolabile, di una energia incredibile».



6. Piazzale Maslax: sotto il tendone

È un dono quello che fai?

«Io penso che sia un dono che sto ricevendo. Certo, si fanno post generali di ringraziamento in facebook. [...] È molto umano quel tipo di ritorno, ma per me Sonia questa realtà che è entrata nella mia vita è un dono. [...] Mi sembra che una parte del proprio tempo, qualcosina, tutti dovrebbero dedicarlo all'altro. [...] Mi sembra che sia un dovere».

Da dove nasce questo senso del dovere, cos'è? La vita ti ha dato tanto e vuoi ricambiare?

«Mi sono sempre sentita tanto fortunata: una famiglia, tanti fratelli, non ci sono state grandi malattie, ho fatto per vent'anni il lavoro che volevo fare [...], sono innamorata di mio marito, non mi è successo qualcosa di terribile. In una città come Roma, che è aggressiva e faticosa, l'abitudine a questa circolarità la migliorerebbe tanto».

Questo ricevere cibo, tempo, servizi. Hai avuto la percezione di come loro lo riceversero?

«Alcuni ragazzi hanno difficoltà a credere che nessuno di noi è stipendiato. [...] Questa consapevolezza poi arriva. Quindi alla lunga, con la relazione, diventa evidente. La riconoscenza, l'affetto, quello che rimane loro lo toccano con mano. Quando i volontari vanno a Como o a La Chapelle a Parigi non possono neanche camminare da quanto sono ringraziati e salutati. C'è la percezione di essere trattati in modo diverso. [...] In linea di massima chi arriva di noi è un po' all'ultima spiaggia. Quello che offriamo noi è una tenda, un pranzo, la cena e amicizia, ma a livello di benessere, di bagni, di una doccia, di un letto, di una camera al coperto non c'è. No, non c'è pudore nel domandare, non c'è astio se si risponde no, [...] è molto difficile che vengano a chiederti soldi, anche perché non gliene diamo. [...] Se nella distribuzione dei pasti qualcuno riceve una porzione più grossa c'è sì una reazione da parte degli altri. Vengono invece portati avanti donne e malati».

I ragazzi sentono il bisogno di ricambiare?

«Nel raccogliere il curriculum ho visto che ci sono alcuni dei ragazzi che hanno fatto i volontari o i mediatori [...] c'è Mahmud, un ragazzo giovane, di una famiglia palestinese che era dovuta fuggire in Libia e poi in Europa. Dopo i fatti di Charles Hebdo è stata – in base a Dublino – rimandata in Italia e sono venuti al Baobab. Mahmud ha fatto un corso di mediatore linguistico e immediatamente dopo si è messo a disposizione. È molto generoso. Sì, direi di sì, esistono questi ragazzi».

Com'è stata la relazione tra i volontari e i ragazzi nelle tre situazioni: centro Baobab, via Cupa e adesso al presidio?

«La situazione al centro Baobab era proprio diversa, con una grossa cucina, delle stanze e accanto, in un altro stabile, un dormitorio. Siamo partiti con 300 persone e siamo arrivati fino a 800: loro avevano la loro vita, il loro quotidiano nel dormitorio, mentre durante il pasto interagivano con noi. L'anno dopo, nel 2016, in via Cupa abbiamo avuto quaranta persone fisse ed è nato il desiderio di organizzare delle escursioni per la città, la gita a Villa d'Este ed è chiaro che la relazione c'è stata. Quindi il rapporto è diventato molto più personale ed è cambiata molto la composizione dei ragazzi che si appoggiavano a noi. [...] Quando interagisci gentilmente, chiedendo, le persone rispondono [...] ci stavano moltissimi livelli di risposta: semplice conoscenza, amicizia, innamoramento. Adesso, al presidio, non dico che tutti conosciamo tutti però una grande percentuale di ragazzi è identificabile ed è chiamata per nome».

Tanti volontari, un solo modello d'accoglienza

«Diciamo che in tutte le circostanze siamo comunque sempre riusciti a dare qualcosa [...] Non siamo né il Governo, né il Comune, né la Caritas, né la Croce Rossa. Siamo un gruppo di persone che si sono associate e hanno deciso di aiutare» (Myriam)

ore 14.00

«Arrivo al presidio nel primo pomeriggio. Le persone hanno finito di pranzare e si sono sparpagliate nella grande area di cemento: due gruppetti di ragazzi giocano a calcio; altri riposano seduti davanti alle tende. Nell'aria aleggia, intenso, odore di fumo e di fuoco acceso; sulle reti metalliche che circondano tutto il perimetro del campo stanno appese trapunte colorate; davanti a me un bidone arrugginito pieno di ceneri e due, tre sedie tutto intorno: ne vedo altri disseminati in vari punti del campo; dietro e davanti a me, le tende, tenute ferme con mattoni; alla mia sinistra i due grandi gazebo da poco ricevuti in dono dove si pranza e si cena. Il campo è molto ampio e porta ancora nitide le tracce della sua funzione originaria di parcheggio: strisce bianche a spina di pesce, una piccola aiuola verde al centro. Mi avvicino a un gruppetto di volontari e chiedo dove posso trovare Myriam: "è nel capanno!", e mi indicano una piccola struttura di legno dietro di me. Il capanno, minuscolo, è pieno di scaffali ricolmi di oggetti: coperte, succhi di frutta, flaconi di saponi e detersivi, borse ancora da aprire e riordinare. Dentro trovo Rosaria, intenta a svuotare una borsa di plastica contenente creme idratanti, saponi, campioncini di deodoranti, e una ragazza giovane, imbacuccata in un piumino nero. È Myriam. Acconsente a dedicarmi del tempo. Non riusciamo ad allontanarci subito dal capanno perché si avvicinano ragazzi ospiti del campo: salutano e abbracciano Rosaria e lei ricambia i saluti chiamando ciascuno per nome e chiedendo a ciascuno notizie sulla loro salute e su vari fatti personali; altri chiedono a Myriam zucchero, abiti di ricambio, sapone. Myriam suggerisce di metterci al sole: sono le tre del pomeriggio, la giornata è bella, ma l'aria è fredda. Così ci sediamo su due sedie mezze rotte esattamente in centro al campo, in una piccola pozza di luce. Intorno a noi c'è vita: oltre ai ragazzi che giocano a calcio, altri si lavano o si pettinano i capelli appena lavati, altri stendono coperte e vestiti al sole, altri sostano seduti, insieme o in solitaria, davanti alle tende. Un cagnolino, domestico, trotterella attorno. Myriam è giovane, non avrà più di venticinque anni, gli occhi scuri attenti ed espressivi, una cadenza musicale nella voce, dovuta alla pronuncia francese del suo italiano e ai frequenti sorrisi che animano il suo racconto (Giovanna, note di campo, 21 gennaio 2018).

Molti volontari hanno detto: dovete parlare con Myriam. Per cominciare, com'è iniziato tutto?

«In Francia ho studiato l'immigrazione ed ero interessata a vedere come funzionava in Italia: dopo aver avvicinato la teoria, volevo avere un contatto con la realtà [...].

Una volta concluso il lavoro come assistente di lingua straniera nelle scuole superiori di Roma, mi sono detta: “ora non hai più scuse, non hai niente da fare, devi assolutamente andare”. Era d’estate, il Baobab era già in strada, in via Cupa [...]. La prima volta ho portato un po’ di mele e un po’ di tonno e ho detto: “va be’, vado”. Era qualcosa che io volevo veramente fare, era qualcosa che avevo in mente da tanto tempo, era una cosa che mi interessava anche se all’inizio non era facile, anche con i volontari, ma mi sono detta: “sforzati un po’, vai oltre la timidezza”... e quindi sono andata tutti i giorni e sono rimasta».

All’inizio cosa facevi?

«Mah, un po’ di tutto...all’inizio non sai come funziona, non sai cosa fare...avevano aperto un armadio che era pieno di roba e mi hanno detto: sistema. Era pieno di scatole che cadevano da tutte le parti e mi sono chiesta: “ma da dove comincio con questo caos?” [al ricordo sorride]. All’inizio quindi devi capire un po’ come funzionano le cose, facevi un po’ di lezioni di italiano con uno che voleva imparare, giochi a pallone, distribuisci le cose, aiuti un po’ per il pranzo e per la cena. All’epoca cucinavo anche o meglio facevo uova perché io non so cucinare. Quindi facevo cento uova e poi le portavo sull’autobus perché io non ho mai guidato e mi ricordo sull’autobus questo odore di uova che si spargeva e tutti mi guardavano straniti [Myriam ride al ricordo delle facce stralunate dei passeggeri]. E quindi ho cominciato così, piano piano, poi conosci l’ambiente, conosci meglio i ragazzi, capisci le dinamiche, come si fa a pranzo, come è meglio fare per gestire la fila».

Mentre parliamo passa un ospite del presidio che si avvicina e saluta Myriam: lei lo saluta per nome: ciao Ahimsa, come va?

Come funzionava con i pasti in Via Cupa?

«È sempre stato con i volontari che cucinavano a casa. È sempre stato così tranne quando c’era la cucina. Ma quando la cucina è sparita, l’elettricità è sparita, tutto è sparito, l’unica possibilità era quella di cucinare in casa [...]. La gente cucina a casa e porta sul posto. Lo abbiamo fatto anche in condizioni estreme. Quando eravamo in via Cupa, c’era questo gazebo con i tavoli e ci mettevamo lì, poi quando hanno chiuso via Cupa la polizia era un po’ ovunque e quindi anche uno che aveva la pasta in macchina, girava il quartiere perché erano vari gruppi che si erano disseminati. È durato due settimane, alla fine non ce la facevamo più e a volte andavamo con i nostri ragazzi sotto il ponte a mangiare la cena [...] dove ci sono associazioni che vengono tutte le sere a dare cibo per i senzatetto. Poi ci siamo spostati allo Spadolini... Diciamo che in tutte le circostanze siamo comunque sempre riusciti a dare qualcosa. Prima c’era qualcuno che faceva le colazioni, Rosaria, che ha fatto un lavoro enorme, enorme, enorme: si alzava alle cinque del mattino per fare il latte caldo per la

colazione [sorridente con tenerezza parlando di questa fatica di Rosaria]. Era d'inverno ed era una cosa importante. A dicembre qua, a Spadolini, l'inverno scorso si gelava».

Mentre parliamo si avvicina un ragazzo che porge a Myriam un piatto caldo coperto con un altro piatto di plastica. Myriam lo ringrazia: *abarekà*.

I ragazzi si sono cucinati il pranzo da soli?

«Sì, si sono cucinati! diversamente da piazzale Spadolini o da via Cupa in cui non era possibile, questo posto è più grande, loro accendono il fuoco e si cucinano. Noi abbiamo tante donazioni, ad esempio dal Banco Alimentare, abbiamo scatolette, riso, pasta, e li distribuiamo ai ragazzi che cucinano».

Quante tende saranno che cucinano?

«Sono gruppi. Loro [i ragazzi che hanno portato il piatto] sono gambiani [stanno, semivisibili, dentro una struttura di reti coperte con dei teli di plastica verdi, sul lato destro del campo, vicino all'ex hotel Africa], poi ci sono i sudanesi e, in fondo, il gruppo degli arabi».

Succede spesso che ti portano il loro pranzo?

«Sì, sì, spesso! Vogliono sempre condividere. Per loro è molto importante. Spesso fanno un piatto unico e ci chiamano venite, venite a mangiare».

E voi andate?

«Sì, noi andiamo. Adesso per esempio ha visto che sono occupata e me l'ha portato».

Posso spiare cosa ti hanno preparato?

Myriam alza il piatto e mostra, sorridendo: «è riso con pollo e cipolla. In Gambia mangiano tantissimo riso».

È un po' speziato, piccante?

«Sì, è un po' piccante sicuramente. Purtroppo noi con le forze che abbiamo, dobbiamo fare 12 chili, 15 chili, siamo saliti a venti chili d'estate quando erano 160 persone: per forza fai pasta, anche la carne costa tanto, non è che puoi...anche le cuoche non è che possono spendere molto...quindi purtroppo mangiano spesso la stessa cosa. Ora cerchiamo un po' di diversificare, ci sono varie associazioni che portano, però è vero che più di tanto non possiamo fare. Quindi, a loro piace ogni tanto farsi anche il loro cibo».

Quella struttura se la sono fatta loro? [indicando la struttura con reti metalliche]

«Sì, per il vento e dietro c'è il fuoco».

Mangiano là, tutti i giorni?

«Sì, loro quasi tutti i giorni. Poi non vuol dire che non vengano a mangiare lì al gazebo».

Si avvicina a noi un uomo alto, forse sulla cinquantina con una giacca di pelle scura. Si presenta in inglese, poi parla con Myriam in francese, poi vuole parlare con me in italiano. Myriam gli chiede con gentilezza di lasciarle continuare la conversazione, allora poco convinto si allontana. Riprendo il nostro discorso, parlandole del nostro modo di vedere il cibo non solo come nutrimento del corpo, ma anche come strumento che serve a attivare i ricordi, a condividere dei momenti, a comunicare. Le chiedo se è d'accordo, vedendo il modo in cui i ragazzi usano il cibo cucinato da loro al presidio.

«Beh, sì. Per loro che si cucinano la cosa è fondamentale. Loro [indica i gambiani] si cucinano il riso con il pollo, i sudanesi si cucinano una cosa che si chiama *asida*, una specie di impasto con cipolla, pomodoro, eccetera...li vedi proprio diversi, come se dicessero: questo è mangiare! Poi si ritrovano tra di loro e anche il fatto di mangiare tutti nello stesso piatto, è un costume loro, è una cosa che condividono. Poi anche noi cerchiamo di farlo, di usare alcune spezie, chiediamo alle cuoche di mettere più piccante. Sì, aggiustiamo. E quando, per esempio, vediamo che le cose non piacciono, chiediamo di non portarle più o di portare cose che si avvicinano al loro gusto».

E il fatto che loro ricevono, oltre al cibo anche abiti, servizi, secondo la tua esperienza, come la vivono questa cosa? Come scontata? Oppure con disagio? O con riconoscenza?

«La riconoscenza, questo sicuro. La cosa che non è scontata è capire chi siamo, cosa facciamo. Qualcuno che arriva qui, vede questo campo, non capisce subito che siamo dei volontari [...] Quindi noi vogliamo condividere con loro chi siamo. Spiegare come funziona».

Ci tieni a far capire come funziona?

«Sì. Certo. Per esempio anche con i vestiti, noi diciamo che sono donazioni. Non è che io vado al supermercato! Quindi se ti serve qualcosa, tu me lo dici, aspetto che arrivi e te lo metto da parte. Ma deve arrivare. Noi, vari volontari a casa, in magazzino o in macchina abbiamo cose. Abbiamo dei giorni fissi in cui distribuiamo le cose, ma con le domande specifiche facciamo dei post e chiediamo. Noi vogliamo che sia una cosa condivisa. Non vogliamo essere noi in alto e loro in basso. Cerchiamo di fare tutti assieme. Noi vi aiutiamo, voi ci aiutate.

Per esempio in che cosa tu vedi che loro vi danno un aiuto?

«Per esempio ci sono molti ragazzi che ci aiutano a pranzo e a cena, a fare le distribuzioni, a fare la fila, ad andare a prendere il cibo che arriva, a pulire. Ci sono sempre un paio di ragazzi che si mettono al nostro fianco e ci aiutano, per esempio a mettere gli abiti in ordine o cose così. Ci teniamo molto».

È mai capitato che loro ti dicessero: quando potrò ti inviterò...

«Sì sì, sempre! Lo dicono molto spesso che nel futuro, quando avranno soldi, torneranno qui [...] alcuni mi dicono che vogliono sistemare la loro vita e poi tornare a fare volontariato. È quello che spiego: siamo un gruppo di persone che hanno deciso di aiutare altre persone nel bisogno. Lo ripetevo anche questa mattina a uno che è arrivato ieri e mi diceva: “non capisco bene come funziona”. Noi siamo un gruppo di cittadini, quindi non siamo né il Governo, né il Comune, né la Caritas, né la Croce Rossa. Siamo un gruppo di persone che si sono associate e hanno deciso di aiutare».

Dono, legame, dovere. La luce oltre la siepe

«Questo non è un dono, questo proprio è un dovere. Ogni essere umano deve aiutare l'altro. Ognuno può aiutare nel modo che può, ma tutti abbiamo il dovere di aiutare gli altri» (Mahmud).

L'incontro con Mahmud, il giovane palestinese più volte nominato dagli altri volontari, avviene alla stazione Tiburtina.

Come sei venuto a conoscenza del Baobab?

«Ho fatto volontariato con la Caritas, con la Croce Rossa e, tramite la Caritas e la Croce Rossa, ho conosciuto Baobab. Poi sono tornato come volontario».

E adesso cosa fai al presidio?

«Mediatore culturale. Sono volontario come mediatore culturale. E aiuto i ragazzi. Anche perché io parlo cinque lingue perfettamente: l'arabo, l'inglese, l'italiano, il tedesco e lo svedese. Ci sono moltissimi che parlano l'arabo e chi non parla l'arabo parla l'inglese. Ci sono anche ragazzi che sono dublinati dalla Svezia o dalla Germania che possono parlare un po' di queste lingue».

Al Baobab ci sono ragazzi che vengono da questi paesi?

«Ci sono, pochissimi adesso ma...non è che si fermano, vanno e arrivano, arrivano e vanno. Dublino è ancora attivo e gli altri Stati europei stanno mandando indietro tante persone».

Tu fai anche l'interprete? Ho visto che lavori a fianco degli avvocati...

«Sì faccio l'interprete con gli avvocati. Ci sono un po' di cose che ho iniziato a capire con gli avvocati e ci sono casi che posso prendere da solo e risolverli da solo».

Cerchi anche di accompagnarli un po'?

«Sì, sì quando sono libero ovviamente accompagno i ragazzi alla questura, quando c'è bisogno».

Allora io ti farei già subito una domanda personale. Immagino che tu dedichi parecchio tempo a questa attività, anche molte energie, la tua conoscenza, il tuo sapere... perché hai deciso di farlo? Perché fare volontariato?

«Ovviamente non sono volontario al cento per cento. Sono pagato da un'associazione che mi paga per lavorare un'ora o al massimo due ore quando ci sono gli avvocati, quando ci sono i medici. Io faccio altre ore così come volontario perché anch'io ho avuto un'esperienza molto lunga e anch'io ho sofferto nella mia vita. Ci sono tante cose che succedono, ci sono tante cose brutte che ho passato e per questo aiuto la gente perché capisco bene quello che sentono».

Ho capito. Quindi ti sembra giusto farlo?

«Certo perché anch'io quando ho passato un'esperienza molto lunga e molto brutta ho avuto persone che erano accanto a me e mi hanno aiutato per diventare così, per poter aiutare la gente. Allora io credo che se aiutiamo la gente creiamo altre buone persone che aiutano la gente che viene dopo».

Questo tempo che tu dedichi, questo impegno che hai, tu lo senti come un dono che fai, o no?

«Questo non è un dono, questo proprio è un dovere. Ogni essere umano deve aiutare l'altro. Allora io li sto aiutando così, purtroppo non è tantissimo, ognuno può aiutare nel modo che può, ma tutti abbiamo il dovere di aiutare gli altri».

Quindi è più un dovere che tu senti.

«Sì, è un dovere».

I ragazzi che vivono questo periodo lì al Baobab, che ricevono il tuo aiuto o che ricevono il cibo preparato dalle signore, secondo te come sentono questo? Con disagio? Come una cosa scontata oppure con riconoscenza? Come vivono il ricevere in questo momento della loro vita?

«Allora, ci sono tante persone, diciamo la maggior parte, che sentono che... come si dice... che questa è una grazia l'aver persone che li aiutano, perché se non trovano i volontari che li aiutano forse non troveranno niente, né cibo né niente, perché purtroppo quello che non è regolare qua non può avere niente: né accoglienza, né soldi, niente. E anche per chi è regolare è difficile ottenere un'accoglienza o prendere

un po' di soldi. Molte persone [...] sono molto... come si dice... grate di questa cosa, ma ci sono purtroppo anche altre persone che pensano che questa cosa noi la facciamo per business o per altro. Diciamo che sono pochissime e piano piano, passo dopo passo, capiscono anche loro che siamo volontari e che li aiutiamo e basta».

Quindi con il tempo, stando lì riescono a capire?

«Esatto ci sono persone che pensano che siamo pagati dallo Stato o stiamo facendo business o altre cose, ma passo passo lo capiscono. Una persona che è già passata dal suo paese, ha passato il deserto, ha passato la Libia che è un posto molto pericoloso, molto cattivo, e poi passa sul mare e tutti quelli che ha visto nel suo viaggio sono brutti, sono cattivi e chiedono solo soldi, soldi, non le è facile credere che ci sono volontari che vogliono aiutare e basta».

Ha senso questa cosa che dici

«Sì e sono ancora sotto shock, in Africa ci sono cose molto diverse da qua. Chi arriva dall'Africa avrà una cosa che si chiama shock culturale».

Puoi farmi qualche esempio per farmi capire?

«Per esempio in Libia non vedi donne per la strada senza l'*hijab* e poi vieni qua e trovi ragazze che vengono per aiutarti e non capisci che succede, non capisci che intenzioni hanno. C'è bisogno di tanto tempo per capire questa cosa. Purtroppo ci sono tante persone che sono cresciute con una cultura... la cultura ha distrutto un sacco di gente».

Quindi un modo di vedere la realtà che è diverso?

«Sì, esatto, e poi c'è quello che viene da uno Stato dove c'è sempre il militare che trova qualcuno per strada e che può sparargli subito e non capisce che qui anche se ci sono soldati, anche se fanno cose brutte, però non lo rapiscono per la strada. Comunque per la strada avrà paura di vedere un poliziotto o qualcuno che è un ufficiale»

Quindi c'è una sensazione di paura?

«Sì, ma solo all'inizio».

Quindi tu dici che c'è un senso di sfiducia, di diffidenza, nel senso che non si sa se si può avere fiducia nelle persone?

«Esatto e questo, per carità, non è un problema solo dei migranti ma anche tra amici. Per fare fiducia fra una persona e un'altra la cosa più importante è sorriderle, darle tranquillità, farla sentire tranquilla... farli sentire che veramente noi vogliamo aiutarli, parlare con loro, fare anche amicizia. E passo dopo passo questa cosa li cambia e ci danno la fiducia e, anche se una persona aveva problemi e non era molto

bravo, diventerà brava anche questa persona. Quando avrà fiducia, quando si sentirà un po' sicura. Perché secondo me la paura crea il crimine, crea tante brutte cose. Ma per eliminare queste cose la persona deve sentire la sicurezza e per sentire la sicurezza deve sentire che sta nel suo paese, deve sentire che sta in famiglia, con gli amici, che tutti gli vogliono bene. E così si avrà la fiducia con gli altri e può anche smettere le cose brutte che fa».

Quindi ci vuole anche del tempo per riuscire a fare questo?

«Sì. E poi io non credo che ci sia una persona cattiva. Ci sono persone che hanno passato delle cose, delle sfide e allora sentire la paura crea questa cosa, fa uscire la parte cattiva dalla persona, ma tutto può essere cambiato. Nella mia vita sì, le ho viste le persone brutte, ma qua nel presidio no, tra le persone che conosciamo non ho visto persone cattive. La maggior parte sono carini, sono bravi, specialmente quando capiscono che vogliamo aiutarli e basta. Diventiamo anche amici. Ci difendono anche e se qualcuno si sente male, gli vengono accanto e provano a tranquillizzarlo».

Adesso loro sono in una situazione in cui non hanno quasi niente, sono in una situazione in cui possono forse solo ricevere, ma ti è capitato mai che qualcuno di loro ti dicesse: quando potrò ricambierò il tuo aiuto, quando starò meglio vorrò aiutarvi?

«Sì, c'abbiamo un sacco di ospiti che sono diventati volontari, veramente un sacco. Ci sono tantissime persone che vengono dagli altri campi, che hanno case e tornano sempre ad aiutarci. Personalmente quando sono arrivato a Roma ho dormito al Baobab una notte sola, diciamo che ero un ospite da questo punto vista e sono tornato come volontario; anche i volontari del Baobab mi aiutano sempre se ho bisogno di una cosa. Le prime persone che trovo sono loro. E allora se c'è una cosa da fare è anche il dovere di aiutare gli altri» [...]

Quindi si crea una specie di cerchio...

«Sì, abbiamo tanti ospiti che sono diventati come fratelli per noi, più di fratelli per noi, fratelli e sorelle, dopo che sono stati ospiti e sono tornati come volontari e ci aiutano sempre. C'è un ragazzo che si chiama Edi, non so se lo hai incontrato o no. Questo è un esempio. Adesso ha avuto una casa, ha avuto una residenza, ma ogni giorno torna ad aiutarci» [...]

Che consiglio daresti a una persona come me, per esempio, che volesse fare la volontaria?

«Fare amicizia con loro, comportarsi come fra fratelli e sorelle ma non solo con loro ma con tutta la gente del mondo. Però non puoi farli entrare subito nella tua vita personale. Quando avrai fiducia».

E sugli errori da non fare? Che cosa non va fatto?

«Fargli sentire paura. La paura crea tutto il cattivo. Se qualcuno ha paura di essere derubato, inizia lui a rubare; se qualcuno ha paura di essere ucciso, inizia a uccidere lui per essere al sicuro. Se tutti si sentono tranquilli, saranno tranquilli. Le altre cose non sono importanti. Anche se avranno un po' di cibo, un po' di tutto, ma la sicurezza, la tranquillità sono le cose più importanti. Se avranno la tranquillità, la sicurezza, la fiducia, possono vivere con tutto».

Considerazioni a margine delle interviste

L'esperienza del Baobab è inserita in un circuito articolato in cui l'approvvigionamento del cibo, che sarà in seguito cucinato, si avvale di fonti diverse: le raccolte nei supermercati, il banco alimentare, il forno che dà le eccedenze di pane, la pizzeria che fornisce tranci di vario tipo. Ci sono poi delle realtà associative o religiose che contribuiscono a tener vivo questo circuito: don Luca che manda un pasto completo a settimana; il centro sociale Casetta Rossa che si impegna per il pranzo del mercoledì; don Claudio che raccoglie l'avanzo di frutta di buona qualità e lo distribuisce. L'esperienza del Baobab a sua volta non è svincolata da un contesto più ampio di sensibilità sulle emergenze della Capitale: don Luca, per esempio, «della Casa della Misericordia sulla Casilina ha una mensa sua che dà da mangiare a 500 persone al giorno» (Gabriele), l'elemosiniere del papa porta periodicamente e personalmente delle forniture alimentari, don Claudio distribuisce la frutta a varie realtà, padre Alberto fino poco tempo fa recuperava «500, 600 pasti a settimana da varie mense che cucinavano in più» (Gabriele). L'abilità dei volontari del Baobab è stata quella di inserirsi in questo circuito del non spreco dove l'invenduto, l'avanzato anziché ridursi a rifiuto è invece rimesso in circolazione e diventa sia cibo sia relazione costruita attorno a esso. Il circuito è dunque trasformato dai volontari in modello d'accoglienza che è pensato il più possibile su base paritaria: «Cerchiamo di fare tutti assieme. Noi vi aiutiamo, voi ci aiutate» (Myriam). Dei vari don Luca e dei vari fornai, che sono parte integrante di questo circuito, per il momento non ci occupiamo. Intendiamo invece fare delle considerazioni a margine delle interviste effettuate qui sopra presentate, consapevoli che queste sono più ricche di spunti di quanti noi ci limiteremo a rilevare. Alla domanda uno, sulla percezione degli ospiti su quanto ricevuto in termini di cibo e di servizi, il sentimento di riconoscenza sembra prevalere su quelli di diffidenza, confusione, incredulità. Il bisogno è tanto, la situazione di fragilità tale che «non c'è pudore nel domandare, non c'è astio se si risponde no» e «la riconoscenza, l'affetto, quello che rimane loro [i volontari] lo toccano con mano» (Sonia). Alla domanda se gli ospiti sentano il desiderio o l'obbligo di ricambiare a quanti abbiano loro dedicato tempo e risorse, risulta che quanto contratto nei confronti dei volontari non è così scontato, ma

dipende dalla capacità individuale di inserire il singolo volontario in una relazione di prossimità in cui il ritorno sia possibile. In quest'ottica vanno visti gli inviti a condividere il cibo della tradizione cucinato al fuoco accanto alle tende o il proposito di invitare i volontari ad assaggiare un piatto appreso in una futura possibile attività di pizzaiolo. Per quanto riguarda il desiderio di mettersi, a loro volta, al servizio di quanti possano trovarsi in difficoltà la risposta appare in genere affermativa «C'è un ristorante etnico [...] tre ragazzi hanno fatto una cena il cui ricavato è andato al Baobab» (Francesca) e «abbiamo tanti ospiti che sono diventati come fratelli per noi e che, dopo essere stati ospiti, sono tornati come volontari e ci aiutano sempre» (Mahmud). In questi casi il cerchio di reciprocità si chiude. Tuttavia, dal momento che i ragazzi del campo vanno e vengono, è possibile che il cerchio venga riaperto in altri luoghi con altre persone. Infatti, i campi d'emergenza delle capitali europee sono in qualche modo legati da un filo rosso che li unisce in un movimento di contrazione, dispersione, chiusura, riapertura. È il respiro dell'eccedenza di presenze, ma presenze tuttavia. Alla domanda se i volontari sono visti unicamente nella dimensione del dare o se invece esista una forma di relazione possibile, la risposta introduce delle variabili che dipendono, oltretutto dalla capacità relazionale di ciascun ospite «c'è chi è più ritroso e chi è più espansivo» (Francesca) o di ciascun volontario, anche dalla quantità del tempo speso al campo o al presidio da parte dei singoli volontari e dal loro ruolo. Le cuoche, per esempio, pur avendo dedicato un tempo rilevante nel preparare la minestra o la pasta per tanta gente, nel portare personalmente i pentoloni al campo e infine nel riportarli a casa pronti per l'uso, non necessariamente si fermano per un periodo utile da permettere alla relazione di crescere. Viene però rilevato che mentre in via Cupa era tutta una corsa per «trovare gli oggetti minimi per chi arrivava e per chi partiva» essendo molti ospiti transitori e i numeri molto alti, a piazzale Maslax «la situazione è più di stallo, ma la relazione è sicuramente maggiore» (Francesca). Infine, alla domanda se, secondo la loro percezione i volontari fanno un dono, la risposta prevalente è che dare tempo, energie, competenze all'altro è un obbligo: «una parte del proprio tempo, qualcosina, tutti dovrebbero dedicarlo all'altro» (Sonia); «Questo non è un dono, questo proprio è un dovere. Ogni essere umano deve aiutare l'altro» (Mahmud). L'obbligo di donare, pur prendendo l'avvio da un'emergenza dettata dal caso contingente, idealmente si allarga oltre quel caso chiamando in causa una comune umanità.

Per interpretare quanto risulta dalle interviste, ci viene in aiuto Jacques T. Godbout che afferma che il dono non riguarda soltanto momenti isolati della nostra esistenza, ma è al cuore della sua totalità e che nulla può realmente funzionare se non ne è alimentato (Godbout 1993). In un modello d'accoglienza composito e formato da tante componenti, come quello del Baobab, non è difficile rendersi conto di quanto questa visione possa avvicinarsi a un'interpretazione convincente delle dinamiche messe in atto. Nelle considerazioni che hanno dato avvio alle domande, che hanno animato la nostra ricerca, siamo indubbiamente partite da Mauss guardando al dono

come a uno strumento indispensabile nella creazione dei rapporti e considerando la situazione di squilibrio che si viene a formare come una premessa perché il legame rimanga vitale. Tuttavia il donare reciproco, che costituisce il cardine attorno a cui ruota il sistema dono maussiano, non include tutte le dinamiche che vengono dipanandosi nell'esempio del Baobab da noi analizzato. Per meglio comprenderle dobbiamo guardare alla reciprocità di forma circolare che prevede che una persona possa donare a qualcuno da cui direttamente non riceverà qualcosa in cambio, potendo ricevere invece da un'altra fonte. In questo modo, secondo Hyde (2005), la parte costrittiva che accompagna il dono si allenterà a beneficio di un circolo in costante movimento. La funzione di questa forma di reciprocità sta nel riconoscimento – più o meno consapevole - di essere parte di una rete di relazioni più ampia della situazione contingente, il cui disegno non è ancora scritto o prevedibile, ma di cui tuttavia facciamo parte. La reciprocità così intesa si accoppia con il concetto di responsabilità del nostro agire verso il prossimo, ma anche verso le altre forme di vita (Deloria 1999; Kuokkanen 2002; 2004).

Riferimenti bibliografici

Adloff, Frank Mau, Steffen

- "Giving social ties, reciprocity in modern society". *European Journal of Sociology*, 47, 2006, pp. 93-123.

Babels (collectif)

- *De Lesbos à Calais: comment l'Europe fabrique des camps*. Paris:Le passager clandestin, 2017

Bassi, Andrea

- *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*. Roma: Edizioni lavoro, 2000

Belloni, Milena

- "Refugees as Gamblers: Eritreans Seeking to Migrate through Italy" *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, vol.14 no.1, 2016, pp.104-119.

Bhimji, Fazila

- "Visibilities and the Politics of Space: Refugee Activism" *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, vol.14 no. 4, 2016, pp-432-450.

Borri, Giulia

“Humanitarian protraction status. The production of (im)mobile subjects between Turin and Berlin” *Etnografia e ricerca qualitativa* 1, 2017, pp.55-73

Bourdieu, Pierre

- *The logic of practice*. Cambridge: Polity Press, 1992

Camilli, Eleonora

- “A Porte de la Chapelle si infrange l'accoglienza di Parigi”. <https://openmigration.org/analisi/a-porte-de-la-chapelle-si-infrange-laccoglienza-di-parigi>

Ciabbari, Luca

- “Introduzione” in Luca Ciabbari (ed), *I rifugiati e l'Europa. Tra crisi internazionali e corridoi d'accesso*, Milano: Libreria Cortina, 2015.

Costantini, Osvaldo Massa, Aurora Yazdani, Jvan (ed.)

- *Chi, cosa. Rifugiati Transnazionalismo e Frontiere*, Roma: Mincione Edizioni, 2016

Deloria Vine Jr.

- *Spirit & Reason. The Vine Deloria' Jr.' Reader*. Barbara Deloria' Kristen Foehner and Sam Scinta (ed) Golden CO: Fulcrum Publication, 1999

Douglas, Mary

- “No free gifts. Forward” in Marcel Mauss, *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. Abingdon: Routledge, 2002, pp. vii-ix

Eurostat

Asylum statistics, 2016 <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained>

Fassin, Didier

- “Humanitarianism as a Politics of Life”, *Public Culture*, 19, 3, 2007 pp. 499-520.

- “Ethics of Survival: A Democratic Approach to the Politics of Life”, *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 1, 1, 2010 pp. 81-95.

Fontanari, Elena

- “Soggettività en transit. (Im) mobilità dei rifugiati in Europa tra sistemi di controllo e pratiche quotidiane di attraversamento dei confini”, *Mondi migranti*, 1, 2016 pp. 39-60

Gebrewold, Belachew, Bloom, Tendayi

- *Understanding Migrant Decisions. From Sub-Saharan Africa to the Mediterranean Region*, Abingdon: Routledge, 2016

Godbaut, Jacques T

- *Lo spirito del dono*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993

Godbaut, Jacques T., Caillé, Alain

- *The world of the Gift*. London: McGill-Queen's University Press, 2000

Hyde, Lewis

- *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005 [1983]

Kowalski, Robert

- The Gift – Marcel Mauss and international aid, *Journal of Comparative Social Welfare* 2011, pp.189-203

Kuokkanen, Rauna

- "Il dono come concezione del mondo nel pensiero indigeno", <http://www.gift-economy.com/articlesAndEssays/ildonocome.html>

- "The Gift as a Worldview in Indigenous Thought" in Genevieve Vaughan (ed.) *The Gift, Il Dono: A Feminist Analysis*, Rome: Meltemi Press, 2004, pp.81-95.

Langa, Napoli

- "About the Refugee Movement in Kreuzberg/Berlin", *Journal für kritische Migrations und Grenzregimeforschung*, 1 (2), 2015 pp.1-10.

Marchetti, Chiara, Manocchi, Michele (ed)

"Rifugiati in transito attraverso l'Europa", *Mondi Migranti*, 1, 2016 pp.21-119

Mauss, Marcel

- *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année sociologique*, 1923-1924

Queirolo Palmas, Luca

- "Nuit debout. Transiti, connessioni e contestazioni negli accampamenti urbani dei rifugiati a Parigi", *Mondi Migranti*, 2, 2017 pp. 207-227

Il dono della cultura: spiriti, geni, talenti

Francesco Spagna

The gift of culture. Spirit, genius, talent

Abstract

Is the celebrated Maori notion of *Hau* – transcribed by anthropologist Elsdon Best and popularized in the famous *Essay on the Gift* by Marcel Mauss – the source of an original misunderstanding, that affected about half a century of anthropological exegesis? Could this misunderstanding be of a “philosophical” order more than “anthropological”, dealing with the concept of thirdness and otherness?

The discourse about gift will be re-considered beginning from a sort of tripartition: “conditional” gift, “unconditional” gift and “ineffable” gift. The tripartition offers three points of support: a metaphysical scheme rather archaic, if not “traditional”. Each of the three patterns, even if in vertical ordering, is anchored in the horizontal level of everyday life and cultural variation. Trying to cross these two levels – anthropological and metaphysical – is the aim of the present contribution.

Keywords: “conditional” gift, “unconditional” gift and “ineffable” gift, Mauss, Shakespeare

And therefore as a stranger give it welcome
(Shakespeare, Hamlet I, V)

Il discorso sul dono può essere ripreso a partire da una sorta di tripartizione. Il dono “condizionato”, il dono “incondizionato” e il dono “ineffabile”. La tripartizione offre tre punti di appoggio, uno schema metafisico piuttosto arcaico, per non dire “tradizionale”. Ognuna delle tre forme, come vedremo, pur seguendo uno sviluppo verticale, cercando di guadagnare in trascendenza, resta ancorata a un piano orizzontale di vita quotidiana e variabilità culturale, rinvenibile e rappresentabile in ciascuna di esse.

Il piano verticale, metafisico, si incrocia dunque con il piano orizzontale, antropologico, e l’incrocio dei due piani – relativamente alla questione del dono – è il tentativo che si pone il presente contributo.

Nella prima forma, quella più “mondana” e forse quella maggiormente conosciuta, il dono è condizionato dalla reciprocità, dall’obbligazione e dal prestigio.

Si dona in questa forma per ricevere in cambio, stringere una relazione, incrementare la propria immagine, rinforzare il proprio ruolo sociale. Di questa forma di dono si occupò principalmente Marcel Mauss nel suo celebre *Essai sur le don* dei primi anni Venti del Novecento, con l'intento – antropologicamente molto anticipatore – di rendere la variabilità culturale di una istituzione economica così diffusa. Tuttavia, già nel saggio di Mauss veniva in risalto una nozione un po' anomala, desunta dalla cultura maori, quella di *Hau*, lo "spirito" del dono. Lo spirito (del donatore) che rimane appiccicato all'oggetto donato e che viene trasportato e conservato nelle successive transazioni. A partire da Claude Lévi-Strauss e la sua celebre *Introduzione* all'opera di Mauss¹, un vivace dibattito antropologico, per oltre mezzo secolo, si è aggroviato attorno a questa nozione². Rimanendo sulle generali, a margine di questo dibattito, si può convenire, credo, su un aspetto: si tratta di un elemento spirituale che si insinua nelle categorie dell'economico, dell'utile e del materiale, disvelandone la natura etnocentrica e le retoriche universalistiche. Per i Maori – presi a rappresentanti di una parte consistente di umanità rimasta ancorata a modelli culturali tradizionali – l'oggetto donato acquista un'anima, rifiutando lo statuto di oggetto o di materia che, all'epoca dello studio di Mauss, veniva imposto dai dominatori coloniali alle loro presunte "incivili", "infantili", "selvagge" o "primitive" che dir si voglia controparti. Una sorta di ribellione alla mondana e moderna profanazione coloniale, che contrabbandava oggetti-e-basta, da scambiare o rubare sull'esclusivo piano dell'utile e del materiale, nel razionale economico calcolato sul rapporto costi-benefici?

Il dono, in questa logica, non poteva che essere dono materiale, utile o inutile, prezioso o modesto ma comunque, nell'intenzione, benefico, efficace e perfino strategico sul piano delle relazioni. Il dono delle perline o del tabacco, ai selvaggi da redimere al progresso, per entrare con loro in reciprocità, per ingraziarseli e poterli meglio ingannare. Il dono-veleno della reciprocità interessata. Il dono che incrementa il prestigio (e il potere) del donatore, che non diminuisce di una virgola, perché "perline e tabacco" non contano, economicamente, nulla. Un dono-veleno³, quello delle forme condizionate, che venne piuttosto frainteso dai selvaggi riceventi – in Oceania come in America – che partecipavano evidentemente a un altro *pattern* del dono e dell'economico, senza peraltro disconoscerne l'utile.

¹ Mauss 1965.

² Vedi per es. Aria, Matteo, "Dono, *Hau* e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss" pp. 181-220 in: Aria – Dei 2008; Testart 2013, Athané 2011; Kilani 1986, Sahlins [1976]. Scriveva Marshall Sahlins: "Marcel Mauss's famous *Essay on the Gift* becomes his own gift to the ages. Apparently completely lucid, with no secrets even for the novice, it remains a source of an unending ponderation for the anthropologist *du métier*, compelled as if by the *hau* of the thing to come back to it again and again, perhaps to discover some new and unsuspected value, perhaps to enter into a dialogue which seems to impute some meaning of the reader's but in fact only renders the due of the original (in: Schrift 1997, p. 70).

³ "Gift, gift", pp. 67-72 in: Mauss – Granet 1975.

Questo fraintendimento antropologico, tipicamente coloniale, è ben descritto nel saggio *Il dono* di Lewis Hyde⁴. Il primo capitolo del saggio si apre con un interessante siparietto sul Massachussets del 18° secolo, quando il locale amministratore della colonia, visitata una comunità nativa, riceve in dono una pipa cerimoniale. “Che splendido oggetto da inviare al *British museum*”, pensa questo personaggio tornando verso casa, dove appende la pipa in bella mostra sopra il caminetto. Senonché, qualche tempo dopo, l’inglese riceve la visita di una delegazione nativa la quale, vista la pipa appesa alla parete, si chiede perché l’ospite non provveda a offrire una fumata e poi a donare la pipa ai suoi invitati.

Si apre in questa scena, secondo Hyde, la divaricazione tra due “mondi”, quello del “tesaurizzatore bianco” e quello dei nativi colonizzati per i quali il dono è qualcosa che viene messo in movimento⁵.

Lewis Hyde, misterioso pseudonimo, è stato collaboratore di Ivan Illich nel suo centro interculturale – uno dei primi con questo nome – a Cuernavaca, in Messico, negli anni Settanta.

Così come Illich cercava di emancipare l’umanità dall’oppressione dei bisogni indotti, Lewis Hyde spiega, nel suo saggio, la natura intermedia e ambigua di quella forma di dono che possiamo chiamare incondizionata.

Il dono senza reciprocità – che sconfinava spesso nello spreco e si origina dalla privazione reale – impiegato pare più a garantirsi una “*high mansion*” spirituale che un prestigio terreno. Anche se con il prestigio terreno rimane sempre obbligato, tenta – il dono incondizionato – evidentemente di svincolarsene.

Un esempio “così vicino, così lontano” dalla nostra concezione del dono – intendendo come “nostro” il mondo moderno, occidentale e secolarizzato – può essere quello delle feste di matrimonio presso le comunità rom e sinte. In quelle occasioni le famiglie dissipano i loro averi per assicurare alla coppia di novelli sposi e agli invitati la massima, e per certi aspetti “sfrenata”, prodigalità possibile, perché la felicità sia completa e la festa – nell’*ethos* della *romanipé*⁶ – sia degna di questo nome. Questa sfrenata prodigalità rinforza, certamente, il prestigio delle famiglie coinvolte nell’organizzazione della festa, ma sarebbe un errore, credo, ridurre la spiegazione della festa alle “condizioni” di quella che abbiamo individuato come la prima forma di dono. La festa è un grande e generoso dono che le famiglie offrono alla comunità, ma oltre al prestigio compaiono qui altre “figure” inequivocabili: quella dell’eccesso, della dissipazione e della privazione.

Dall’eccesso, l’occidente razionale e moderno prende le distanze. L’eccesso è “barbarico”, caratterizza i mondi degli altri o i mondi dell’alterazione. La

⁴ [4] Hyde 2005

⁵ [5] Ivi, p. 23-24.

⁶ Spinelli 2003.

dissipazione è il contrario dell'accumulo e infrange il calcolo razionale di costi e benefici. Il matrimonio *romani* assomiglia, in questo senso, al celebre *potlach* dei nativi americani della costa di Nord Ovest, ampiamente descritto – a partire da Franz Boas – da generazioni di antropologi. Venivano distrutte, in quelle feste rituali, le eccedenze. Ciò veniva compiuto da gruppi umani che tramandavano, pur trovandosi in condizioni di relativa abbondanza, un più antico *ethos* comunitario di cacciatori nomadi del subartico: i beni in eccedenza andavano distrutti perché rappresentavano il “male”, ovvero l'accumulazione, lo spirito anticomunitario. Ciò che significativamente Georges Bataille chiamò “la parte maledetta”⁷: la maledizione della cupidigia o del tornaconto personale, da parte di una comunità che distrugge i propri beni per custodire il proprio “spirito”.

La privazione è la figura cardinale, come ha ben spiegato Lewis Hyde, del dono incondizionato.

Segue una logica di pieni e di vuoti. Solo privandosi di qualcosa, aprendo un vuoto di quella cosa si può fare, in questo ordine di idee, un dono. D'altra parte, solo aprendo un vuoto ci si dispone a ricevere. Per cui l'oggetto donato non potrà che essere, in questa logica, un oggetto proprio, unico e insostituibile – o il meglio di ciò che si possiede, come nelle regole dell'ospitalità incondizionata⁸. Solo attraverso la privazione ci si può attendere la reciprocità, il contraccambio. Ma non si calcola quando, come e da chi giungerà il contraccambio. Questo non volere o non poter calcolare caratterizza la natura incondizionata del dono. La privazione, il vuoto che si è fatto, stabilisce una disponibilità a essere a propria volta riempiti, ricambiati. Apre una catena, un circuito di solidarietà più ampio di quello della reciprocità duale, poggiandosi su almeno tre punti, coinvolgendo almeno tre soggetti: “io do a te privandomi, perché tu dia un altro (sconosciuto)”. Del resto, rileggendo la trascrizione del celebre dialogo tra il saggio maori Tamati Ranapiri e l'etnografo neozelandese Elsdon Best – quello dal quale è partita l'esegesi sulla nozione di *hau*⁹ –

⁷ Bataille 1992.

⁸ Spagna 2013; Derrida – Dufourmantelle 2000.

⁹ «[...] Supponete di possedere un oggetto determinato (*taonga*) e di darmi questo oggetto; voi me lo date senza un prezzo già fissato. 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*); 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 [...]». (Mauss 1965, p. 169, sott. nostra) In nota, Mauss specifica che il termine *utu* indica il “risarcimento”, la “soddisfazione”, come nella vendetta (*ibidem*). Nella trascrizione originale di Elsdon Best del testo maori c'è un breve periodo che sembra essere stato ommesso nel testo di Mauss, nel quale il saggio maori esprime l'intenzione di volersi “spiegarsi bene”: *I will now speak of the hau [...] I will carefully explain to you. Suppose that you possess a certain article, and you give that article to me, without price. We make no bargain over it. Now, I give that article to a third person, who, after some time has elapsed, decides to make some return for it, and so he makes me a present of some article. Now, that article that he gives to me is the hau of the article I first received from you and then gave to him [...]*. Best 1907-1909, p. 439, sott. nostra.

si ha la sensazione che il nativo cerchi di comunicare all'antropologo un concetto che finisce per risultare "ostico" al primo uditore come ai commentatori successivi. La terza persona, sconosciuta, "straniera", che virtualmente veicola la spiritualità (e immaterialità) del dono, sembra un concetto pertinente più alla filosofia che all'antropologia economica o alle scienze sociali. Più che l'errore metodologico segnalato da Lévi-Strauss, il malinteso di cui parla Derrida¹⁰: la natura di per sé enigmatica e ineffabile del dono, fuori dalle categorie e dai circuiti dell'economico e al tempo stesso "scaturigine" di quelle categorie e di quei circuiti. Il dono che "rompe il guscio" dell'economico: era questo che, faticosamente, Tamati Ranapiri cercava di spiegare a Elsdon Best? Si tratta dunque di un malinteso antropologico (o una torsione interpretativa) – a margine della trascrizione etnografica di una spiegazione maori un po' contorta, essendo sostenuta da una doppia ipotesi – all'origine di tutto il dibattito?

La comparsa del "terzo", «dopo che un certo tempo è passato», è qualcosa che innesca il dibattito antropologico ma anche entra in risonanza con un piano trascendentale, filosofico. L'aspetto triadico del dono incondizionato è senz'altro funzionale al principio di solidarietà di gruppo, ma nel senso di uno "spirito" comunitario, introducendo un piano metafisico. Un genere di rappresentazioni nelle quali l'alterità spesso si riveste di connotati spirituali: così come l'ospite straniero, nelle forme di ospitalità incondizionata che si possono riscontrare in varie parti del mondo, può essere rappresentato come "sacro", "inviato da dio".

La privazione stessa ha del resto questi connotati, si avvicina a una mentalità ascetica. "Per l'ospite mi privo del mio cibo migliore, posso farne a meno, posso farne dono". Nelle concezioni hindu, per esempio, le rinunce per gli ospiti possono essere assimilate a una forma di *tapas* – termine sanscrito che indica il "calore" prodotto dalle privazioni ascetiche – o comunque esprimono la volontà di emanciparsi spiritualmente dal bisogno, dai bisogni materiali. L'ospite è sacro, nei contesti culturali dell'ospitalità incondizionata, anche perché convoca alla privazione come emancipazione dal bisogno, come trascendimento. L'idea stessa di vuoto, nella privazione, introduce a un piano metafisico. Lewis Hyde riporta l'esempio del mendicante buddista con la sua ciotola¹¹, così come nella celebre metafora zen della tazza di tè che se già ricolma non può essere riempita, laddove invece la mente del principiante deve svuotarsi se vuole ricevere nuovi insegnamenti spirituali.

Il "pensiero orientale" (per intenderci) con le sue tonalità devozionali apre la distanza culturale nel cui ambito si può collocare la terza forma di dono, quella ineffabile. Il pensiero devozionale, soprattutto quello della tradizione hindu, immagina la vita materiale come una dimensione transitoria, nella quale tutto ciò che si esperisce viene concepito come una sorta di dono ricevuto dalla divinità. La

¹⁰ Derrida 1996.

¹¹ Hyde 2005, p. 44-45.

divinità fa dono agli umani dell'illusione di un mondo sensibile che costituisce la realtà: il “velo di Maya”, al quale Schopenhauer fece riferimento. Niente di più distante dal principio di realtà concepito dall'occidente moderno, razionale e secolarizzato.

Eppure anche nel “nostro” Occidente si rappresenta una teoria di doni e talenti individuali che ha poco di razionale e non corrisponde per nulla alla spiegazione antropologica sull'apprendimento e sui processi culturali.

Ci muoviamo qui su un registro ingenuo e una rappresentazione di fede, perché chi, se non Dio, “dona” i talenti a particolari individui? Tuttavia, nonostante la visione esclusiva della fede, questo registro ingenuo del dono ineffabile viene diffusamente praticato e condiviso o, se vogliamo, riconosciuto. Il dono ineffabile permette in questo senso di ricondurci al punto di intersezione tra l'asse verticale, filosofico e trascendentale – che sconfinava nel mondo insondabile della fede – e l'asse orizzontale, antropologico.

Il talento dei propri figli è una questione che si pone alla riflessione di ciascun genitore. A voler azzardare una generalizzazione, è una questione che può presentarsi – nelle forme e nei linguaggi più svariati – in ciascun nucleo familiare di questo pianeta. Anche Godbout e Caillé hanno definito il rapporto con i figli come “prototipo del rapporto di dono”¹². Un genitore non può che osservare e constatare delle “inclinazioni” o predisposizioni nei propri figli, che possono essere assecondate, incentivate oppure corrette o, se repute sbagliate, disattese. Che si tratti di scoccare una freccia, intrecciare un canestro, suonare un pianoforte o riparare un computer. Il genitore osserva e spesso interviene, a volte senza sapersi spiegare del tutto dove e come quella particolare inclinazione o predisposizione si sia originata. Fratelli o sorelle cresciuti nello stesso modo, con i medesimi stimoli e prerequisiti possono sviluppare – è quasi un luogo comune – inclinazioni diverse. Da dove vengono questi “doni”, questi “talenti”?

Il registro ingenuo di queste inclinazioni, osservazioni e interventi tra le generazioni ha evidentemente a che fare con i processi di trasmissione della cultura. Attraverso modelli rappresentazionali e cognitivi che rovesciano il paradigma “classico” dell'antropologia, quello elaborato, negli anni Quaranta del Novecento, dalla scuola americana di “Cultura e personalità”. Questa impostazione, ormai superata sul piano teorico, ha rappresentato a lungo un paradigma e – nei “tempi lunghi” delle idee – per certi versi ancora “lavora”, in una sorta di suo particolare registro ingenuo. L'idea, obsoleta, che una cultura intesa in senso essenzialista, come apparato predefinito, modelli la personalità non si è del tutto spenta, anche perché al vecchio paradigma non se n'è, definitivamente, sostituito uno nuovo. Le anomalie del

¹² Godbout, 1993, p. 54.

paradigma erano già presenti all'epoca della sua costruzione teorica. Alfred Kroeber, per esempio, aveva posto la questione della personalità geniale¹³. Da dove e come si origina? Il genio come una sorta di “faro che illumina il percorso dell'umanità” è un'affermazione perfettamente comprensibile nel registro ingenuo dei discorsi “vicini all'esperienza”¹⁴ ma completamente priva di senso secondo il vecchio paradigma e anche razionalisticamente impresentabile. Bisogna infatti presupporre che l'umanità abbia un “percorso già scritto” e che il genio, come visionario, lo scorga prima dei suoi contemporanei e tenti di comunicarlo, esponendosi ai rischi che ben conosciamo, di veicolare un messaggio che inizialmente non viene riconosciuto o finisce per essere ignorato o apertamente avversato. Sono molti, lo sappiamo bene, gli esempi di pensatori, filosofi, scienziati o artisti che hanno pagato con la vita o con la pubblica umiliazione il “dono” della propria genialità. Esclusi, finiti in manicomio, bruciati sulla pubblica piazza, la lista è lunga. Visionari che hanno lanciato lo sguardo troppo oltre, che hanno dovuto attendere secoli prima di ottenere il dovuto riconoscimento. La cosa, dal punto di vista “culturalista” rimane piuttosto inspiegabile, un po' misteriosa e perciò subisce l'infiltrazione del registro ingenuo e il “dono” del genio si caratterizza come dono ineffabile, così come l'ipotesi “visionaria” sconfinava nell'ambito delle “cose spirituali” e risulta affine a tradizioni che gli antropologi conoscono bene quali le tradizioni sciamaniche.

Il dono ineffabile ci porta in territori dove, come scrisse Gregory Bateson, “gli angeli esitano”¹⁵: stabilendo un confine, una linea di difficile se non impossibile oltrepassamento ma al tempo stesso dandone l'indice, abbozzandone la mappa, insinuando l'idea che quel luogo imponderabile esiste. Imponderabile ma al contempo anche terribilmente concreto e strategico, sul piano storico e scientifico e cruciale, sul piano dei processi culturali.

Nell'ambito “occidentale”, spiegazioni alternative sono state date, ma sono rimaste su territori psico-antropologici particolarmente sdruciolevoli e periferici, quali per esempio la “teoria della ghianda” di James Hillman¹⁶. Teoria quasi eretica sul piano scientifico – per di più di derivazione junghiana – ma così “vicina all'esperienza” di tutti quei genitori impressionati e coinvolti dai talenti dei propri figli e che, se tutto va bene, si prendono cura affinché dalla “ghianda” possa svilupparsi – secondo un invisibile disegno – una maestosa quercia.

Lasciamo ovviamente aperta e insoluta la questione, senza negare la spiegazione “evolutiva”: ovvero che un'intelligenza fuori dal comune come quella del genio, pur rischiando di non essere socialmente adattabile risulta, alla lunga,

¹³ Kroeber 1983, pp. 314-318.

¹⁴ La celebre espressione dello psicanalista Heinz Kohut, citata da Clifford Geertz (Geertz 1988, p. 72-73).

¹⁵ Bateson 1989.

¹⁶ Hillman 1997.

culturalmente molto influente e capace di orientare o produrre il destino della specie umana.

Riprendendo il nostro filo conduttore, una particolare figura del dono ineffabile è quella dell'artista, spesso vicina a quella del genio.

L'esempio più "classico" e "popolare" che si possa fare: Shakespeare. Per una ragione culturalmente oscura – ed esercita, questa oscurità, un notevole fascino – le opere di William Shakespeare continuano a risultare attuali e fortemente significative a generazioni di lettori e spettatori teatrali, a cinque secoli di distanza dalla loro origine e attraverso i contesti socio-culturali più diversi. In più, la "lettura" di Shakespeare è diventata globale: l'interpretazione dei suoi significati può essere africana, o giapponese, il suo circolo ermeneutico è virtualmente infinito.

Il dono dell'artista all'umanità rende disponibile una sorgente di significazione, una riserva di senso alla quale l'umanità può sempre attingere e che di volta in volta può essere interpretata e rielaborata in particolari contesti culturali o da singoli individui.

Un dono che non si consuma, come ha spiegato Lewis Hyde, che diviene risorsa comune e condivisa, rendendo privo di senso ogni tentativo di accaparramento. Il dono della cultura, dove la cultura va a radicarsi nella natura delle personalità geniali e l'autore dell'opera originale, dell'opera di genio diviene, nella significativa espressione usata da Michael Taussig, un «sole che dà senza ricevere»¹⁷. Il debito dell'umanità nei suoi confronti rimane immenso e incalcolabile. Ogni tentativo di accaparrare questo genere di dono o di calcolare il debito rischia di chiudere la cultura nel recinto di un'appartenenza locale o nazionale. Tentativi di questo genere sono all'ordine del giorno e il compito di un'antropologia eticamente intesa è cercare di liberare la cultura dai recinti etnico-nazionali e dalle gabbie di senso nelle quali viene spesso costretta.

Quest'opera di emancipazione della cultura sul piano antropologico, passa attraverso il trascendimento dei confini su un piano filosofico. La metafisica del dono senza debito, il dono della cultura, incrocia l'antropologia del dono senza reciprocità, al quale popoli diversi da noi ci hanno spesso convocato.

¹⁷ *The Sun Gives without Receiving*, Taussig 2006, pp. 69-96.

Bibliografia

Aria, Matteo; Dei, Fabio (a cura di)

- *Culture del dono*. Roma: Meltemi, 2008.

Athané François

- *Pour une histoire naturelle du don*. Paris: PUF, 2011.

Bataille, Georges

- *La part maudite*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. Trad. it.: *La parte maledetta*.
La nozione di dépense, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

Bateson, Gregory – Bateson, Mary Catherine

- *Angels fear. Toward an epistemology of the sacred*. The Estate of Gregory Bateson, 1987. Trad. it.: *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*. Milano: Adelphi, 1989.

Best Elsdon

- “Maori Forest Lore” in: *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, 1907-1909, vol. XLII, pp. 433-481.

Caillé, Alain

- *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

- *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

Dei Fabio (a cura di)

- “Culture del dono”, vol. monografico in: *Religioni e società*, XXII, 58, 2007.

Derrida Jacques – Dufourmantelle, Anne

- *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997. Trad. it.: *Sull'ospitalità*. Milano: Baldini & Castoldi, 2000.

Derrida Jacques

- *Donner le temps*, Paris: Éditions Galilée, 1991. Trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano: Raffaello Cortina, 1996.

Geertz, Clifford

- *Local Knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books, 1983. Trad. it.: *Antropologia interpretativa*, Bologna: Il Mulino, 1988.

Godbout, Jacques T.- Caillé Alain

- *L'esprit du don*. Paris: La découverte, 1992. Trad. It.: *Lo spirito del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1993.

Hillman, James

- *The soul's code. In search of character and calling*. 1987. Trad. it.: *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*. Milano: Adelphi, 1997.

Hyde, Lewis

- *The Gift. Imagination and Erotic Life of Property*. New York: Vintage Books 1983. Trad. it.: *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- Kilani, Mondher
 - “Que de Hau! Problemes de description et d’interpretation dans le debat atour de l’*Essai sur le don* de Marcel Mauss”, *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 51, 1986, pp. 53-82.
- Kroeber, Alfred L.
 - *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York. Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1923, 1948. Trad. it.: *Antropologia. Razza, lingua, psicologia, preistoria*. A cura di G. Harrison, Milano: Feltrinelli, 1983.
- Mauss, Marcel
 - *Oeuvres*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
 - *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 1965.
- Mauss, Marcel - Granet, Marcel
 - *Il linguaggio dei sentimenti*. Milano: Adelphi, 1975.
- Sahlins Marshall
 - “The spirit of the gift” [1976], pp. 70-99 in: Schrift Alan, *The logic of the gift. Toward an ethic of generosity*, New York – London: Routledge, 1997.
- Schrift Alan
 - *The logic of the gift. Toward an ethic of generosity*. New York – London: Routledge, 1997.
- Spagna, Francesco
 - *La buona creanza. Antropologia dell’ospitalità*. Roma: Carocci, 2013.
- Spinelli Santino
 - *Baro romano drom. La lunga strada di rom, sinti, kale, manouches e romanichals*. Roma: Meltemi, 2003.
- Taussig Michael
 - *Walter Benjamin’s grave*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2006.
- Testart Alain, “What is a gift”, *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 3, 1, 2013, pp. 249-261.

Autori di questo numero

LEONARDO ANDRIOLA, Ostuni, 63 years old, graduated in Economics (1986) at the university of Bari (UNIBA), school of specialization in “Business Consulting” (1989) at UNIBA.

In November 2015 he was awarded the title of “Teaching Assistant” in the History of Economic Thought (SECS P/04) at the Department of History Society and Human Studies, University of Salento. He has been a speaker at several conferences in the economic and social sphere, organized by various institutional bodies.

From 2007 to 2013 he was a member associated with the “Center of Economic Studies”, University of Salento, and also an essayist and author of numerous socio-economic articles in various magazines.

Cultural interests: Social and Environmental Economics.

Winner of the “Emily Dickinson” essay prize in 2012 with book “Uomo vulnerabile”, concerning Social Economics.

MANFREDI BORTOLUZZI è dottore di ricerca in Metodologie della ricerca etnoantropologica (Università di Siena). Ha svolto ricerche scientifiche in Perù, Messico e Cile. È membro del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” e ha collaborato con diverse istituzioni accademiche tra cui il Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” di Cusco, il Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social di Xalapa e le Università del Cile, Siena, Salerno e Southampton. I suoi interessi scientifici sono rivolti al campo dell’antropologia simbolica e religiosa, dell’etnistoria e dell’antropologia della letteratura. Tra le sue pubblicazioni, che costituiscono un *work in progress* sul rapporto tra antropologia e letteratura:

Riscrivere il mondo. La teoria della letteratura di Mario Vargas Llosa tra poiesi e antropo-poiesi, “Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura”, n. 50-51, maggio-dicembre 2005, pp. 125-148; *La struttura del desiderio. Note su antropologia e letteratura*, “(con)textos. Revista d’antropologia i investigació social”, n. 3, juny 2009, pp. 19-38; *El Hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas*, CIESAS, México, 2010 (con W. Jacorzynski, eds.); *El mito del pishtaco en Lituma en los Andes de Mario Vargas Llosa*, “Mitologías hoy”, vol. 8, invierno 2013, pp. 93-114; *Dalla caduta al deicidio: mito, sacrificio e letteratura*, “DADA. Rivista di Antropologia post-globale”, n. 1, Giugno 2013, pp. 53-69; *L’eco dall’abisso*.

Antropologia, letteratura e follia, "DADA. Rivista di Antropologia post-globale", n. 2, Dicembre 2014, pp. 101-145.

FRANCESCA CRIVELLARO è attualmente Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione "Giovanni Maria Bertin" e docente a contratto presso la Scuola di Psicologia e Scienze della Formazione dell'Università di Bologna. Ha conseguito il Dottorato di Ricerca in "Cooperazione Internazionale e Politiche per lo Sviluppo Sostenibile" nel 2011 con una tesi antropologica sul microcredito e l'autoimprenditorialità come strategie di inclusione delle donne migranti. Ha successivamente svolto ricerca sui seguenti temi: processi di impoverimento nella società contemporanea; genere e genitorialità nella migrazione; discriminazioni etniche, di genere e generazionali nel mercato del lavoro. Dal 2007 ha lavorato con differenti gruppi di ricerca interdisciplinari e dal 2013 ha collaborato all'implementazione di diversi progetti europei. Attualmente fa parte del team UNIBO del progetto H2020 "PLOTINA. Promoting gender balance and inclusion in research, innovation and training" (Coord: Tullia Gallina Toschi) e da dicembre 2017 è project manager del progetto E+ "EUMentorSTEM. Creation of a European e-platform of MENTORing and coaching for promoting migrant women in Science, Technology, Engineering and Mathematics" (Coord: Rosa Grimaldi). Tra le sue pubblicazioni: *Etnografia del microcredito in Italia. Dare per ricevere nelle politiche di inclusione sociale*, Firenze, editpress, 2015; *Infanzie allo specchio. Bambini e bambine, relazioni educative e pratiche di cura nelle rappresentazioni di insegnanti, educatrici e genitori di origine straniera*, «AG-ABOUT GENDER», 2017, 6, pp. 102-132; *Figli sempre, genitori mai? Lavorare e diventare adulti a Bologna: una prospettiva di genere*, in: Callari Galli M. (a cura di), *Giovani in lista d'attesa. Le giovani generazioni e il lavoro a Bologna. Realtà e aspettative*, Bologna, Pendragon, 2016, pp. 129-152; *Il difficile equilibrio fra etica e libertà nella ricerca. Dilemmi etici, conflitti e strategie*, «ANTROPOLOGIA PUBBLICA», 2016, 2, pp. 103-114; *L'esperienza della genitorialità nella migrazione. Dalla maternità "a distanza" al (ri)diventare madri nel contesto d'approdo, fra criticità e potenzialità*, «EDUCAZIONE INTERCULTURALE», 2014, 2014, pp. 331-345; «*Fragilità il tuo nome è donna*»? *Genere, vulnerabilità socio-economica e povertà*, in: Callari Galli M. (a cura di), *Vedere la povertà. Una ricerca sui processi di impoverimento a Bologna*, Milano, UNICOPLI, 2013, pp. 75-93.

MICHELE FILIPPO FONTEFRANCESCO (Alessandria in 1983) is a social anthropologist specialized in Economic Anthropology. He completed his training in Italy (University of Eastern Piedmont), Poland (Adam Mickiewicz University) and Great Britain (Durham University). His research investigates the theme of local

development in industrialized Western countries, in particular the role of entrepreneurship, public administration and cultural heritage. He is a Research Fellow at University of Gastronomic Sciences and an Honorary Research Fellow at the Department of Anthropology of Durham University.

GUGLIELMO FORGES DAVANZATI (Napoli, 1967) è professore di Economia Politica all'Università del Salento, dove insegna Economia Politica e Labour Economics. Dottore di ricerca in Scienze Economiche all'Università di Napoli "Federico II", si è specializzato alla Faculty of Economics and Politics di Cambridge (UK). I suoi interessi di ricerca riguardano prevalentemente l'economia del lavoro in una prospettiva teorica post-keynesiana, l'istituzionalismo, la teoria monetaria della produzione. Ha pubblicato su *Cambridge Journal of Economics*, *Structural Change and Economic Dynamics*, *Economia Politica (Journal of Analytical and Institutional Economics)*, *Intervention*, *European Journal of Economic and Social Systems*, *Review of Radical Political Economics*, *Review of Political Economy*, *International Journal of Political Economy*, *Review of Keynesian Economics*. Nel 2002 ha ricevuto il premio ESHET per l'articolo "High wages, wages fund and social conflict in a classical schema of equilibrium unemployment". Nel 2012 ha ricevuto il premio EAPE-KAPP conferito dall'European association for evolutionary political economy per l'articolo "Income distribution and crisis in a Marxian schema of the monetary circuit". Svolge attività divulgativa sui blog Micromega, Sbilanciamoci, Roars, Keynesblog. Ha collaborato alla stesura della Legge Regionale pugliese di contrasto all'economia sommersa, che ha ricevuto, nel 2008, l'European Regional Champions Awards.

LIA GIANCRISTOFARO (Lanciano, 1970) is researcher in Cultural Anthropology with qualification to Associate Professor. She holds the chair of Cultural Anthropology, Social Anthropology and Intercultural Anthropology in the State University "G. D'Annunzio" (Chieti-Pescara). Editor in chief of "Rivista Abruzzese Quaterly" (founded in 1948, ISSN 0035-5739, Journal in ANVUR for *Area 08, 10, 11*). Her main areas of work are the community-based identification and safeguarding of Intangible Cultural Heritage for sustainable development in peripheral areas, the migration issues, the food anthropology, the human rights, the cultural rights. She is member of main professional associations: the Italian Association of Academic Cultural Anthropologists (ANUAC). The International Council of Museums (ICOM). The International Association for the Study of Food and Society. The Italian Society for Ethnographic Museum Studies and Heritage (SIMBDEA) that is the main accredited NGO to the General Assembly of States Parties of the *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003)*. She is member of the NGO

international forum in advisory capacity for the UNESCO. She has published dozens of books and articles and was guest at hundreds of times, as cultural anthropologist, in Rai 3 Abruzzo, Rai 3 Molise, Rai 3 Basilicata, Rai International, Rai World, National Geographic Channel, Marcopolo, TDK Danmark.

NICOLÒ GIANGRANDE (1985) è dottorando in Human and Social Sciences presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull’Uomo dell’Università del Salento (Italia). Ha conseguito il master in Sviluppo Economico presso l’Istituto di Economia dell’Università Statale di Campinas (Brasile). È stato *visiting scholar* presso il Dipartimento di Land Economy dell’Università di Cambridge (Regno Unito). Attualmente svolge attività di ricerca sulle teorie e sulle politiche economiche, in particolare sul declino economico italiano in una prospettiva post-keynesiana. Ha recentemente pubblicato *Le politiche del lavoro e formative in Italia (2008-2015): un’analisi critica* (in A. Di Maio e U. Marani, *Politiche economiche e crisi internazionale*, 2017) e *Gli effetti della contrattazione decentrata su salari e produttività del lavoro* (Quaderni di Rassegna sindacale, 2017), entrambi con Guglielmo Forges Davanzati. I suoi interessi di ricerca riguardano l’economia del lavoro, le relazioni industriali, la storia economica e del pensiero economico.

ZAIRA TIZIANA LOFRANCO (PhD), è attualmente docente a contratto di antropologia culturale presso l’Università di Bergamo e l’Università Statale di Milano. Ha conseguito il dottorato in Scienze Antropologiche e Analisi dei mutamenti culturali all’Università di Napoli “L’Orientale”. È stata membro del network internazionale di studiosi EastbordNet “*Remaking Eastern borders in Europe*”. Ha lavorato come ricercatrice nel progetto europeo ANTICORRP (*Anticorruption policies revisited*) all’interno del quale ha condotto un’etnografia della corruzione nel pubblico impiego in Bosnia-Erzegovina. Nel maggio 2018 è stata *visiting resercher* presso il Max Planck Institute for social Anthropology (Halle) presso cui ha approfondito l’approccio antropologico alla finanziarizzazione. Ha pubblicato saggi e articoli sulle politiche identitarie, i manuali scolastici e la riforma della scuola nella Bosnia post-Dayton; sulle pratiche dello spazio urbano e domestico a Sarajevo, sull’antropologia della corruzione e sul credito/debito al consumo delle famiglie bosniache. Insieme ad Antonio M. Pusceddu ha curato il volume *Oltre Adriatico e ritorno. Percorsi Antropologici tra Italia e Sud-est Europa*.

GIOVANNI ORLANDO ha studiato antropologia all’Università di Londra (University College e Goldsmiths), dove ha conseguito il dottorato nel 2011. Il suo progetto di dottorato ha esaminato l’economia solidale nella Sicilia occidentale,

soprattutto a Palermo, guardando alle reti alternative del cibo come un esempio per integrare la letteratura antropologica e storica sulle economie morali con quella sulla sostenibilità sociale e ambientale. Dopo avere vissuto a Londra dal 2004 al 2014, nel 2015 è stato assegnista di ricerca ITALY® (Italian TAlented Young ®esearchers) presso il Laboratorio CORES (Consumi, Reti e Pratiche di Economie Sostenibili) dell'Università di Bergamo. Lì ha svolto un progetto post-doc sul movimento delle fabbriche recuperate in Lombardia e i suoi legami con le economie solidali nel resto d'Italia. Attualmente è Marie Curie Fellow nel Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, dove guida il progetto europeo "Il valore delle reti alternative del cibo dopo la crisi: un caso studio italiano" (vedi il blog del progetto qui: <https://altfoodcrisis.wordpress.com/>). Giovanni Orlando ha pubblicato in *Antropologia*, *ANUAC*, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, *City & Society*, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, *Food, Culture and Society*, *Partecipazione e Conflitto*, e *Rivista Geografica Italiana*. Al momento sta curando uno special issue di *Research in Economic Anthropology* sull'idea di "giusto prezzo".

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlino, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale "Foundations of a New European Legal Order", presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

GIOVANNA PALUTAN è laureata in Lettere con indirizzo in studi etnoantropologici presso l'Università di Padova, ha un Dottorato di ricerca in Antropologia Culturale (Università degli Studi di Genova) e una specializzazione sulle migrazioni (Master in *Immigrazione e trasformazioni sociali* dell'Università Ca'

Foscari di Venezia). Membro dell'*European Association of Social Anthropology* e dell'*International Society for Ethnology and Folklore*, è Cultrice della materia presso la Cattedra di Etnologia dell'Università di Padova e fa parte del gruppo di ricerca FOR (*Food and Refugees*) della stessa Università. Dal 2001 svolge ricerche sui diritti di cittadinanza, spazio pubblico, costruzioni identitarie e le retoriche a queste connesse. Rientrano in quest'area di studi i lavori pubblicati per il *Journal of Finnish Anthropology* e il libro *Il noi politico del Nordest. Migranti, locali e Victor Turner*, FrancoAngeli 2010, scritto insieme a Donatella Schmidt. Per la tesi di Dottorato ha lavorato sull'associazionismo delle seconde generazioni e l'uso dei nuovi media (2013). Attualmente sta conducendo una ricerca in una mensa di prima accoglienza per rifugiati e richiedenti asilo di Roma e in un insediamento spontaneo di transitanti e richiedenti asilo della Capitale. I primi risultati sono stati pubblicati e presentati in convegni internazionali (2016, 2017); altri lavori sono in corso di pubblicazione. È docente a contratto per l'Università di Padova nel corso di Antropologia Culturale valido per l'acquisizione dei 24 Cfu. Ha sempre fatto dialogare la dimensione della ricerca con esperienze professionali a stretto contatto con i migranti (insegnamento dell'Italiano L2 e coordinamento di progetti per l'orientamento scolastico degli adolescenti neoricongiunti).

ANDREA PASCALI, Dottore di Ricerca in Sociologie Qualitative e saggista, è uno studioso *radicato* nel marxismo critico. Si è occupato della comunicazione-produzione come cifra del tardo-capitalismo, di teoria sociologica (Maffesoli, Schutz, Habermas), di sociologia della letteratura (il duecento europeo) e di epistemologia critica delle scienze sociali. Su questi temi ha pubblicato, fin dal 1998, saggi e monografie. È autore, fra l'altro, de *La nuova alienazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009.

DONATELLA SCHMIDT è laureata in Lettere, indirizzo storico-religioso, Università degli Studi di Padova (Novembre 1980), con un PhD in Antropologia Culturale, Indiana University (IU), Bloomington (USA) Gennaio 1991, e un Postdottorato presso il Laboratoire d'Ethnologie Comparative, Université de Paris X (1992- 1994). È docente di Etnologia presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità (DISSGEA, UNIPD) e, dal 1999, cofondatrice e docente nel Master in Studi Interculturali della stessa Università. Dal 2014 è vicedirettrice della magistrale interateneo di Antropologia con l'Università Ca'Foscari. È stata Assistant professor alla Butler University (1991-1992, USA) e Teaching Instructor a IU(1989-1991). Ha condotto ricerche sul campo con i Guarani pubblicando *Do you have an opy? Politics and Identity among the Mbya-Guarani of Argentina and Eastern Paraguay* (Austin&Winfield 1994) e ricerche su fenomeni di nuovo

shamanesimo pubblicando *Tra sciamani, rivitalizzazione e turismo. Storia di un fenomeno di globalizzazione religiosa tra i Guarani del Sud del Brasile* (Cleup 2018). Da un ventennio si occupa di migrazioni esplorandone diverse dimensioni tradotte in due progetti europei e nei testi *Antropologia del grigio: l'altro visto dall'altro* (2001); *Tre Paesi, un progetto. Percorsi formativi con donne migranti* (2004); *Il noi politico del Nordest. Migranti, locali e Victor Turner* (FrancoAngeli 2010 scritto con Giovanna Palutan) e in articoli per il *Journal of Finnish Anthropology*. È docente nel Master Saperi e Pratiche per l'Accoglienza dei Richiedenti Asilo. Coordina il gruppo di ricerca FOR *Food and Refugees* ed è parte di un'unità di ricerca europea sul tema. È fondatrice del gruppo "Sant'Antonio tra antico e contemporaneo", che esplora fenomeni della devozione antoniana alla luce dei processi migratori. Ha analizzato il movimento sociale Femen attraverso questioni di genere e di performatività *Archivio del Mediterraneo* (2014, 2016) e *Atlántida* (2018).

FRANCESCO SPAGNA, nato a Verona nel 1962, è Dottore di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale e ha svolto ricerche sul terreno, dal 1992 al 1995, presso comunità native americane in Stati Uniti e Canada. Dai primi anni Duemila ha insegnato, come docente a contratto, Antropologia Culturale in diversi atenei italiani e Antropologia Medica in corsi di Infermieristica e per Educatori. Attualmente insegna all'Università di Padova in due corsi di Psicologia, un corso di Scienze Sociologiche e uno in Scienze dell'Educazione. Assieme alle docenze accademiche è impegnato nella formazione in ambito socio-sanitario, su tematiche di Antropologia Medica ed Etnopsichiatria. Dal 2017 ha cominciato una collaborazione con una Cooperativa di Padova che gestisce un Centro di Accoglienza per rifugiati e richiedenti asilo, occupandosi della supervisione antropologica degli operatori e della mediazione con i beneficiari.

Negli ultimi dieci anni, sulla spinta delle problematiche dell'immigrazione e della crisi umanitaria, ha aperto un nuovo ambito di ricerca, centrato sul tema dell'ospitalità e sulle comunità immigrate nella città di Padova. Parallelamente a questo, l'impegno maggiore è stato dedicato a una interlocuzione ampia tra Antropologia Culturale e Filosofia, che ha portato alla pubblicazione di tre volumetti di una trilogia: *La buona creanza. Antropologia dell'ospitalità*, Roma, Carocci, 2013; *L'infinito antropologico*, Milano, Mimesis, 2015; *Cultura e controcultura*, Milano, Elèuthera, 2016.

Relativamente ai temi di Antropologia Medica ed Etnopsichiatria, una ricerca è stata effettuata nel 2010-2011 presso comunità immigrate a Padova e i risultati sono stati pubblicati nell'articolo "Fine vita e al di là della vita: una prospettiva antropologica e una ricerca tra famiglie immigrate", pp.173-210 in: Guizzardi Gustavo (a cura di) *Giunti sul passo estremo. Medicina e società di fronte al fine vita*, Guerini, Milano 2014; una collana editoriale è stata aperta con Imprimatur a Padova, intitolata "Etica

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 1, 2018, *Debito e dono*

ed Etnopsichiatria. Collana di studi per un'antropologia dell'accoglienza", con l'obiettivo di offrire elementi formativi per gli operatori dei Centri di Accoglienza.