

Dall'ultimo colpo al primo dono: il sacrificio fra violenza e scambio

di Mark Rogin Anspach

1. *Buono o cattivo?*

«I primitivi conoscono solo due modi per classificare i gruppi stranieri: essi sono – scrive Claude Lévi-Strauss – o 'buoni' o 'cattivi'»¹. La differenza fra 'buono' e 'cattivo' è quella fra la battaglia e la festa, quella fra il dono e la vendetta: «Un gruppo 'buono' è quello a cui, senza discutere, si accorda ospitalità, quello per il quale ci si spoglia dei beni più preziosi; mentre il gruppo 'cattivo' è quello da cui ci si aspetta e al quale si promette, alla prima occasione, sofferenza o morte. Con l'uno si combatte, con l'altro si scambia»². Non esiste quindi una terza categoria neutrale fra il nemico e l'amico, non esiste una via di mezzo fra la violenza e lo scambio. Eppure, malgrado la semplicità estrema di questa scelta, o forse, piuttosto, proprio a causa della sua estrema semplicità, Lévi-Strauss dice che l'incontro con lo sconosciuto è, per gli individui e le bande primitive, l'esperienza «fra tutte la più angosciante»³.

In effetti, come sapere a quale categoria, buona o cattiva, appartiene uno straniero incontrato, prima che si cominci a bat-

* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

¹ Ringrazio Luigi Alfieri di avermi dato l'occasione di presentare una prima versione di questo testo al suo seminario di antropologia all'Università degli Studi di Urbino il 17 aprile 1997.

² C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton 1967 [1949], p. 71.

³ *Ibid.*, pp. 70-71.

tersi o a scambiare doni? Come sapere se, appunto, si deve battersi o scambiare doni? La definizione del 'buono' o del 'cattivo' non permette di dare una risposta a questa domanda, in quanto il comportamento adottato determinerà, in maniera perfettamente circolare, la bontà o la cattiveria che avrebbe dovuto determinare il comportamento da adottare per cominciare. Infatti, lo stesso gruppo può ben essere buono e cattivo in momenti diversi. Si ricorda a questo proposito una frase celebre di Lévi-Strauss la cui forma simmetrica suggerisce che gli scambi violenti e pacifici, pur essendo opposti, sono in qualche modo interscambiabili fra loro: «C'è un legame, una continuità fra le relazioni ostili e le prestazioni reciproche. Gli scambi sono delle guerre risolte in modo pacifico, mentre le guerre sono il risultato di transazioni non riuscite»⁴. La possibilità che una transazione fallisca deve effettivamente rendere angosciante l'esperienza di questo mercato primitivo descritto da Lévi-Strauss dove «si era pronti alla battaglia alla minima provocazione»: «si veniva armati, e i prodotti erano offerti in punta di lancia»⁵.

2. «Questa instabilità tra la festa e la guerra»

«Per potere commerciare – commenta dal canto suo Marcel Mauss – è stato necessario, innanzitutto, deporre le lance»⁶. Troviamo infatti, in conclusione al *Saggio sul dono*, un modo simile di trattare la relazione fra la violenza e lo scambio pacifico. Se «l'uomo ha rinunciato a restare sulle sue e si è impegnato a dare e a ricambiare», afferma l'illustre predecessore di Lévi-Strauss, è perché «non aveva scelta». In effetti, allorché due gruppi «si incontrano non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti». È così che «gli uomini si sono avvicinati l'uno all'altro in uno strano stato d'animo, di ti-

⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1923-24], in *Id.*, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zannino, Torino, Einaudi 1965, p. 291.

more e di ostilità esagerati e di generosità altrettanto esagerata»⁷.

Quando la generosità ha la meglio sull'ostilità, si dà proprio «tutto: dall'ospitalità fugace alle figlie e ai beni». Ma a prescindere dalla direzione che si prende, è necessario andare fino in fondo: bisogna «fidarsi interamente o diffidare interamente». In realtà, anche per Mauss, «non esiste via di mezzo»⁸: *il n'y a pas de milieu*⁹. Si tratta così di un caso di 'terzo escluso': ci sono solo due possibilità opposte. Allo stesso tempo, Mauss fa anche notare come sia facile slittare da un estremo all'altro. Egli parla di 'instabilità' fra la guerra e quel genere di feste in cui avviene lo scambio di doni. A questo punto possiamo chiederci come sia possibile che due tipi di relazioni siano ad un tempo diametralmente opposte e interscambiabili. Se non esistono mezzi termini, come è possibile passare da uno all'altro? Per usare i termini di Lévi-Strauss, come si ottengono il 'legame' o la 'continuità'?

Torneremo più avanti su queste domande. Ora vorrei considerare più da vicino i due esempi dati da Mauss che illustrano come sia possibile scivolare improvvisamente da un estremo all'altro. Nel primo esempio, che conclude precisamente col fatto di deporre le lance, si passa dall'ostilità alla generosità:

La gente di Kiriwina, nelle Trobriand, disse a Malinowski: «Gli uomini di Dobu non sono buoni come noi; sono crudeli, sono cannibali; quando andiamo a Dobu li temiamo. Essi potrebbero ucciderci. Ma ecco, io sputo radice di zenzero, e il loro animo muta. Depongono le lance e ci accolgono bene»¹⁰.

È qui che Mauss usa il termine di 'instabilità': «Niente può rendere meglio questa instabilità tra la festa e la guerra»¹¹.

⁷ *Ibid.*, pp. 289-90.

⁸ *Ibid.*, p. 290.

⁹ *Essai sur le don*, in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983 [1950], pp. 143-279.

¹⁰ *Saggio sul dono*, cit., p. 290.

¹¹ «Rien ne traduit mieux cette instabilité entre la fête et la guerre» (*Essai sur le don*, cit., p. 278). Nell'edizione italiana, si legge «stato di incertezza» al posto di «instabilité» (*Saggio sul dono*, cit., p. 290). L'idea di uno stato tra festa e guerra ha il difetto di suggerire l'esistenza di un mezzo termine.

Mauss dà allora un esempio di un cambiamento opposto, dalla generosità all'ostilità. Questo secondo esempio, tratto da un'altra tribù melanesiana, «mostra, altrettanto chiaramente, come queste popolazioni passino, in gruppo e improvvisamente, dalla festa alla battaglia»:

Buleau, un capo, aveva invitato Bobal, un altro capo, e la sua gente, a un banchetto, il primo, probabilmente, di una lunga serie. Si danzò una notte intera. Al mattino tutti erano eccitati per la notte di veglia, di danze e di canti. A una semplice osservazione di Buleau, uno degli uomini di Bobal lo uccise. E la sua gente massacrò, afferrò e portò via le donne del villaggio.

Mauss conclude il racconto di questo incidente con un commento che può spingere a chiederci che tipo di gente egli fosse solito frequentare: «Tutti abbiamo osservato fatti del genere, anche intorno a noi»¹².

3. *Un'instabilità a senso unico*

Benché la maggioranza di noi forse non abbia mai visto nessuno arrivare a tali estremi, sappiamo però come anche la festa meglio organizzata possa finire male, quando un invitato si offende per qualcosa detta da qualcun altro, e sappiamo anche come un'amicizia di lunga data possa rompersi improvvisamente, per qualcosa che può essere vissuto come un insulto, anche se solo per sbaglio. Ci è facile allora capire di che tipo di instabilità parli Mauss. Vorrei suggerire che tale instabilità è in linea di massima a senso unico. Un fatto accidentale può provocare lunghe ostilità, ma una festa importante o una lunga amicizia in genere non succedono accidentalmente: richiedono invece uno sforzo speciale. Ora il caso più difficile in assoluto è precisamente quello di dare vita a scambi amichevoli tra persone che sono in conflitto. Lo scambio di doni non avviene spontaneamente fra nemici nello stesso modo in cui il conflitto può scoppiare fra amici.

Un esame attento dei due esempi di Mauss rivela che essi

¹² *Saggio sul dono*, cit., p. 290.

non smentiscono il carattere a senso unico dell'instabilità in questione. Se il primo esempio illustra un cambiamento verso una direzione pacifica, esso non è veramente simmetrico con il secondo, teso a dimostrare «come queste popolazioni passino, improvvisamente, dalla festa alla battaglia». Infatti non ci viene mostrato nessuno che passi con altrettanta rapidità dalla guerra alla festa. Il primo esempio non coinvolge persone che abbiano realmente smesso di battersi, ma solo persone che potrebbero essere state in conflitto, ma che di fatto non lo sono state. Ciò che manca è un esempio concreto di come coloro che stanno già combattendo riescono a porre fine al combattimento. Mauss osserva semplicemente in termini generali che, solo «opponendo la ragione al sentimento e imponendo la volontà di pace contro simili improvvise follie, i popoli giungono a sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio»¹³. Ora, non c'è dubbio che ciò sia vero. Tuttavia, nel fatto di limitarsi a parlare della ragione e della volontà di pace, si vede probabilmente la traccia di questa «sorta di utopistica ingenuità» che Ernesto De Martino attribuisce a Mauss¹⁴. In effetti, non sembra adeguato invocare la ragione e la volontà di pace. Abbiamo ancora bisogno di sapere in che modo i doni e il commercio vengono sostituiti alla guerra.

Se, come dice Lévi-Strauss, gli scambi sono il risultato di guerre risolte in modo pacifico, in che modo vengono risolte affinché possano avvenire gli scambi? In effetti, dobbiamo notare che la formulazione di Lévi-Strauss mostra una simile asimmetria. Non è chiaro come avvenga il cambiamento verso uno scambio pacifico, dato che la condizione preliminare è che la guerra sia già risolta. I guerrieri non arrivano alla battaglia con dei regali sospesi all'impugnatura delle lance, pronti a scambiare doni alla minima provocazione... Invece è sufficientemente chiaro come la guerra possa essere il risultato di transazioni non riuscite – basta che lo scambio pacifico fallisca. In realtà il fatto che un dono non venga reso può, a volte, provocare ostilità. Colui che ha dato può aspettarsi di ricevere a sua volta,

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Nella *Presentazione* fornita da De Martino a Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., p. XI.

ma colui che ha ricevuto può non fare niente e il donatore rimarrà deluso. È vero che il donatore può non voler ricevere un dono di valore pari a quello che ha dato – può sperare che la sua generosità offuschi quella dell'altro – ma, anche nel caso di un dono così competitivo, è probabile che si offenda se l'altro non fa assolutamente alcun gesto di riconoscimento. Il donatore vuole che il destinatario del dono riconosca il suo atto positivo; forse non vede l'ora di ricevere qualcosa in cambio. In questo senso, l'atto del donare è un atto proiettato nel futuro. Ma esiste sempre il rischio che il dono futuro non arrivi mai, che la reciprocità positiva si spezzi, e che forse lasci anche il posto alla reciprocità negativa.

Una volta che sia scattata tale reciprocità negativa, comunque, essa tenderà a continuare senza sosta nel futuro, proprio a causa della mancanza di orientamento futuro. Ad esempio, qualcuno può insultare qualcun altro, spontaneamente, senza pensare alle conseguenze. L'altro può reagire a quel che è successo uccidendo l'insultatore. Farà così come reazione alle offese ricevute, e non certo perché non vede l'ora di essere ucciso a sua volta. Tuttavia il figlio o il fratello della vittima è suscettibile di vendicarlo per un bisogno di reagire o per pareggiare le cose. Nemmeno il vendicatore si aspetta di essere ucciso a sua volta, ma è possibile che i parenti della nuova vittima sentano che le cose non sono veramente pareggiate finché loro non le pareggiano a loro volta. Allo stesso modo, ogni nuovo omicidio può suscitare il bisogno di rappresaglie senza che venga mai raggiunto un punto di equilibrio, così che la vendetta continua per suo moto proprio. In questo senso, la reciprocità negativa si nutre del proprio fallimento: quello di non riuscire a chiudere i conti una volta per tutte.

Ecco perché l'instabilità fra la reciprocità positiva e negativa tende ad essere a senso unico: là dove il fallimento di una transazione pacifica può provocare uno slittamento spontaneo verso la vendetta, questa continuerà spontaneamente per la sua incapacità di rovesciare il passato. Coloro che si vendicano cercano di cancellare un evento del passato, ma finiscono per provocare la ripetizione a catena. Quel che vorrei sottolineare qui è la differenza nell'orientamento temporale fra lo scambio di doni e quello di aggressioni. Un assassino non cerca di essere colpito a sua volta, è il colpo che deve essere reso che lo cerca.

Ed è proprio perché gli antagonisti in una vendetta non guardano avanti verso il futuro che la vendetta va avanti autonomamente.

4. *Il colpo anticipato*

La violenza reciproca è autoperpetuante quasi come una forza autonoma, una forza più potente dei singoli individui che possono trovarsi coinvolti loro malgrado. Se lo scambio pacifico dipende dalla volontà umana, la reciprocità violenta tende a trascendere tale volontà. Il problema, allora, è come domare questa forza potenzialmente non domabile e porla sotto il controllo dell'uomo. Credo che la risposta stia nel fatto che se questa forza sovrumana non può essere negata, può però essere manipolata. Ecco un esempio di come sia possibile compiere tale manipolazione tratto da Robert Lowie. Nel libro *Primitive Society* (1947), Lowie paragona i due modi diversi in cui due diverse comunità, i Chuchki e gli Ifugao, trattano l'assassinio e la vendetta di sangue: «I Chuchki generalmente fanno la pace dopo un unico atto di rappresaglia, dice Lowie, ma tra gli Ifugao, la lotta può protrarsi quasi interminabilmente». Allora qual è il segreto dei Chuchki? Esiste uno stratagemma per fermare la violenza dopo un solo atto di rappresaglia? Lowie ci dice che mentre «gli Ifugao tendono a sostenere i propri congiunti quasi in qualsiasi circostanza, i Chuchki cercano spesso di evitare una lite immolando un membro della famiglia». In altri termini, dopo aver ucciso un membro del gruppo avversario, essi uccidono uno dei loro – non l'omicida originario, bensì un altro membro della famiglia.

In che modo è possibile che questo stratagemma interrompa il ciclo della vendetta? Funziona perché guarda al futuro e anticipa la violenza a venire. Una volta che la violenza è stata anticipata, essa può essere ingannata spostandola su un bersaglio diverso dall'omicida originario, un terzo neutro, una vittima innocente. Per proteggere l'omicida i suoi compagni anticipano il colpo di ritorno facendolo cadere su un altro membro del gruppo. Compiendo questo seguito di violenza loro stessi, essi dispensano il gruppo avversario dal farlo lui, per cui non c'è più bisogno che la violenza continui.

Il segreto qui è di anticipare il colpo di ritorno. Piuttosto che aspettare che il nemico colpisca per vendetta, i Chuchki offrono una vittima per primi, come se facessero un dono all'altro gruppo. In realtà, direi che lo stratagemma usato in questi casi dai Chuchki è lo stesso che è alla base dello scambio di doni positivo. Nella reciprocità positiva, il ritorno è non solo previsto, ma viene di fatto compiuto prima. Quando riceviamo un dono da qualcuno a cui abbiamo già donato qualcosa, è come se questa persona avesse già ricevuto il suo dono di ritorno prima del fatto. Avevamo già offerto, se non noi stessi o un membro della nostra famiglia, quanto meno un oggetto che serve da estensione di noi stessi. Mauss mette l'accento sul fatto che c'è sempre un'identificazione fra il dono e il donatore. Inoltre, nel caso del potlatch, l'oggetto offerto può essere distrutto, cosicché esso funziona da vera e propria vittima sostitutiva¹⁵.

La mia proposta, allora, è che la reciprocità positiva è realmente la reciprocità negativa all'inverso. Il fatto di scambiare le reciprocità implica quello di cambiare l'orientamento temporale della reciprocità. Ma è presumibilmente più facile a dirsi che a farsi. Non ho ancora detto come il cambio dalla violenza al dono avviene nella pratica, anche se l'esempio dei Chuchki ci ha messo sulla buona strada.

5. *Violenza, sacrificio, scambio*

Ho tratto quest'esempio da René Girard¹⁶, pur portandone l'interpretazione in una direzione un po' diversa. All'inizio di *La violenza e il sacro* Girard presenta la procedura Chuchki come esempio della logica del sacrificio, anche se non si tratta di un sacrificio vero e proprio. Dal canto mio ho presentato la stessa procedura come esempio della logica del dono, anche se non si tratta di un dono vero e proprio. La caratteristica che ho voluto

¹⁵ Per un'elaborazione di quest'idea, debbo rinviare al mio articolo *Tuer ou substituer: l'échange de victimes*, in «Bulletin du MAUSS», 12, dicembre 1984, pp. 69-102.

¹⁶ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. di O. Fatica e E. Czerkl, Milano, Adelphi 1980, pp. 34, 44.

sottolineare è l'anticipazione del ritorno, mentre Girard mette l'accento sullo spostamento della violenza su una vittima innocente. Per Girard, il sacrificio è un modo di ingannare la violenza collettiva, dirigendola contro un individuo scelto in maniera arbitraria, la cui morte non sarà vendicata in quanto l'intera comunità è implicata nell'uccisione. Il mio scopo è di integrare la teoria del sacrificio sviluppata da Girard con una teoria più generale della reciprocità.

Secondo me, il sacrificio è ad un tempo un modo per uscire dalla reciprocità negativa della vendetta, come dice Girard, e un modo per entrare nella reciprocità positiva dello scambio di doni, fenomeno a cui Girard non ha dedicato particolare attenzione. In verità, è questo duplice aspetto del sacrificio che aiuta a render conto delle interpretazioni estremamente divergenti cui ha dato origine fra i teorici dell'antropologia. Là dove alcuni hanno visto il sacrificio principalmente come una distruzione cerimoniale, altri l'hanno definito come un'offerta alla divinità e un'occasione per la spartizione del cibo fra gli uomini. A seconda di quale aspetto viene messo in luce, può sembrare o un atto di violenza o un dono pacifico. In realtà, il sacrificio non solo è in genere entrambe queste cose ad un tempo, ma, direi, esso deve la sua importanza cruciale proprio a questa sua capacità di incarnare questi due aspetti opposti contemporaneamente.

L'articolazione fra i due salta più agli occhi quando guardiamo a come il sacrificio è usato in cerimonie di pace. Ma questo tipo di sacrificio non viene considerato da Girard. Egli infatti sostiene perfino che la procedura *chuchki* non può essere un vero sacrificio: «non si può annoverare l'usanza *chuchki* tra i sacrifici» perché «un'immolazione propriamente rituale non è mai direttamente e apertamente legata a un primo spargimento di sangue, di carattere irregolare. Essa non appare mai come il riscatto di un atto determinato»¹⁷. Ciò non è propriamente vero. Là dove molti, o la maggioranza, dei sacrifici non sono legati a tali fatti, quando è necessario porre fine ad una catena di omicidi, la cerimonia di riconciliazione in genere implica il compi-

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

mento di un sacrificio¹⁸. E al sacrificio segue di solito la divisione della carne fra i partecipanti, che, a sua volta, inaugura una serie di scambi di doni pacifici. In questo modo, il medesimo rito che pone fine a un ciclo di reciprocità negativa, apre allo stesso tempo un ciclo di reciprocità positiva.

Ora siamo in grado di rispondere alla domanda di come avviene il cambiamento dalla violenza al dono. Occupando una posizione intermedia, il sacrificio è il concetto mancante nelle formulazioni di Mauss citate prima. Il terzo escluso che cercavamo non è altro che l'immolazione rituale di quello che Luigi Alfieri chiama «il terzo che deve morire»¹⁹. Il sacrificio non può essere classificato come qualcosa che esemplifica o l'ostilità o la generosità, in quanto incarna entrambi ad un tempo²⁰. Il divario fra i due è colmato quando la vittima della violenza sacrificale diventa la prima offerta pacifica di doni.

Come ultimo atto di ostilità, il sacrificio riorienta la violenza contro una vittima neutrale, rompendo il ciclo della vendetta. Come il primo atto di generosità, esso riorienta la reciprocità verso una direzione positiva, dando inizio a un ciclo di scambio non violento. Il sacrificio così deve la sua posizione di perno alla propria combinazione unica di non reciprocità nella violenza e di non violenza nella reciprocità. Fa terminare la reciprocità violenta separando la violenza dalla reciprocità, spostando la violenza verso la vittima e permettendo alla reciprocità di riprendere in modo non violento.

La reciprocità comunque riprende solo dopo essersi interrotta per ribaltare il suo corso. Se è vero che c'è un legame fra la guerra e lo scambio pacifico, come asserisce Lévi-Strauss,

¹⁸ Numerosi esempi di tali riti si trovano in un'opera pubblicata qualche anno dopo *La violenza e il sacro*, la vasta indagine comparativa sulla vendetta a cura di R. Verdier, *La vengeance* (4 tomi), Paris, Cujas 1980-1984; cfr. anche l'analisi di L. Scubla, *Vindictory System, Sacrificial System: From Opposition to Reconciliation*, in *Vengeance*, a cura di M. Anspach, numero speciale della «Stanford French Review», v. 16, n. 1, 1992, pp. 55-76.

¹⁹ Cfr. L. Alfieri, *Il terzo che deve morire*, in AA.VV., *Simbolica politica del Terzo*, a cura di G. M. Chioldi, Torino, Giappichelli 1996, pp. 25-56.

²⁰ Il sacrificio come istituzione corrisponde così alla definizione del terzo che Alfieri applica, da parte sua, alla vittima del sacrificio come individuo e a tutti gli esseri sacri: «il Terzo non è altro, se non la *complexio oppositorum*» (*ibid.*, pp. 40-41).

non c'è continuità diretta. Dopo tutto, è raro vedere una persona che venga colpita e che risponda con un dono. Perché la vendetta venga risolta in modo pacifico, ci deve essere un momento di interruzione nella reciprocità, cui segue un cambiamento di direzione. Ciò significa che la parte che ha dato l'ultimo colpo deve anche dare il primo dono.

Una cerimonia di pace Daribi della Nuova Guinea, descritta dall'etnologo francese Pierre Lemonnier nel suo libro *Guerres et festins*, fornisce un esempio drammatico di come viene eseguito il cambiamento dalla guerra alla festa tramite il sacrificio. In Nuova Guinea il maiale è il piatto prelibato nelle feste. Per fare la pace dopo un assassinio, il gruppo cui appartiene l'omicida deve portare dei maiali al gruppo della vittima. Nel momento in cui gli emissari conducono i maiali, i destinatari alzano i loro archi per mirare agli uomini prima di abbassare lentamente le armi per uccidere gli animali²¹.

Nel momento preciso in cui la freccia viene abbassata, avviene l'inversione di direzione della reciprocità. Se le frecce colpissero l'uomo, il gruppo della vittima restituirebbe il colpo ricevuto al gruppo dell'omicida; quando invece la freccia colpisce il maiale, il gruppo dell'omicida paga il colpo dato al gruppo della vittima. Abbassare le armi significa scambiare le reciprocità.

«Per poter commerciare, diceva Mauss, è stato necessario deporre le lance». E non c'è dubbio che per deporre le lance, la ragione e la volontà di pace fossero necessarie. Ma bastavano? Se possiamo giudicare dal maiale ucciso, la violenza doveva essere spostata su un terzo neutrale, prima che i doni e gli scambi commerciali potessero essere fatti in sostituzione della guerra.

²¹ P. Lemonnier, *Guerres et festins: paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1990, p. 99.

