

Dono, debito e territorialità. Per un'ecologia delle relazioni in un "territorio tradizionale" del Brasile

Manuela Tassan

Gift, debt, and territoriality. Towards an ecology of relations in a "traditional territory" of Brazil

Abstract

This article intends to show how the gift, establishing a specific relationality between human and non-human world, takes on a fundamental role in defining the territoriality of an Amazonian community of descendants of African slaves. Analysing ethnographically the habit of giving parts of the forest, without expecting something back, the peculiarity of a system of property rights on natural resources will be highlighted, where the communitarian and inalienable dimension of land and the individual possession of vegetation fuses together. In such a territorial model, the gift of the forest represents a form of reciprocal and egalitarian social recognition which establishes the very sense of belonging to the community. On the other hand, the exchange of labour, which represents the foundation of the economic life of the group, based on a form of subsistence agriculture, appears as an expression of a disparity of power that can create a binding condition of debt. Exploring these dynamics, this article offers a contribution to the comprehension of the so called "traditional territories" in Brazil.

Keywords: Gift, debt, territoriality, traditional territories, Amazonia

Premessa: oltre l'economia

In questo articolo intendo mostrare come la pratica del dono stabilisca una relazionalità tra gli umani e il mondo non umano su cui si fonda il senso di territorialità di una "comunità tradizionale"¹ di discendenti di schiavi dell'Amazzonia orientale brasiliana (Stato del Maranhão).² Basandomi sull'"ecologia delle relazioni" di Descola (2014), metterò in luce, attraverso un'analisi etnografica, come il dono di porzioni di foresta in uso tra singoli abitanti del Quilombo Frechal³ abbia un ruolo fondamentale nel definire il senso di appartenenza al proprio territorio da parte dell'intero gruppo sociale. In particolare, evidenzierò come questa specifica forma di

¹ Uso l'espressione "comunità tradizionale" conformandomi alla terminologia giuridica in vigore in Brasile a partire dal Decreto 6040 del 2007 dove, come vedremo meglio in seguito, ne è stata data una definizione ufficiale.

² La ricerca etnografica su cui si basa questo articolo è stata condotta da marzo a dicembre del 2006.

³ Nella tradizione brasiliana il termine *quilombo* indica una comunità di schiavi che, in epoca coloniale, è sfuggita al controllo del padrone per dare vita a comunità autonome. In epoca contemporanea questa denominazione è stata oggetto di una profonda revisione critica a partire dalle possibilità di riconoscimento territoriale prospettate alle attuali comunità afrodiscendenti delle zone rurali dalla Costituzione democratica del 1988 (Malighetti, 2004).

dono non si configuri come uno scambio che genera una condizione di debito da bilanciare con una contropartita, ma come una prassi che assume un'importanza centrale nei processi di territorializzazione della comunità proprio in virtù della sua gratuità e dell'assenza di aspettative in merito alla possibilità di essere contraccambiati. Al fine di dimostrare come dono e scambio, in questo contesto, afferiscano a due ambiti di realtà differenti – l'uno connesso alla territorialità, l'altro alla sfera economica –, mi soffermerò sul modo in cui, a Frechal, viene applicato il concetto di debito alla gestione delle relazioni lavorative su cui si regge l'organizzazione delle attività di sussistenza del *quilombo*.

Nell'avanzare questa interpretazione mi distanzio consapevolmente dalla classica lettura antropologica del dono come particolare tipologia “non-contrattuale” di scambio (Hann, Hart, 2011, pag. 60), derivante dall'interpretazione proposta da Marcel Mauss nel suo celeberrimo *Saggio sul dono* (1965). Miller (2011), che iscrive esplicitamente le sue riflessioni in una corrente di “revisionismo maussiano” dagli illustri precedenti,⁴ ha recentemente distinto in maniera netta la «sfera del dono» dalla «sfera dello scambio». Ha, però, definito la prima come «fondata su una esplicita classificazione e rappresentazione delle relazioni sociali in termini monetari», mentre ha sottolineato come la seconda sia «basata sull'uso di merci non trasformate in doni» (Miller, 2011, pag. 59). In altre parole, ha reinterpretato il dono come espressione di un calcolo e di una monetizzazione che sono abitualmente considerati appannaggio della merce. Questa prospettiva, in cui il contro-dono diventa non solo necessario, ma anche l'oggetto di un'aspettativa che finisce per indirizzare la scelta del dono stesso, sembra piuttosto efficace nella comprensione di alcune dinamiche di consumo caratteristiche delle società occidentali, ma appare poco pertinente nell'analisi delle pratiche di dono che ho avuto modo di osservare a Frechal.

Secondo Carrier (2005, pag. 7), in generale, le riflessioni antropologiche sul dono e sul debito si sono sviluppate secondo modalità che hanno portato a focalizzare l'attenzione più sugli oggetti scambiati e sulle caratteristiche delle persone coinvolte che sul tipo di relazioni che tali scambi rendono possibili. Da questo punto di vista, la proposta teorica di Descola (2014) offre un contributo rilevante non solo perché esplora più a fondo la dimensione relazionale del dono, ma anche perché rimette in discussione l'idea stessa che esso sia solo un particolare tipo di scambio. Egli, infatti, interpreta dono e scambio come due distinti “schemi di relazione” non solo tra umani, ma anche tra umani e non-umani. In particolare, secondo Descola, «i modi di relazione sono schemi integratori, cioè provengono da quel tipo di strutture cognitive, emozionali e sensorio-motrici che canalizzano la produzione di inferenze automatiche, orientano l'azione pratica e organizzano l'espressione del pensiero e degli affetti secondo trame relativamente stereotipate» (*Ibidem*, pag. 312). In quella

⁴ Miller cita, a titolo di esempio, i lavori di Bataille (1967) e Derrida (1991) nell'ambito della filosofia francese e gli studi di Strathern (1988) e Weiner (1992) in campo antropologico.

che definisce come un'«ecologia delle relazioni», il dono è per sua natura una forma di relazionalità *asimmetrica* perché non implica necessariamente reciprocità, mentre lo scambio è per definizione *simmetrico*, «dato che è proprio l'obbligo di rendere una contropartita che lo definisce» (*Ibidem*, pag. 317).

Le riflessioni di Descola si sono dimostrate particolarmente efficaci nell'interpretazione del caso di Frechal, dove il dono non aveva come protagonista un manufatto umano, ma porzioni di mondo non umano che venivano donate da persone che, in realtà, erano ben consapevoli di non possederle *veramente*, come vedremo meglio in seguito. Stabilendo una relazionalità con i luoghi fondata su una particolare nozione di possesso delle risorse naturali, il dono assumeva così un significato importante nella costruzione della specifica territorialità del *quilombo*. A partire dall'analisi etnografica di questa pratica, l'articolo si propone, quindi, di offrire un contributo anche al più ampio dibattito antropologico sui regimi di proprietà che caratterizzano i «territori tradizionali» in Brasile.

I «territori tradizionali» in Brasile

Il concetto di territorialità rimanda allo «sforzo collettivo di un gruppo sociale per occupare, usare, controllare e identificarsi con una porzione specifica del suo ambiente biofisico, convertendola così nel suo «territorio» o *homeland*» (Little, 2002, p. 3, traduzione mia). Ogni comunità umana mette, dunque, in atto una specifica «condotta territoriale» (*ibid.*) al fine di riaffermare costantemente il legame che mantiene con un territorio riconosciuto come di propria pertinenza. Così definita, la territorialità evidenzia il suo carattere intrinsecamente processuale, e comporta l'attivazione di dinamiche endogene ed esogene. Con queste espressioni intendo fare riferimento all'insieme di relazioni, obblighi e vincoli che i membri di un gruppo intrattengono sia tra loro che con «l'esterno», dal momento che la possibilità stessa di riaffermare il controllo su un'area implica anche la legittimazione di altri gruppi sociali. In questo articolo, l'attenzione si concentrerà sul ruolo che una pratica endogena di dono ha dimostrato di avere nel definire la condotta territoriale del Quilombo Frechal. Per comprendere appieno la rilevanza di questa analisi entro il più ampio panorama politico e culturale brasiliano, è necessario chiarire in che modo si è configurato nel tempo il tema della territorialità in Brasile.

Il processo di colonizzazione delle terre brasiliane, cominciato nel XVI secolo, ha comportato una progressiva diffusione delle «pratiche territoriali» dello stato nazione che si è espressa attraverso una semplificante distinzione tra terra pubblica e terra privata, quest'ultima nella forma di enormi latifondi (Little, 2002). Questo modello territoriale ha per lungo tempo occultato l'esistenza di «territori sociali» che, invece, sfidano «l'ideologia territoriale dello stato» e, in particolare, «la sua nozione di sovranità» (*Ibidem*, pag. 6, traduzione mia). Si tratta di realtà in cui

l'utilizzo comunitario delle risorse naturali, basato su regimi consuetudinari di possesso⁵, riveste un ruolo fondamentale nella sussistenza di specifici gruppi sociali, come i popoli indigeni, i *remanescentes de quilombo*⁶ e le comunità “estrattiviste”⁷, come, ad esempio, i *seringueiros*, i *babaçueiros*⁸ o i pescatori. Date queste premesse, non è un caso che alcuni studiosi li abbiano recentemente definiti “territori socio-ambientali”, facendo particolare riferimento all’area amazzonica (Esterci, Sant’Ana Júnior, Teisserenc, 2014).

Al netto delle specifiche configurazioni locali assunte da questo tipo di territori, la promulgazione della Costituzione democratica del 1988 ha rappresentato un punto di svolta per i loro abitanti. Affermando il principio del diritto ad una “cittadinanza differenziata”, che ha aperto la strada all’idea di uno stato multietnico e multiculturale, si è cominciata a problematizzare la questione del tipo di riconoscimento legale da attribuire alle rivendicazioni territoriali degli indigeni e dei *quilombolas* (O’Dwyer, 2012). Inoltre, grazie alle premesse poste da questo nuovo dettato costituzionale, attento ai diritti etno-culturali, ma anche alle questioni ambientali, nel 1990 sono state istituite le prime “riserve estrattiviste”, che garantiscono ad un gruppo sociale il libero usufrutto delle risorse naturali in un’area di proprietà federale. La stessa comunità di Frechal, nel 1992, dopo anni di lotta contro il *fazendeiro* locale che voleva espellerla dal territorio in cui viveva dall’epoca coloniale, aveva ottenuto che egli venisse espropriato dal governo al fine di creare questo tipo di riserva. Nonostante, infatti, avesse ottenuto il titolo di “quilombo” non era riuscita a farsi riconoscere un diritto di proprietà collettiva della terra come sarebbe, invece, previsto per tutti i *remanescentes de quilombo* in base all’articolo 68 degli Atti delle Disposizioni Costituzionali Transitorie (Malighetti 2004).

Queste “territorialità specifiche” (Almeida, 2004, pag. 14; 2011, pag. 28) – indigene, *quilombolas* ed estrattiviste – hanno ottenuto pieno riconoscimento giuridico solo nel 2007 con il Decreto 6040, che ha istituito la “Politica Nazionale di Sviluppo Sostenibile dei Popoli e delle Comunità Tradizionali”. I *territori tradizionali* sono stati così definiti come «spazi necessari alla riproduzione culturale,

⁵ Uso il termine “possesso” e non “proprietà” perché, a livello giuridico, il secondo implica un riconoscimento e una tutela da parte dello stato sul piano legale.

⁶ Discendenti di *quilombo*. Cfr. nota 3.

⁷ Questo termine, che traduco con un neologismo ricalcato sull’originale portoghese (*extrativistas*), si riferisce a pratiche di estrazione manuale di materie prime da un certo ambiente attraverso modalità non meccanizzate radicate in specifiche culture materiali locali. In questo senso l’*estrattivismo* comprende tutte le attività di sussistenza “tradizionali” che dipendono dal rapporto con specifiche risorse naturali, e non ha nulla a che vedere con il concetto di *estrazione* di risorse, che rimanda, invece, ad attività industriali compiute su vasta scala.

⁸ Si tratta di comunità dedite rispettivamente all’estrazione manuale di caucciù dagli alberi di *seringueira* (albero della gomma) e dalla cosiddetta “noce” del cocco *babaçu*, termine usato per indicare la parte interna edibile di questo frutto, utilizzata anche nella produzione di oli e saponi.

sociale ed economica dei popoli e delle comunità tradizionali [...]».⁹ Secondo Almeida, tali territori possono essere considerati come «terre tradizionalmente occupate», in cui cioè l'occupazione permanente della terra e l'esistenza di specifiche forme di uso delle risorse naturali definiscono e qualificano la tradizionalità di un gruppo sociale (Almeida, 2004, pag. 12).¹⁰ In particolare, egli sottolinea come in questo tipo di terre l'uso comune delle risorse naturali appare combinato con forme di proprietà individuale secondo modalità che variano nei diversi contesti locali (*Ivi*).

Da questo punto di vista, il ruolo che il dono di porzioni di foresta riveste nel territorio tradizionale di Frechal conferma la necessità di scardinare una consolidata visione dicotomica che tende a contrapporre in maniera netta la proprietà comune alla proprietà individuale, intendendole come due forme nettamente oppostive di appropriazione del mondo naturale. Come sottolinea Gregory (1982, pag. 12), simili interpretazioni rimandano ad una lettura marxista di questi concetti, dove la proprietà individuale è appannaggio delle società industriali complesse dominate dalle logiche di mercato del capitalismo, mentre le società più semplici e “primitive”, nel linguaggio dell'epoca, sarebbero esclusivamente fondate sulla proprietà comune. Un tale approccio, di cui coglievo il retaggio anche nel modo in cui gli organi statali di governo si approcciavano talvolta alla gestione della Reserva Extrativista Quilombo Frechal, confligge, però, con l'esperienza etnografica. A Frechal, infatti, come vedremo, l'idea di proprietà comune della terra conviveva con un'appropriazione individuale della foresta che veniva riconfermata proprio attraverso la pratica del dono.

La nostra terra, la mia *capoeira*: proprietà e dono nel Quilombo Frechal

Nel Quilombo Frechal la sussistenza della comunità dipendeva principalmente dai prodotti della *roça*, termine usato per indicare il campo coltivato ricavato dal disboscamento e incendio della vegetazione spontanea, il cosiddetto *mato*. Quest'ultimo, a differenza della *mata*, la foresta di alberi ad alto fusto situata lontana dal villaggio, era lo spazio boschivo abitualmente percorso e utilizzato nella vita quotidiana. La *roça* era, dunque, innanzitutto, un luogo fisico. Al tempo stesso, però,

⁹ Nello stesso Decreto 6040 (art. 3, comma I), si legge che i popoli e le comunità tradizionali sono «gruppi culturalmente differenziati e che si riconoscono come tali, che possiedono forme proprie di organizzazione sociale, che occupano e usano territori e risorse naturali come condizioni per la loro riproduzione culturale, sociale, religiosa ancestrale ed economica, utilizzando conoscenze, innovazioni e pratiche generate e trasmesse dalla tradizione». http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm, ultimo accesso in data 28/11/2017, traduzione mia.

¹⁰ È opportuno precisare che la nozione di “terre tradizionalmente occupate” si ritrova formulata per la prima volta nella Costituzione brasiliana del 1988 con riferimento ai popoli indigeni (art. 231). Almeida ha ampliato la portata teorica e politica di questa categoria, applicandola a tutti i gruppi sociali che occupano stabilmente delle terre utilizzandole secondo modalità “tradizionali”.

era una parola usata anche per indicare il metodo di coltivazione, noto in letteratura come *slash-and-burn agriculture* o *swidden agriculture*, tipico di tutte le zone tropicali ed equatoriali (Berkes, 1999; Conklin, 1961; Gómez-Pompa & Kaus, 1992). Ciascun membro della comunità era tenuto ad avere almeno uno spazio coltivato nel *mato* poiché solo in tal modo poteva dimostrare di essere in grado di sostentarsi in maniera autonoma. Ogni singola *roça* aveva, pertanto, sempre un solo padrone (*dono*, in portoghese), sebbene la terra in sé fosse percepita come un bene comune non appropriabile e, pertanto, non alienabile. Tutto ciò che la *roça* produceva – principalmente manioca, ma anche mais, riso, fagioli e alcune varietà vegetali locali, come il *quiabo* o il *maxixe* – era di proprietà esclusiva di chi l’aveva coltivata, anche se poi, nella pratica, veniva condiviso all’interno del gruppo domestico con cui si conviveva.

Come ho già mostrato altrove (Tassan, 2012, 2013), la prospettiva di una temporanea azione trasformativa dell’uomo sulla natura rappresentava l’unico principio condiviso in base al quale giustificare la sottrazione dall’uso comune di una porzione di territorio per il perseguimento di finalità individuali. Il semplice utilizzo di un’area non bastava, però, a legittimare l’appropriazione della terra da parte di un singolo individuo. Secondo Elio (37 anni), la comunità riconosceva una differenza sostanziale tra uno sfruttamento del territorio “per necessità” e uno “a fini di lucro”. Il possesso esclusivo di una *roça* e dei suoi prodotti era, infatti, accettato solo se subordinato all’esigenza di produrre cibo per il proprio autoconsumo. La terra, come mi è stato più volte ribadito anche da altri, non poteva essere sottratta al controllo della collettività per ottenere profitti personali attraverso, ad esempio, la vendita di prodotti al di fuori della comunità. In altri termini, non si poteva trarre un vantaggio economico personale da qualcosa che “in realtà” non era “davvero” di proprietà individuale, ma comune. Il soggetto, infatti, non diventava in nessun caso possessore definitivo della nuda terra. Quest’ultima, pertanto, non poteva essere né comprata né venduta.

Il rapporto con la vegetazione rivestiva un evidente ruolo sociale all’interno delle dinamiche comunitarie, tanto che un soggetto veniva a esistere socialmente come adulto nel momento stesso in cui una parte di *mato* gli era attribuibile, cioè quando marcava per la prima volta un terreno per fare la sua *roça*. Sebbene vi fosse un sistema di scambio di manodopera che permetteva a tutti di far fronte alle fasi più dure del lavoro, come vedremo nel prossimo paragrafo, la grandezza di ciascuna *roça* era variabile.¹¹ Ogni individuo doveva, infatti, valutare le proprie forze e la sua capacità organizzativa per essere certo di poter arrivare a concludere il lavoro in tutti i terreni che aveva demarcato. Avviare più di una *roça* senza avere la sicurezza di riuscire a portare a termine le diverse fasi produttive (disboscamento, incendio,

¹¹ Una *roça* “standard” era idealmente quadrata e misurava circa 1 *linha*, ovvero 25 *braças* (braccia) per lato, pari ad un’area di circa 2600/3000 m² di terreno.

semina, diserbatura e raccolto) era considerato un comportamento molto sconveniente e inopportuno.

Gli anziani che non erano più in condizione di occuparsi in prima persona della loro *roça* attingevano dalla propria pensione per pagare un gruppo che lavorasse al loro posto. Questa stessa modalità era stata scelta da alcune donne giovani che avevano a disposizione una piccola fonte di reddito poiché lavoravano come maestre nella scuola del villaggio o in una comunità vicina. Veniva così salvaguardata l'idea che la *roça* fosse individuale, garantendo al contempo la conclusione dei lavori agricoli. Solo in casi come questi il denaro diventava un mediatore dei rapporti tra i membri della comunità.

Al termine di ogni raccolto, la *roça* veniva sempre abbandonata, *deixando a terra descansar* (“lasciando riposare la terra”) per un tempo molto variabile, che poteva andare dai quattro ai dieci-dodici anni. In questo periodo di inattività, la rigogliosa vegetazione equatoriale si reimpossessava rapidamente dei luoghi usati a fini agricoli e assumeva la denominazione di *capoeira*. In una prospettiva diacronica, l'avvicinarsi di azione e inazione implicava, quindi, l'oscillazione tra due denominazioni distinte – *roça* e *capoeira* – con cui si poteva qualificare, nel corso del tempo, un medesimo luogo. Tuttavia, a ben guardare, la *capoeira* non esprimeva tanto l'assenza di lavoro trasformativo sul *mato*, quanto piuttosto la sua proiezione nel futuro. La *capoeira* non era vista, infatti, né come uno spazio realmente abbandonato, né come un *mato* “generico”, ma come una sorta di “*roça* in potenza”, cioè un luogo che poteva essere “riattivato” in qualsiasi momento da chi l'aveva già utilizzato in passato. Si trattava, quindi, di una parte di territorio comune che permaneva di pertinenza di chi in precedenza l'aveva coltivata. Se si considera che ogni anno si poteva lavorare in più di una *roça*, con il passare del tempo ciascun individuo aveva diverse *capoeiras* che gli erano attribuibili.

Nemmeno il fatto che vi fossero terreni che rimanevano “vincolati” per lungo tempo ad un singolo soggetto nella forma di *capoeiras* – senza che vi si potesse, cioè, scorgere alcun prodotto del lavoro umano – veniva, però, interpretato come una sorta di proprietà della nuda terra. Era sempre l'azione trasformativa a giustificare il possesso, sebbene venisse letta in una prospettiva temporale dilatata. L'azione già avvenuta in passato e l'azione attesa nel futuro erano gli unici elementi che giustificavano il permanere nel tempo di una pertinenza individuale della *capoeira* che nessuno aveva l'autorità di revocare, anche quando il mancato uso nell'immediato provocava evidenti malumori. Si considerava, infatti, segnale di buona educazione non eccedere nel riservarsi troppa terra, soprattutto quando la zona interessata presentava caratteristiche particolarmente favorevoli.

Ogni anno, intorno a maggio, quando le piogge della stagione umida cominciavano a diminuire, tutti erano impegnati nella scelta di nuovi tratti di *mato* da disboscare per farne una nuova *roça*. Quando si trovava un'area di proprio gradimento, era sufficiente tagliare ad altezza d'uomo due sottili alberelli – distanti

l'uno dall'altro la lunghezza di un lato del futuro campo coltivato – e ripulirli da rami e foglie affinché segnalassero l'avvenuta scelta di quel tratto di *mato* da parte di qualcuno. Per gli adulti, ma soprattutto per i più anziani, queste camminate alla ricerca di spazi coltivabili si configuravano come una sorta di *circumambulatory movement* (Tuck-Po, 2008) che portava le persone a tornare in luoghi noti, riattivando nel tempo le proprie *capoeiras*, come mi spiegò Maria (39 anni):

MARIA Qui, Manù, non c'è nemmeno una parte di questo *mato* [...] che non sia stata mai disboscata. Terra vergine, non ce n'è. Tutti conoscono già i pezzi di terra. Tutti. [...]

MANUELA Quindi significa che passato del tempo la gente finisce per tornare negli stessi luoghi di alcuni anni prima?

MARIA Torna, torna... A seconda della crescita del *mato*.

La prospettiva del “ritorno” in luoghi noti era per molti aspetti opposta a quella di “conquista” spesso riscontrabile dove si pratica un'agricoltura basata sul disboscamento e l'incendio della foresta. A Frechal, la demarcazione del *mato* per fare una nuova *roça* si configurava non tanto come «una predazione esercitata sulla foresta», come osservato da Descola nel processo di creazione di nuovi “giardini” da parte degli indios Achuar, quanto come una «riattivazione di un terreno incolto», ovvero una «riappropriazione di uno spazio anticamente socializzato» (Descola, 1986, pag. 170). L'ulteriore elemento di specificità di Frechal era dato dal fatto che tale “trasformazione” di una specifica porzione di natura in “territorio”, cioè in natura socializzata, non avveniva con un gesto di natura collettiva, ma attraverso la proiezione della soggettività di un singolo su una porzione di vegetazione. In altre parole, il territorio comunitario era percepito come tale soprattutto in virtù di un mosaico di appropriazioni individuali.

Nella scelta del nuovo *mato* da disboscare, ciascuna persona aveva sempre l'implicito obbligo di presupporre che il terreno a cui era interessata non fosse liberamente fruibile o perché già “marcato” o perché “*capoeira* di qualcuno”. Come già accennato in precedenza, la *capoeira* presupponeva, infatti, un *direito de pertencia* (diritto di pertinenza) che non era, però, assoluto e inalienabile, come emerso dalle parole di Elio:

MANUELA Ma la *capoeira* si può definire *mato*?

ELIO La *capoeira* è *mato*, ma lì la persona ha un diritto perché è la sua *capoeira*, quindi perché l'altro possa disboscare deve comunicare con il proprietario della *capoeira*, perché la *capoeira* è per tutto il tempo mia. [...] Quindi se tu ne vuoi un pezzo oppure vuoi disboscare dopo, quando il *mato* è già grande, devi chiedermelo perché io ho un diritto di proprietà su quell'area.

Ci si aspettava che colui che fosse interessato a disboscare una certa *capoeira* si recasse dal suo legittimo possessore e gli chiedesse il permesso (*pedir licença*) per fare la propria *roça* in quell'area. La *capoeira*, infatti, non poteva essere né comprata, né venduta, ma solo *donata*. Se la persona interpellata avesse acconsentito alla richiesta, avrebbe perso automaticamente ogni diritto di uso per il futuro e la *capoeira* avrebbe avuto un nuovo padrone, come mi chiari Jovina (67 anni):

MANUELA Se io, per esempio, voglio disboscare una *capoeira* che è tua, come funziona?

JOVINA Se vuoi disboscare la mia *capoeira*, devi chiedermi se io vado: «Jovina, vai a disboscare nella tua *capoeira*?». Io dico: «no». E tu: «allora vorrei disboscare là». E io: «allora disbosca!»

MANUELA Se dai il permesso per disboscare la tua *capoeira* significa che non è più tua? Rimane dell'altra persona?

JOVINA Sì. [...]

MANUELA Non è questione di denaro, di pagare?

JOVINA No!

MANUELA E se una persona non chiede?

JOVINA È una questione di maleducazione. Inizialmente non c'era. Inizialmente dovevamo andare a cercare [il padrone della *capoeira*] e tutto. Già oggi ci sono alcuni che a volte disboscano senza venire a vedere se tizio va a disboscare. [...] Il giusto però sarebbe così!

Il rispetto dovuto nei confronti di una *capoeira*, ma anche il corrispettivo diritto di ambire ad ottenerla, equiparava giovani e anziani. Nonostante l'impostazione gerontocratica che vigeva all'interno della comunità, in questo ambito tutti avevano eguali prerogative, come sottolineato da Berinha, un uomo di 51 anni della comunità:

MANUELA Le persone più anziane hanno un diritto di scelta prima dei più giovani o ciascuno può scegliere il suo luogo per lavorare? C'è una differenza tra più giovani e più vecchi?

BERINHA Stessa differenza tra i più giovani e i più vecchi.

MANUELA Le regole sono le stesse?

BERINHA Sono le stesse: c'è un rispetto.

MANUELA Che cosa succede se qualcuno non fa le cose per bene?

BERINHA Se fa un errore, tutti dicono: “Guarda che hai sbagliato! Non si fa così! Il *mato* era altrui e non si poteva disboscare lì”. A volte c'è chi sbaglia senza nemmeno sapere che stava sbagliando.

La visione gerarchica e patriarcale che abitualmente vigeva nel rapporto tra generazioni riemergeva nell'idea che fossero soprattutto i padri a dover vigilare sui propri figli, anche se adulti. Secondo Inácio (61 anni), uno dei leader della comunità, il rispetto nei confronti della *capoeira* era disatteso quando si era in presenza di una carente autorità paterna. Dal suo punto di vista, spettava, infatti, ai padri il compito di evitare che i più giovani disboscassero le *capoeiras* altrui senza che prima avessero chiesto (e ottenuto) il permesso per farlo.

La mancata osservanza di questa norma consuetudinaria non corrispondeva, però, ad alcun comportamento apertamente sanzionatorio, quanto piuttosto a una diffusa disapprovazione sociale. La comunità vigilava costantemente, ma con discrezione, sugli abusi. Il pettegolezzo che sorgeva attorno a chi si comportava scorrettamente era spesso molto più efficace dello scontro diretto che, di solito, si preferiva evitare. Nel complesso, la cessione di una *capoeira* si presentava come l'espressione di una gratuità senza contropartita. Tale connotazione avvicina questa pratica alla concezione di dono formulata da Descola nella sua «ecologia delle relazioni»:

«A differenza dello scambio, infatti, il dono è prima di tutto un gesto a senso unico che consiste nell'abbandonare qualunque cosa a qualcuno senza prevedere compensi se non l'eventuale riconoscimento del destinatario. Infatti il ritorno del beneficio non è mai garantito nel dono [...]. Ma, contrariamente a ciò che dice Mauss, il fatto di essere 'obbligato' non obbliga assolutamente a rendere un contro-dono, almeno nel senso in cui il favore iniziale azionerebbe una prescrizione vincolante, del tipo di quelle che derivano da un contratto o una responsabilità, di cui la non-esecuzione sarebbe eventualmente passibile di una sanzione. [...] In questo *il dono differisce profondamente dallo scambio*. Ogni dono è in realtà un trasferimento indipendente in quanto nessuna contropartita può essere reclamata in cambio. [...] Al contrario, lo scambio richiede come sua condizione necessaria l'ottenimento di una contropartita [...]» (Descola, 2014, pagg. 315–316, corsivo aggiunto).

Almeida ha definito queste specifiche forme di territorialità, in cui l'individuo dispone delle risorse naturali solo conformandosi a un sistema di regole consuetudinarie che prescindono dal codice legislativo vigente, come dei «sistemi di usufrutto comune della terra» (Almeida, 1989, pagg. 163–164). Molto diffusi nel contesto brasiliano, segnalano la presenza di modalità di uso e appropriazione del territorio che si sono sviluppate parallelamente ai grandi latifondi. Pur essendosi articolate in maniera variabile a partire da peculiari congiunture storico-sociali, in generale possono essere lette come «fenomeni fondati storicamente nel processo di disaggregazione e decadenza delle *piantagioni* cotoniere e della canna da zucchero», che ha avuto il suo apice con la fine della schiavitù nel 1888 (*Ibidem*, p. 171, traduzione mia, corsivo nell'originale). Secondo Almeida, in questi territori, la

definizione dell'identità collettiva presuppone una modalità codificata di utilizzazione della natura basata sulla compresenza di diversi piani sociali, quali il pubblico e il privato, l'uso comune e quello individuale (Almeida, 2001, pag. 68).

Analizzando la realtà contadina caratteristica delle steppe aride del Sertão brasiliano, Godoi (1998) ha osservato che la relazione stabilita dall'individuo con la terra può non essere definita in modo univoco, ma a partire da un «sistema di diritti combinati». Nel Sertão, infatti, la terra è considerata, innanzitutto, come un bene inalienabile di cui l'individuo è responsabile di fronte alla comunità. Vi è, poi, la dimensione dell'uso comune, per cui viene garantito il libero accesso alle risorse naturali – come ad esempio la legna, l'acqua del fiume, la cacciagione – per soddisfare esigenze di sussistenza connesse alla riproduzione del gruppo. Infine, il lavoro legittima una forma di temporanea appropriazione individuale della terra (Godoi, 1998, pagg. 111–112).

A differenza di quanto ho sostenuto in un contributo precedente (Tassan, 2013), la similitudine tra il caso di Frechal e quello preso in esame da Godoi non è, però, del tutto soddisfacente. Nel caso delle comunità contadine del Sertão, infatti, il fulcro dei diritti di proprietà rimane sempre la terra, rispetto alla quale vengono stabiliti dei diritti differenziati. A Frechal, invece, la terra appariva come un bene sempre e comunque inalienabile. Il lavoro aveva sì un ruolo centrale nel definire i termini dell'appropriazione individuale, ma *non* della terra, bensì di ciò che vi cresceva, fossero i prodotti della *roça* o il *mato-capoeira*. Era, dunque, la vegetazione – coltivata o spontanea – l'oggetto dell'appropriazione individuale e delle conseguenti pratiche di dono.

Vi è, inoltre, un ulteriore elemento di differenziazione che merita di essere sottolineato. Godoi, infatti, osserva che sarebbe più opportuno parlare della *roça* in termini di “patrimonio” piuttosto che di “proprietà”. La sovranità su un patrimonio è, infatti, vincolata dai limiti di uso che un'intera comunità stabilisce su un bene inalienabile. La proprietà, invece, implica il pieno diritto di *usus, fructus* e *abusus*. In altre parole, con il concetto di patrimonio si sottolinea l'idea che vi sia una responsabilità individuale dinanzi alla collettività, mentre con quello di proprietà viene messa in rilievo la mancanza di obblighi nei confronti degli altri (Godoi, 1998, pag. 114). Nel caso di Frechal, questi diversi aspetti sembravano, invece, ibridarsi tra loro. È interessante osservare, infatti, che il termine utilizzato per parlare tanto della *roça*, quanto della *capoeira*, era esattamente “proprietà”, quasi a sottolineare lo scarto essenziale esistente tra la dimensione collettiva e inalienabile della terra e delle risorse effettivamente di uso comune, da una parte, e la libertà decisionale dell'individuo in merito al *mato* di pertinenza individuale, dall'altra. Era evidente, però, che tale libertà non era assoluta, ma si iscriveva in un sistema di regole tacitamente concertate. Eppure, era proprio la percezione di poter pienamente disporre di una *roça*, e di conseguenza di una *capoeira*, a rendere possibile la pratica del dono.

Questa centralità del concetto di proprietà merita una riflessione sulle sue implicazioni, soprattutto in relazione al significato che assumeva, a Frechal, l'alienazione di una *capoeira*. Secondo Robbins, la proprietà può essere pensata come un'istituzione che getta un ponte fondamentale tra natura e cultura, in primo luogo, perché «molti aspetti della natura entrano nei processi sociali solo attraverso la griglia di un sistema di diritti di proprietà» (Robbins, 2006, pag. 172, traduzione mia). In secondo luogo, la proprietà presuppone una riflessione sulla questione della distribuzione di un bene o una risorsa, e come tale non trasmette solo un “senso culturale”, ma esprime anche relazioni di potere. È, dunque, simbolica e al tempo stesso politica (*Ivi*). Rielaborando la concezione relazionale di proprietà formulata da Hegel, Robbins sottolinea come questa istituzione, fondata su possesso, uso e alienazione di un bene, possa assumere un ruolo cruciale nella costituzione di una comunità i cui membri, intesi come soggetti autocoscienti, si riconoscano reciprocamente come persone in grado di esercitare la propria volontà in modalità socialmente significative (*Ibidem*, pag. 182). La proprietà può essere, quindi, posta a fondamento di una politica del riconoscimento strettamente connessa agli elementi “naturalisti” attorno a cui si articola l'ecologia simbolica di un gruppo (*Ibidem*, pag. 185).

Nel caso di Frechal, questo ruolo sembrava essere rivestito dalla vegetazione.

Le dinamiche di acquisizione, uso e dono da parte del singolo individuo di porzioni di *mato* definite *capoeira* non si configuravano, infatti, semplicemente come scelte estemporanee dettate da ragioni di opportunità, ma soprattutto come aspetti essenziali e inscindibili di un medesimo processo di reciproco *riconoscimento* all'origine del senso stesso di appartenenza sociale. Donare una *capoeira* e, ancor prima, chiedere il permesso per utilizzarla, significava riconoscersi reciprocamente come membri legittimi della medesima comunità, egualmente legati ad un territorio riconosciuto come proprio e, perciò, in diritto di utilizzarne le risorse. Senza mai intaccare il principio della nuda terra come bene inalienabile, la possibilità di disporre individualmente della vegetazione era il fondamento stesso del senso di territorialità della comunità, poiché veicolava in maniera socialmente significativa il volere dell'individuo secondo modalità che la comunità si impegnava a riconoscere e ratificare.

D'altro canto, si potrebbe anche osservare che proprio il fatto che la nuda terra non fosse realmente appropriabile trasformava il dono della *capoeira* in un gesto quasi obbligato, tanto da rendere, tutto sommato, persino superflua la necessità di una contropartita. Se ciò che si stava rimettendo in circolazione insieme alla vegetazione non era realmente una terra di proprietà individuale, ma comunitaria, allora anche l'attesa di un contro-dono perdeva gran parte del suo significato. Del resto, rifiutarsi di donare una *capoeira* senza una valida motivazione – quale era, ad esempio, l'intenzione del suo proprietario di utilizzarla nell'immediato futuro – incrinava un modello sociale basato sulla compresenza tra dimensione individuale e collettiva che

poggiava sul rispetto e la fiducia reciproci. Da una parte, ci si aspettava, infatti, che venisse rispettata la pertinenza individuale delle *capoeiras*. Dall'altra, si aveva, però, altrettanta fiducia nel fatto che ciascuno resistesse alla tentazione di incorrere in pericolose forme di accumulazione di porzioni di foresta che mettevano a repentaglio la sopravvivenza dell'intero gruppo.

Da un certo punto di vista, allora, il dono della *capoeira* assumeva un carattere quasi contraddittorio, dal momento che riaffermava il principio di proprietà, ma ne mostrava, al tempo stesso, la fragilità. A Frechal, infatti, il singolo aveva facoltà di alienare qualcosa che, in realtà, non era *veramente* suo, ma su cui la comunità gli permetteva di esercitare in forma esclusiva delle prerogative che perduravano sino al giorno della sua morte. Il diritto di pertinenza su una *capoeira*, infatti, non era mai ereditabile.

La cessione di una *capoeira* nell'ambito di una concezione inalienabile della terra sembrava essere in grado di rinsaldare i legami sociali in maniera profonda proprio perché non era in alcun modo legata a quella forma di reciprocità vincolante che la tradizione maussiana attribuisce al dono. Al tempo stesso, non era nemmeno la semplice espressione di un freddo calcolo monetario così come si configura il dono nell'interpretazione che ne dà Miller. Il ruolo territoriale che rivestiva la pratica del dono della *capoeira* risiedeva nella specifica relazionalità che era in grado di stabilire tra i soggetti della comunità e il mondo non umano della foresta, creando una sintesi originale tra diritti comunitari e possesso individuale.

Troca de dia e mutirão: ethos del dono e pratiche di debito

Se il dono di porzioni di *mato* definite *capoeira* non implicava un controdono, la reciprocità era, invece, posta a fondamento del rigoroso sistema di scambio di prestazioni che regolava il lavoro collettivo nella *roça*. Le fasi più lunghe e faticose – il disboscamento, la piantatura, la diserbatura e il raccolto¹² – erano gestite attraverso la cosiddetta *troca de dia* (lett. “scambio di giorno”) che presupponeva la creazione di un gruppo di lavoro (*turma*) i cui membri rimanevano gli stessi per tutta la durata di un intero ciclo produttivo. Ciascun proprietario di una *roça* prestava a turno il suo tempo e la sua manodopera agli altri membri del gruppo senza ricevere alcuna ricompensa materiale, né in denaro, né in natura:

MANUELA Nella *roça* tutto il lavoro è svolto in famiglia? Qualcuno paga le persone?

¹² Le fasi gestite dal singolo, senza bisogno di attivare il sistema della *troca de dia*, erano, invece, la scelta del *mato*, la demarcazione del terreno e l'incendio del *roçado*, cioè del *mato* disboscato.

ELIO Il lavoro, generalmente, [...] è in regime di *mutirão*. Che cosa significa lavoro in regime di *mutirão*? Nulla più che *troca de dia*. [...] Per esempio oggi è il giorno di lavoro di Manuela, tutti vanno da Manuela. [...] Oggi facciamo il tuo *serviço*¹³. [...] Si fa un primo giro. [...] Si lavora con tutti fino a ritornare al primo. E poi si torna a fare di nuovo un secondo giro.

Elio aveva utilizzato l'espressione *troca de dia* sostanzialmente come sinonimo di *mutirão*, parola portoghese derivante dal termine *moti'rõ* di origine indigena Tupi, il quale indica una forma di lavoro cooperativo basata sullo scambio di manodopera (Assunção, 1995, pag. 273). I probabili riflessi della tradizione indigena su queste pratiche di scambio di prestazioni non devono, però, far pensare ad una semplice assimilazione delle consuetudini autoctone da parte delle comunità nere rurali. Queste modalità collaborative di organizzazione del lavoro erano, infatti, diffuse anche nelle terre da cui provenivano gli schiavi africani portati in Brasile (Eduardo, 1948). L'incontro con le abitudini indigene ha dato probabilmente vita a soluzioni originali e localmente variabili nella gestione delle attività di sussistenza al di fuori dei circuiti di mercato.

Sebbene, per Elio, *troca de dia* e *mutirão* fossero sostanzialmente la stessa cosa, nella vita quotidiana del villaggio sentii utilizzare il secondo termine solo in alcune occasioni particolari. Un esempio caratteristico erano i lavori collettivi compiuti dai singoli a favore dell'intera comunità, come nel caso della pulizia o manutenzione di parti comuni del villaggio. Di natura diversa, ma sempre inquadrati come *mutirão*, erano gli interventi in cui tutta la comunità prestava la sua opera a beneficio di singoli individui, come quando, in un'atmosfera festosa, tutti si impegnarono ad aiutare una nuova coppia nella costruzione di una casa di *taipa*.¹⁴ In situazioni come questa, nessuno si aspettava una qualche contropartita immediata, ma ci si limitava a coltivare la fiduciosa aspettativa di poter beneficiare un giorno del medesimo aiuto in caso di bisogno. Quando sentivo usare il termine *mutirão*, la logica di fondo che vi era sottesa sembrava essere più simile a quella riscontrabile nella pratica del dono della *capoeira*.

La *troca de dia*, invece, si presentava come un sistema lavorativo basato su una forma di reciprocità diretta e quasi sempre immediata. La sua implementazione presupponeva un'organizzazione *orizzontale*, cioè non rigidamente gerarchizzata e priva di qualsiasi formalizzazione, per esempio in merito alla valutazione quantitativa delle ore lavorate. Per evitare di creare evidenti disparità, ogni gruppo sembrava affidarsi ad una forma di controllo non coercitivo in cui ciascuno tendeva a omogeneizzare la cadenza dei propri movimenti, l'andatura del proprio passo, il raggio d'azione della propria mano, ma senza dettare esplicitamente le regole del

¹³ “Servizio” era il termine utilizzato per indicare una singola sessione di lavori nella *roça*.

¹⁴ Case costituite da un'intelaiatura in legno riempita di fango argilloso.

“gioco”. Era, piuttosto, la battuta scherzosa o l’energico incitamento dell’intero gruppo a permettere di sanzionare il comportamento inadeguato del singolo che rimetteva in discussione l’uguaglianza tra tutti i “giocatori”. Chi rimaneva indietro mentre disboscava, diserbava o seminava veniva preso bonariamente in giro tanto quanto chi si affrettava più avanti, poiché allo stesso modo rimettevano in discussione l’uniforme andamento del lavoro. Un eccesso di zelo metteva in risalto l’inefficacia del ritmo altrui, mentre la lentezza paventava il rischio di un eccessivo carico di lavoro per chi procedeva più velocemente. Lo scherzo e l’ironia diventavano così mezzi di controllo sociale più efficaci e più consoni di qualsiasi altro per armonizzare le prestazioni lavorative entro un gruppo di pari.

Nonostante le accortezze che avevo osservato nelle singole fasi del lavoro, il sistema nel suo complesso lasciava emergere un’evidente disparità nel carico di lavoro richiesto a ciascun membro del gruppo. Chi aveva una *roça* di dimensioni minori si trovava evidentemente nella condizione di offrire più lavoro di quanto ne ricevesse in cambio da coloro che avevano una *roça* più grande. Quando tentai di capire se si tenesse conto di queste differenze e se esistessero meccanismi di “riequilibrio”, mi venne spesso risposto che ci si limitava a portare a termine i propri doveri verso gli altri, a prescindere dall’ampiezza dei rispettivi terreni:

MANUELA C’è un modo per equilibrare questa differenza di lavoro?

JOVINA Quello che lavora per l’ultimo dice “io sto lavorando con lui, la sua è maggiore, la mia è minore. La mia è terminata. Ma io vado comunque ad aiutare a terminare la sua”.

MANUELA Ma alla fine la persona che ha una *roça* più grande dà un po’ del raccolto?

JOVINA Il raccolto è solo suo. Tutto nella *roça* è suo. La mia è più piccola perché la colpa è stata mia, perché io ho voluto che fosse più piccola.

MANUELA Perché, se no, potevi farne una più grande.

JOVINA Esatto. Allora, se vuoi, è così che funziona. Questo non ha nessuna importanza. Possiamo disboscare quanto vogliamo che l’altro aiuti.

Secondo Jovina, il fatto che una persona si ritrovasse con un carico di lavoro maggiore non era un problema da gestire collettivamente, dal momento che ciascuno era libero di scegliere l’ampiezza della propria *roça*. Inoltre, nei colloqui emergeva spesso la volontà di presentare questi scambi di prestazioni lavorative come la naturale espressione di quell’aiuto disinteressato che qualificava l’identità stessa della comunità.

Bento (40 anni), al contrario di Jovina, riconosceva, per lo meno su un piano puramente teorico, la possibilità che si venisse a creare una situazione di debito, ma negava con decisione il fatto che si mettesse in atto qualche iniziativa volta ad appianarlo:

MANUELA [...] C'è un modo, una maniera per equilibrare, per così dire, il lavoro in più che uno ha fatto per gli altri? Si rimane in debito?

BENTO [...] Si rimane in debito, ma non si riscuote. Noi non corriamo dietro alle persone per recuperare quella parte. [...] Si lascia perdere.

La scelta di rivolgere a Bento una domanda sul debito non era casuale. Sebbene, infatti, nel corso delle interviste molti interlocutori tendessero a sottolineare l'assoluta gratuità dell'aiuto reciproco garantito dal sistema della *troca de dia*, nelle interazioni quotidiane tra gli abitanti del villaggio espressioni come «guarda che mi devi un giorno!» oppure «devo un giorno a...» erano molto diffuse. Le relazioni lavorative sembravano, infatti, fondate su un lessico mutuato dal mondo del denaro e del mercato in cui parole come “debito”, “pagare” e “guadagnare” avevano un'importanza fondamentale. Quando, però, chiedevo esplicitamente chiarimenti in merito, tutto veniva ricondotto all'ethos del dono.

La distanza osservata tra il discorso e la pratica appare particolarmente rilevante perché conferma l'idea, suggerita da Descola, che uno specifico “schema di relazione”, in questo caso il “dono”, possa divenire dominante nella percezione che un gruppo sociale ha di sé. La dominanza di uno schema si realizza «quando è attivato in circostanze molto differenti, nei rapporti con gli umani come con i non-umani, cosa che ha come effetto di assoggettare le altre relazioni alla sua propria logica [...]» (Descola, 2014, pag. 312). A Frechal, infatti, la logica del dono era usata anche per interpretare la prodigalità del mondo naturale, pensato come un generoso *giving environment* (Bird-David, 1990) che elargiva tutto ciò di cui gli esseri umani avevano bisogno. Secondo Berinha, era proprio l'estraneità della comunità rispetto ai circuiti del mercato ciò la riserva estrattivista permetteva di tutelare:

«Se non si facesse la riserva, si userebbe tutto e non si riuscirebbe a vivere. Se non si ha, bisogna comprare. Allora noi ci siamo abituati a non comprare, nemmeno un *buriti*, nemmeno una *juçara*, nemmeno un *bacuri*.¹⁵ Ciò che facciamo è raccogliere».

Del resto, il rapporto stesso con la terra non era fondato su una relazione realmente produttiva. Da questo punto di vista la comunità *quilombola* di Frechal si avvicinava al mondo dei cacciatori-raccoglitori, i quali concepiscono le proprie tecniche di sussistenza non tanto come “produzione”, ma come *procurement*, “conseguimento” (Descola, 2014, p. 323). Nel complesso, infatti, il modello agroforestale della *roça* non si basava tanto sul principio di un'incisiva azione trasformativa sulla natura, quanto sull'idea di “sottrazione”. Le condizioni favorevoli alla produzione venivano, infatti, raggiunte solo “sottraendo” all'ambiente, attraverso

¹⁵ Nomi di frutti edibili prodotti dai palmeti locali.

il disboscamento e l'incendio, ciò che veniva percepito come "di troppo". Il suolo non era in alcun modo livellato, arato, concimato o irrigato. Ogni azione messa in atto nella *roça* mirava ad assecondare, più che a modificare, le condizioni presenti, per esempio adeguando le coltivazioni a una particolare *veia de terra* (vena di terra), per esempio sabbiosa o argillosa, o mettendo in atto accorgimenti che conservassero la naturale umidità del terreno. In ogni caso, era l'uomo a doversi adattare alla morfologia dei luoghi e non viceversa.

In generale, i miei interlocutori elogiavano spesso il fatto che la loro sopravvivenza come gruppo potesse prescindere dai meccanismi di mercato. Maria, ad esempio, sottolineava come il sistema della *troca de dia* offrisse la possibilità di riuscire a soddisfare le esigenze riconosciute come primarie senza aver bisogno del tramite del denaro, nonostante lo ritenesse essenziale per rispondere a tutte le altre necessità. Questa prospettiva non significava, infatti, che le persone disconoscessero il valore dei soldi o sperimentassero un effettivo regime autarchico. La loro marginalità economica era, anzi, al centro delle quotidiane preoccupazioni delle famiglie, tutte ben al di sotto della soglia di povertà stabilita dallo stato. Al tempo stesso, però, la continua insistenza sull'autonomia e l'autoreferenzialità del loro modello di vita comunitaria ribadiva la stabilità dei vincoli sociali, costantemente riaffermati attraverso il rispetto delle regole d'uso e appropriazione delle risorse naturali che mediavano la relazione con il proprio territorio.

Tuttavia, come puntualizza Descola, «[l]o scambio non scompare [...] quando l'ethos del dono domina, esso diviene semplicemente inglobato da questo» (p. 317). Sebbene anche Maria sottolineasse l'assoluta priorità dell'aiuto reciproco, fu proprio dalle sue parole che emerse con chiarezza la dimensione del debito connaturata allo scambio di giornate lavorative:

MANUELA Se la mia *roça* è più grande e tu passi più tempo nella mia, come posso equilibrare le cose?

MARIA Nel momento di disboscare, tu *mi devi un giorno*, perciò tu devi *pagarmi* il mio giorno.

MANUELA In denaro?

MARIA No, scambiando giorno di nuovo.

MANUELA Quindi quando tu avrai bisogno di un lavoro sai già che te lo devo...

MARIA [...] Perché quando ci si unisce per diserbare, se per la mia si sono spesi solo due giorni e per la tua tre, dobbiamo terminare la tua. Noi siamo solo un gruppo e non ci siamo uniti per terminare il mio e lasciare che tu vada da sola nel tuo. Perciò bisogna andare.

MANUELA Chiaro. Ma se tu stai lavorando un giorno in più, come si rimane?

MARIA Contribuirai con questo giorno in seguito! [...] Tu rimani che *mi devi un servizio*. [...] Tu sei rimasta con due giorni di *debito*? Verrai a diserbare con me, a disboscare con me, a raccogliere manioca con me...

In maniera piuttosto significativa, l'accento non veniva posto sul fatto di dover "cedere" la propria forza lavoro, ma sulla futura restituzione del giorno di lavoro, come colsi nel commento che mi diede Inácio sulla *troca de dia*:

INÁCIO Se la mia *roça* è più grande di quella di *compadre* Thomas, io *guadagnerò* cinque giorni con lui.

MANUELA Che cosa significa "guadagnare"?

INÁCIO Io vado a lavorare con lui.¹⁶ Questa settimana andiamo lunedì, martedì, mercoledì, giovedì, venerdì. Quando arriva la prossima settimana *mi pagherà*. Lavorerò con me lunedì, martedì, mercoledì, giovedì, venerdì. A quel punto ha sanato [il debito]. Se non ho terminato il mio servizio, lui continuerà a lavorare con me fino a terminarlo.

L'espressione "guadagnare un giorno" significava che il soggetto, prestando per un giorno la sua opera, stava "guadagnando" il diritto a essere *ripagato* in modo equivalente. "Guadagnava" cioè dall'altro membro del gruppo una giornata di lavoro. Dal momento che una *turma* rimaneva la stessa per tutta la durata di un ciclo produttivo, dal disboscamento alla raccolta, un eventuale debito contratto in una fase poteva essere sanato in quelle successive. Col tempo ebbi, però, modo di notare che si preferiva tentare di "chiudere il cerchio" in occasione di ogni singolo "servizio".

Vi erano poi dei lavori, come la raccolta del riso o della manioca, che richiedevano forme aggiuntive di collaborazione di carattere più estemporaneo che non si inserivano in un sistema di reciprocità di lungo periodo come quello vigente all'interno di una *turma*. Solo in questi casi si parlava di *ganhar um arroz* o *ganhar uma farinha*,¹⁷ perché la propria manodopera sarebbe stata poi ripagata in natura, con il prodotto finito. La persona interessata a lavorare generalmente non si proponeva in forma diretta, gesto che sarebbe stato considerato piuttosto arrogante e fuori luogo, ma aspettava di essere esplicitamente mandata a chiamare. L'invito era, quindi, un momento essenziale del processo lavorativo e aveva un fondamentale valore economico. Un invito mancato, che invece ci si aspettava, generava talvolta un notevole risentimento, soprattutto se la scelta ricadeva su una persona con un grado di parentela meno prossimo rispetto al proprio.

Nel complesso, i rapporti lavorativi, che afferivano alla sfera economica della vita comunitaria, si fondavano su un modo di relazione centrato sullo scambio. Quest'ultimo generava una condizione di debito quando la reciprocità delle prestazioni non trovava immediata realizzazione. Tuttavia, l'*ethos* del dono permaneva dominante nell'interpretazione che veniva offerta di queste "pratiche di

¹⁶ La simmetria e la reciprocità che regolavano i rapporti lavorativi nella comunità faceva sì che nessuno dicesse "vado a lavorare *per* qualcuno".

¹⁷ Lett. "guadagnare un riso" o "guadagnare una farina".

debito”, dimostrando come l’importanza che rivestiva nel definire la specifica territorialità del Quilombo Frechal lo rendesse un paradigma fondamentale attraverso cui leggere anche altri ambiti di vita della comunità.

Conclusioni

Secondo Godelier, un territorio è «un settore della natura e, quindi, dello spazio sul quale una determinata società rivendica e garantisce, a una parte o a tutti i suoi membri, dei diritti stabili di accesso, di controllo e di uso di tutte o di una parte delle risorse che vi si trovano, risorse che la società desidera e che è in grado di sfruttare» (Godelier, 1985, pag. 87). A Frechal, tali diritti implicavano la possibilità di disporre liberamente di porzioni di foresta, nell’ambito di una concezione inalienabile della terra. L’ethos del dono bilanciava tale libertà, definendo una sintesi originale tra uso comune e possesso individuale delle risorse naturali. La vegetazione, in particolare quella donata, si configurava così come un elemento “naturale” dalla profonda valenza sociale, poiché rivestiva un ruolo centrale nel processo di reciproco riconoscimento tra soggetti autocoscienti su cui si fondava la territorialità del *quilombo*. Quest’ultima mostrava, quindi, di essere strettamente connessa ad una concezione relazionale di proprietà che non implicava, però, una reciprocità vincolante.

La dimensione dello scambio, e la conseguente attesa di una contropartita che poteva generare un debito, erano, invece, protagonisti della vita economica del villaggio. Le disparità tra i membri della comunità, che apparivano appianate nel rispetto equamente dovuto a tutti i possessori di *capoeira*, riemergevano così nella sfera lavorativa, confermando come il debito si configuri come un vincolo tra esseri umani che prevale su altre tipologie di obbligo morale perché in qualche modo sempre connesso al potere (Graeber, 2012).

Bibliografia

- Almeida, A. W. B. de. (1989). Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio. Uso comum e conflito. *Caderno NAEA*, 10, 163–196.
- Almeida, A. W. B. de. (2001). Os quilombos e as novas etnias. In E. C. O’Dwyer (A. c. Di), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. (pagg. 43–81). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Almeida, A. W. B. de. (2004). Terras Tradizionalmente Ocupadas. Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. *Revista Brasileiras de Estudos Urbanos e Regionais*, 6(1), 9–32.

- Almeida, A. W. B. de. (2011). *Traditionally Occupied Lands in Brazil*. Manaus: PGSCA-UFAM.
- Assunção, M. R. (1995). Popular Culture and Regional Society in Nineteenth-Century Maranhão, Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, 14(3), 265–286. <https://doi.org/10.2307/3339327>
- Bataille, G. (1967). *La Part maudite. Précédé de La Notion de dépense*. Paris: Minuit.
- Berkes, F. (1999). *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia/London: Taylor & Francis.
- Bird-David, N. (1990). The giving environment another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology*, (31), 183–196.
- Carrier, J. G. (2005). *Gifts & Commodities. Exchange & Western Capitalism since 1700*. New York: Routledge/Taylor & Francis.
- Conklin, H. C. (1961). The Study of Shifting Cultivation. *Current Anthropology*, 2(1), 27–61.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée.
- Descola, P. (1986). *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éd. De la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2014). *Oltre natura e cultura*. Firenze: SEID Editori.
- Eduardo, O. da C. (1948). *The Negro in Northern Brazil. A study in acculturation*. Seattle: University of Washington Press.
- Esterci, N., Sant'Ana Júnior, H. A. de, & Teisserenc, M. J. da S. A. (A. c. di). (2014). *Territórios socioambientais em construção na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Godelier, M. (1985). *L'ideale e il materiale. Pensiero, economia, società*. Roma: Editori Riuniti.
- Godoi, E. P. de. (1998). O sistema do lugar: história, território e memória no Sertão, in O sistema do lugar: história, território e memória no Sertão. In A. M. de Niemeyer

& E. P. de Godoi (A c. Di), *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras.

Gómez-Pompa, A., & Kaus, A. (1992). Taming the Wilderness Myth. *BioScience*, 42(4), 271–279.

Graeber, D. (2012). *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: Il Saggiatore.

Gregory, C. (1982). *Gifts and commodities*. London: Academic Press Inc.

Hann, C., & Hart, K. (2011). *Antropologia economica. Storia. etnografia, critica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

Little, P. E. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, (322), 1–31.

Malighetti, R. (2004). *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo di una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Mauss, M. (1965). Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche. In *Teoria generale della magia* (pagg. 155–292). Torino: Einaudi.

Miller, D. (2011). Doni alienabili e merci inalienabili. In S. Bernardi, F. Dei, & P.

Meloni (A c. Di), *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Ospedaletto (Pisa): Pacini Editore.

O'Dwyer, E. C. (2012). Introdução. In A. C. de S. Lima (A c. Di), *Antropologia e direito. Temas antropológicos para estudos jurídicos* (pagg. 318–335). Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa.

Robbins, J. (2006). Properties of Nature, Properties of Culture: Ownership, Recognition, and the Politics of Nature in a Papua New Guinea Society. In A. Biersack & J. B. Greenberg (A c. Di), *Reimagining Political Ecology* (pagg. 171–191). Durham/London: Duke University Press.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Tassan, M. (2012). Le riserve estrattiviste in Brasile. La cogestione delle risorse forestali in una prospettiva socioambientalista. In A. Rossi & L. D'Angelo (A c. Di),

Antropologia, risorse naturali e conflitti ambientali. (pagg. 129–154). Milano: Mimesis.

Tassan, M. (2013). *Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana*. Milano: Unicopli.

Tuck-Po, L. (2008). Before a step too far: Walking with Batek hunter-gatherers in the forests of Pahang, Malaysia. In T. Ingold & J. L. Vergunst (A c. Di), *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*. (pagg. 21–34). Farnham: Ashgate Publishing.

Weiner, A. B. (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while Giving*. Berkeley: University of California Press.