

## INVIDIA E RECIPROCIÀ TRA I QUECHUA DELLE ANDE PERUVIANE

Marco Curatola

Museo Preistorico Etnografico L. Pigorini



Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole so-  
cievolezza* degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in so-  
cietà, congiunta con una generale avversione, che minaccia  
continuamente di disunire questa società. È questa eviden-  
temente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha  
un'inclinazione ad *associarsi*, poiché egli nello stato di so-  
cietà si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio  
sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una  
forte tendenza a *dissociarsi*, poiché egli ha del pari in sé la  
qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio  
interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa  
ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri.  
Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce  
a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio  
di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto  
tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma di  
cui non può neppure fare a meno.

Immanuel Kant

(Idea di una storia universale dal  
punto di vista cosmopolitico [1784])

Eric R. Wolf (1955), nel suo ormai classico articolo sulle comunità contadine latino-americane, cita tra i più importanti meccanismi di controllo sociale quello psicologico dell'«invidia istituzionalizzata». « It minimizes — dice l'A. — disruptive phenomena such as economic mobility, abuse of ascribed power, or individual conspicuous show of wealth. On the individual plane, it thus acts to maintain the individual in equilibrium with his neighbors. On the social plane, it reduces the disruptive influences of outside society ». L'« invidia », pur manifestandosi con schemi altamente ripetitivi, non si presenta come un organico sistema di repressione del comportamento deviante, ma si limita, almeno nelle sue forme più moderate, ad esprimere la disapprovazione del gruppo nei confronti di un individuo il cui agire, non conforme al tradizionale *modus vivendi*, minacci il buon funzionamento dell'organismo sociale. Dunque, essa tende a prevenire più che a reprimere, e in ciò si differenzia dagli altri comuni meccanismi del potere, sui quali si basa ogni *establishment*. L'« invidia » è la premessa di più diretti e autoritari interventi da parte della collettività e, al tempo stesso, l'estremo tentativo per evitarli. La società, prima di impegnarsi in una azione violenta contro uno dei suoi membri — il che comporterebbe la rottura di un determinato equilibrio, spesso faticosamente raggiunto attraverso lunghi e laboriosi processi di inculturazione — « indica » al soggetto la linea di comportamento che da lui ci si attende, affinché la sua azione permanga entro i limiti consentiti dalla tradizione e anzi, opportunamente canalizzata, porti ad un consolidamento dell'ordine esistente. L'« invidia » è operante là dove i rapporti tra gli individui sono personali (faccia a faccia) e frequenti, ed è tanto più efficace quanto più un gruppo è numericamente esiguo e concentrato in un territorio ristretto. Ed è, infatti, nelle società contadine che essa raggiunge le sue forme di espressione più macroscopiche, al punto che, in molti casi, si può parlare di una sua vera e propria « istituzionalizzazione ». Con questo termine, forse non del tutto appropriato, si vuole indicare la possibilità che viene data ai membri della comunità di esternare il proprio livore, entro modi e tempi fissati da precise regole di costume. Nel presente articolo analizzeremo le modalità e le funzioni dell'« invidia », quale si presenta presso le popolazioni di lingua quechua delle Ande peruviane, con particolare riferimento alla sua incidenza sul sistema economico.

I Quechua vivono in piccole comunità rurali, poste lungo i fianchi delle montagne, per lo più a mezza altezza tra la cima e il

fondovalle, traendo il loro sostentamento dall'agricoltura intensiva, caratterizzata da un razionale sfruttamento delle varie zone climatiche, e dall'allevamento, principalmente di lama e di alpaca. Come in ogni altra società contadina, le relazioni sociali sono improntate da stretti vincoli di reciprocità, che si traducono in un continuo scambio di beni e servizi tra individuo e individuo, e individuo e collettività. Il flusso dei beni materiali e delle prestazioni di manodopera all'interno di ogni villaggio avviene ancora oggi secondo canoni che risalgono a tradizioni precolombiane. I rapporti di intercambio sono estremamente codificati e ognuno di questi, a seconda della sua particolare natura, riceve una specifica denominazione (Alberti e Mayer 1974): i più importanti e diffusi sono l'*ayni* e la *mink'a*.

L'*ayni*, detto anche *waje-waje* nelle Ande del Centro, è la forma più generalizzata di scambio *inter pares*. Esso consiste in uno o più giorni di lavoro che un individuo richiede a parenti o amici, in occasione della semina, del raccolto, per rifare il tetto della casa, per organizzare una festa, ecc., con l'obbligo di ricambiare in futuro ciascun collaboratore con un periodo di lavoro uguale. Gli indios, eccetto che fra parenti stretti, tengono un conto rigoroso di quanto è loro dovuto. Inoltre, colui che convoca degli aiutanti per una qualsiasi attività deve anche provvedere al loro sostentamento e dimostrare la sua generosità con frequenti distribuzioni di coca, *aguardiente* (acquavite distillata dalla canna da zucchero) e sigarette. D'altro canto, quando sarà chiamato a contraccambiare il favore, il cibo che egli riceverà non dovrà essere meno abbondante né più scadente di quello da lui offerto. L'*ayni* esprime una reciprocità perfettamente bilanciata, o simmetrica, in cui i beni e i servizi scambiati sono sempre qualitativamente e quantitativamente uguali.

La *mink'a*, invece, è lo scambio di servizi contro beni, chiamati dai nativi « diritti ». Ogni giornata lavorativa viene contraccambiata immediatamente con una certa quantità di prodotti, che è stabilita volta per volta. Questo tipo di rapporto avviene, in genere, tra persone di differente posizione sociale e, in questo caso, il *minkador* (il datore di lavoro), come è evidente, appartiene ad uno *status* più elevato di quello del *minkado* (il prestatore di manodopera). Nel rapporto di *mink'a* rientrano anche tutte le prestazioni offerte dagli specialisti, quali lo sciamano, il tessitore e il fabbro ferraio. Infine, tra persone di pari condizione sociale, non è da escludersi che colui che è *minkador* in una particolare occasione, possa divenire *minkado* in una successiva. Ad ogni modo, chiunque necessita di manodopera, sia che la voglia reclutare per *ayni* che per *mink'a*,

deve recarsi personalmente dall'eventuale interessato e fargli una proposta formale. L'interpellato, a questo punto, ha la facoltà di accettare o meno, a seconda dei vincoli e degli interessi che lo legano alla controparte.

Nelle comunità della regione andina la "ricchezza" di un individuo è data proprio dalla possibilità reale che questi ha di mobilitare a suo favore, nel corso delle varie attività agricole e pastorali, un vasto numero di lavoratori. La "ricchezza" del contadino *quechua* è dunque direttamente proporzionale all'estensione della rete dei suoi rapporti sociali, unico canale consentito dalla tradizione per accedere ai beni e ai servizi circolanti all'interno della comunità. Non a caso in *runa simi* (la "lingua dell'uomo", come gli stessi nativi denominano il loro idioma) la parola *wakcha* significa indifferentemente 'povero' e 'orfano': l'orfano è il povero per antonomasia, proprio perché privo fin dalla nascita di una sufficientemente ampia rete di relazioni sociali. Si spiega così l'accanimento con cui gli indios cercano continuamente di consolidare e allargare la cerchia dei loro alleati. Tale obiettivo frequentemente viene raggiunto attraverso la totale rovina economica dell'individuo e della sua famiglia. Questo accade quando un *campesino* "decide" di sobbarcarsi l'onere della celebrazione di una delle tante feste religiose, dedicate ai Santi del culto cattolico, che contrassegnano il ciclo annuale della vita delle comunità.

Colui che si impegna ad organizzare e finanziare una festa viene denominato *mayordomo*, e per ogni ricorrenza ne esistono tanti quanti sono i *barrios* (quartieri) che compongono il villaggio. Ogni *mayordomo*, a nome del proprio *barrio*, predispone una sua propria manifestazione, aperta indistintamente a tutti gli abitanti, cercando di superare in generosità e sfarzo i *mayordomos* degli altri quartieri: deve contrattare una banda musicale, reclutare dei ballerini, affittare i costumi folkloristici e immagazzinare grandi quantità di cibo e di bevande alcoliche da offrire ai compaesani per tutta la durata della festa, che è mediamente di una settimana. Lo spirito di emulazione tra *mayordomos*, che divengono i campioni dei rispettivi *barrios*, è tanto forte da portare inevitabilmente alla dilapidazione di tutto il patrimonio e all'indebitamento più completo degli indios coinvolti in questa specie di *potlach*. Per reperire la somma necessaria, il *campesino* non esita a emigrare per andare a lavorare nelle città o nelle miniere, ipoteca le sue terre e si fa prestare denaro da amici e parenti; inoltre chiede, attraverso i sistemi di *ayni* e *mink'a*, la collaborazione di molte persone del villaggio, affinché lo aiutino

nella raccolta della legna per la cucina, nella preparazione del cibo e della *chicha* (bevanda alcolica a base di mais), nell'addobbo della statua del Santo celebrato, oppure intervenendo alle cerimonie come ballerini. Gli effetti economicamente devastanti della festa si faranno sentire per anni e anni, nel restituire i soldi e i beni presi a prestito e nel contraccambiare i vari servizi ricevuti.

Ognuno, nel corso della propria vita, deve ricoprire almeno una volta la carica di *mayordomo*, che rappresenta l'ultima prova di iniziazione dell'individuo, prima di essere inserito a pieno diritto nella collettività: se col matrimonio l'indio acquisisce una sua propria autonomia familiare, è solo con la *mayordomía* che diviene membro riconosciuto e stimato della società. Infatti, soltanto coloro che sono già passati per tale ufficio possono accedere alla gerarchia dei *varayoq*, le autorità politiche tradizionali delle comunità andine. È rovinandosi economicamente che il *campesino* comincia la propria *escalation* sociale, politica e paradossalmente "economica", e questo perché, seppure negativamente (cioè in quanto debitore), egli allarga a dismisura la rete delle proprie relazioni sociali. Difficilmente, se non per gravi motivi, qualcuno rifiuterà un prestito o un servizio al futuro *mayordomo*, ben sapendo il fine eminentemente sociale della sua richiesta. Inoltre, quello che l'organizzatore della festa riceve è, per così dire, un "credito agevolato", in cui lo stesso creditore, partecipando poi come invitato alle celebrazioni, diventa per un altro verso debitore. Si instaura in tal modo tra le due parti un rapporto che non si interrompe con la restituzione di ciò che è stato prestato, ma che, possibilmente rinsaldato attraverso determinati meccanismi sociali — per esempio il *compadrazgo* (comparatico) — diviene la premessa per un vincolo permanente di reciproca collaborazione. Così il consumo presente apparentemente sterile di ricchezze, assicurando una vasta disponibilità di manodopera (assolutamente necessaria per il regolare svolgersi delle attività agricole), si trasforma nel tempo in forza-lavoro. Il finanziamento della festa, sotto questo aspetto, può essere considerato un vero e proprio investimento, in quanto conduce su tempi lunghe ad un incremento della produzione. Per di più, a coloro che si incaricano della *mayordomía* vengono accordati particolari privilegi nello sfruttamento delle acque comunali (Mitchell 1978: 63). Da parte loro, i Quechua ritengono che le spese che essi sostengono saranno ricompensate dal Santo celebrato, e non è infrequente che sia proprio una persona di modeste condizioni economiche ad offrirsi come *mayordomo*, nella speranza

di « cambiare la sorte » e divenire ricca per un intervento soprannaturale. Al contrario, sono spesso gli indios già ricchi ad essere restii ad impegnarsi in una *mayordomía* ed è contro questi ultimi che scatta il meccanismo dell'«invidia».

Ogni *campesino*, come abbiamo detto, deve divenire *mayordomo* almeno una volta nella vita, e quando sia giunto il momento opportuno, nonostante l'apparente «volontarietà» della decisione, è la società a stabilirlo. E durante lo svolgersi della festa che l'aspirante *mayordomo* annuncia a quello in carica la propria disponibilità ad assumersene l'onere per l'anno seguente. In tempi passati, in mancanza di candidati, la giunta dei *varayoq* sceglieva nel corso dell'ultima giornata di celebrazioni il futuro organizzatore: le autorità si recavano in solenne processione alla sua abitazione e gli consegnavano la corona e gli abiti della statua del Santo festeggiato, in segno dell'impegno che obbligatoriamente veniva ad assumersi. Un suo rifiuto, caso rarissimo, poteva constargli il carcere e persino l'espulsione dalla comunità. Tuttavia, senza giungere a questi punti estremi, è in genere l'invidia dei compaesani a spingere sottilmente, giorno dopo giorno, l'individuo a compiere il proprio «dovere».

Non appena un membro della comunità comincia a mostrare i segni di un certo benessere economico (ed è ben difficile che in una società di piccole dimensioni qualcuno possa nascondere le proprie ricchezze, rappresentate per lo più da terre, animali e figli), la gente, durante qualsiasi conversazione con costui, prende a parlare con aria assolutamente indifferente della festa, lamentandosi delle difficoltà che si incontrano a trovare un *mayordomo* per l'anno successivo, del pericolo che rappresenterebbe per l'intera collettività non onorare degnamente il Santo, dell'umiliazione che ne verrebbe nei confronti degli altri *barrios*, e via dicendo. Gli vengono anche elencate le persone «papabili», ma impossibilitate per ché in lutto o perché colpite da altre disgrazie. Il neo-ricco preso di mira è invitato a bere in ogni occasione possibile e sono ripetutamente vantate le sue grandi capacità, che lo rendono particolarmente atto a intraprendere la carriera politica: tutti mostrano di ascoltare con particolare attenzione ogni sua parola e lo sollecitano a esprimere la sua opinione sui più disparati argomenti riguardanti la conduzione e gli interessi della comunità. Il futuro *mayordomo* vive una gloria e una celebrità che non ha mai conosciuto fino ad allora, anche se in cuor suo sa bene il perché di tutto ciò e che cosa ci si attenda da lui. Un suo vestito nuovo, un

campo particolarmente fertile, la nascita di qualche capo di bestiame, un ampliamento della sua casa vengono immediatamente magnificati da tutti, e nel contempo gli sono continuamente additati i « cani », cioè coloro che non sono mai stati *mayordomos* e perciò vivono “gratis” nel villaggio. La povertà e le disgrazie di questi ultimi sono attribuite alla volontà degli dei, che li hanno in tal modo voluti punire per la loro avarizia. Giunto il periodo della festa, durante il suo svolgersi, il *mayordomo* in carica tratta il suo potenziale successore con particolare riguardo, offrendogli continuamente da bere, finché ubriacatolo, gli dice al cospetto di tutti che « è arrivato il momento che egli faccia qualcosa per il villaggio e per la sua gente, e che quella è proprio l'occasione buona ». In preda ai fumi dell'alcool, tra l'acclamazione generale, l'indio si offre allora “volontario”, annunciando che la prossima festa sarà di una magnificenza « come il *pueblo* non ha mai visto ». Promette di fare il possibile e l'impossibile per il suo amato paese e dichiara che ciò gli viene dal più profondo dell'animo, sottolineando più volte la completa spontaneità della propria decisione, presa senza che alcuno ve l'abbia costretto. Dopodiché sfila, accompagnato dal *mayordomo*, per le strade del villaggio, mentre tutti fanno a gara per congratularsi con lui. Da questo momento e per molti anni a venire ogni sua risorsa economica verrà, per così dire, “divorata” dalla *mayordomia* che si è assunto; d'altra parte, l'invidia, che fino ad allora ha mosso le azioni e le parole dei suoi compaesani, si volge in comprensione e collaborazione, e ognuno dovrà aiutarlo secondo il grado di parentela o affinità e secondo le proprie possibilità. Un rifiuto, una sua non candidatura, tradurrebbero invece l'invidia in disprezzo. Sovente l'individuo, quando sente tutti gli occhi puntati sulla sua persona, se non si ritiene ancora pronto per affrontare le spese che comporta la *mayordomia*, adduce una qualche scusa, che in genere viene accettata solo se accompagnata dalla promessa formale di finanziare la festa entro due o tre anni. Di conseguenza l'“attenzione” del gruppo si sposta immediatamente su qualchedun altro, che per età, censo e condizioni familiari riunisca in sé i requisiti più consoni alla gravosa carica religiosa, e lo perseguiterà fino a che questi non deciderà “spontaneamente” di assumersene l'onere.

In ogni caso, l'arricchimento in beni e denaro di un indio, il quale non gratifichi periodicamente la propria comunità con feste o altri gesti di generosità, volge l'invidia in aperta maldicenza e l'accusa di sacrilegio ne diviene la logica conseguenza. È frequente

allora che si sparga la voce che il benessere economico di cui gode l'individuo sia dovuto al segreto disseppellimento di uno dei tanti tesori racchiusi nel cuore delle montagne e di proprietà degli antenati. La profanazione, si mormora, ha sicuramente provocato la collera degli spiriti dei morti, i quali non tarderanno a vendicarsi inviando terribili malattie al sacrilego. Costui, per quanto neghi le accuse mossegli, viene sempre più isolato dal resto della collettività, che teme la trasmissione della maledizione. Tutte le relazioni sociali del malcapitato gradualmente si interrompono: non è più invitato alle feste, gli è negata la parola durante le assemblee, perde ogni diritto allo sfruttamento delle terre comunali, i canali di irrigazione dei suoi campi vengono sbarrati e tagliati fuori dalla rete idrica pubblica, amici e parenti si rifiutano di prestargli il loro aiuto nelle varie attività agricole. È la morte sociale! Solo l'opera di un potente sciamano e la restituzione delle ricchezze agli antenati potranno ricondurre l'incauto in seno alla sua comunità. Per lui l'unica altra alternativa è l'abbandono definitivo del villaggio, nel quale la vita gli è ormai resa impossibile.

Tuttavia, per scongiurare tali situazioni di rottura totale, esistono appositi canali istituzionalizzati, attraverso i quali il gruppo può manifestare esplicitamente la propria riprovazione a quei suoi membri il cui comportamento sia ritenuto antisociale, affinché vi pongano al più presto rimedio. Nella comunità di Moya (provincia di Huancavelica), il 27 settembre, primo giorno della festa del Santo patrono, S. Michele, i tre *mayordomos* (il villaggio è diviso in tre *barrios*: Qollana, Chawpi e Allawqa) sfilano separatamente per la piazza principale, accompagnati dalle rispettive bande musicali e dai ballerini, detti « negri », i quali, con il viso coperto da maschere di cuoio nero, cavalcano dei muli bardati di tutto punto. Durante la manifestazione, uno dei « negri » legge ripetendolo ai quattro angoli della piazza, un « bando », nel quale sono raccontati particolari della vita di certe persone, che si ammoniscono dal persistere in determinati atteggiamenti o attività. Gli argomenti sono i più disparati e vanno da particolari piccanti su vere o supposte infedeltà coniugali ad accuse contro le autorità di malversazione o cattiva gestione del potere. Nessuno deve mostrare di offendersi, o peggio ancora reagire, quand'anche le accuse specifiche siano completamente infondate. Per l'occasione è consuetudine che i « negri » fungano pure da « giustizieri del reato di poligamia »: gli indios più ricchi del paese vengono da loro liberamente insultati e tacciati di essere poligami, e, per espiare la



loro presunta colpa, sono costretti a contribuire alle spese del *mayordomo* con generose donazioni di bevande alcoliche. Il 2 febbraio, giorno centrale della festa della Vergine *Candelaria*, ha luogo la cerimonia del « testamento dell'anitra », per molti aspetti simile a quella della lettura del « bando ». In questo caso si tratta di un foglio che viene fatto circolare tra la folla e che è letto ad alta voce dalle persone « letterate ». In esso l'« anitra » dichiara di voler lasciare in eredità le sue varie membra (testa, ali, zampe) a questo o quel *campesino*, al fine di « aiutarlo » a non commettere più certe mancanze, di cui lo si ritiene responsabile. Naturalmente, neppure in questa circostanza le vittime designate devono mostrarsi risentite per i rimproveri mossi nei loro confronti. Tali rituali sono vere e proprie « diffide » che la collettività indirizza ad alcuni dei suoi membri, la cui unica colpa è, per lo più, costituita dal possesso di una eccessiva ricchezza. Dietro umoristiche e spesso false accuse di adulterio o poligamia si nasconde in realtà lo sdegno del gruppo verso coloro che si rifiutano di ridistribuire, almeno in parte, i beni accumulati.

La ricchezza, e i rischi che essa comporta se mal usata, sono tra i temi maggiormente ricorrenti nella letteratura orale *quechua*. Un tipico esempio ne è il seguente racconto:

« In una isolata cascina della provincia di Carhuaz (dipartimento di Ancash), viveva un uomo molto ricco; i suoi granai non erano mai vuoti, e i suoi pascoli non rimanevano in nessuna occasione senza bestiame. Nonostante l'abbondanza di cui godeva, il suo cuore era duro, e si rifiutava sempre di dare elemosine ai mendicanti. E non si ricordava di nessuno, neppure della vecchia madre che viveva nella stessa zona. Era il periodo della raccolta delle patate. E accadde che sua madre decidesse di andare a fargli visita. Mentre la vecchietta stava per giungere al podere, sua moglie gli si avvicinò e gli disse: « Laggiù sta arrivando tua madre, sicuramente ti chiederà delle patate ». E l'uomo rispose: « Coprimi con dei cespugli, fino a quando non se ne sarà andata ». Ella eseguì l'ordine. Ma la vecchia aveva visto tutto. E arrivata al podere, nel luogo dove sua nuora stava accanto a un grande mucchio di tuberi, domandò di suo figlio, e la moglie le rispose che non c'era, che era partito per un lungo viaggio. La povera madre, con il cuore ferito, se ne andò piangendo. E quando la vecchia disparve in lontananza, la moglie corse a scoprire il marito. E mentre stava sollevando in fretta i cespugli, si riempì d'orrore: le braccia e le gambe dell'uomo si erano tramutate in immondi serpenti che si contorcevano in

tutte le direzioni. Disperato, l'infelice gridava a più non posso chiedendo perdono a sua madre. Ma ella era già lontana e non poteva udire i suoi strazianti lamenti. Spaventati dalle grida, accorsero i contadini, e dopo aver udito dalla moglie il racconto di tutto ciò che era successo, ritennero che era una punizione divina e bruciarono il mostro nello stesso luogo dove si stava contorcendo in preda al panico. Dalle ceneri del mostro scaturirono un'infinità di vermi, i quali costituiscono oggi la terribile piaga che rende difficile la coltivazione delle patate » (Yauri Montero 1961: 73-4).

Una delle possibili chiavi di lettura di questo breve racconto (quella più significativa ai fini del nostro assunto) ci è offerta dalla sua conclusione: il peccato di avarizia non solo porta alla totale rovina di chi se ne rende responsabile, ma, in ultima istanza, arreca un danno considerevole all'intera comunità. L'avida accumulazione di ricchezze è sentita dagli indios come qualcosa di potenzialmente pericoloso, in grado di scatenare forze soprannaturali incontrollabili, i cui effetti possono risultare catastrofici per tutta la collettività. I Quechua esprimono in tal modo il loro timore verso ogni atteggiamento troppo individualistico nel campo economico, in quanto fondamentalmente contrario al modo dominante di produzione, al quale corrisponde un ben preciso sistema socio-politico. Il non ridistribuire i propri beni rappresenta, di conseguenza, un vero e proprio attentato alla cultura nella sua globalità, e i nativi avvertono ciò ben distintamente, anche se in termini magico-religiosi.

La morale del racconto dell'uomo trasformato in un mostro serpentiforme a causa della propria avarizia, trova pieno riscontro nelle credenze popolari: è, infatti, la paura della punizione divina uno dei fattori determinanti che spingono l'indio ad atti di generosità nei confronti dei suoi compaesani. « Se uno accetta la *mayordomía* — testimonia un *campesino* del distretto di Marcará (provincia di Carhuaz) — è per servire la Vergine e i Santi, perché non lo castigano con cattivi raccolti, con la malattia o la morte dei suoi animali » (Martínez 1963: 71). Inoltre, colui che non rendesse un culto adeguato alla divinità, verrebbe a trovarsi del tutto indifeso di fronte agli attacchi di stregoneria delle "persone invidiose". In realtà accade che un individuo, il quale avverta di essere al centro della malevola attenzione generale, viva in uno stato di continua tensione, tale da determinare in lui una sorta di timor panico, una totale fobia per ipotetiche fatture, da cui si sente costantemente minacciato. In tali circostanze, qualsiasi di-

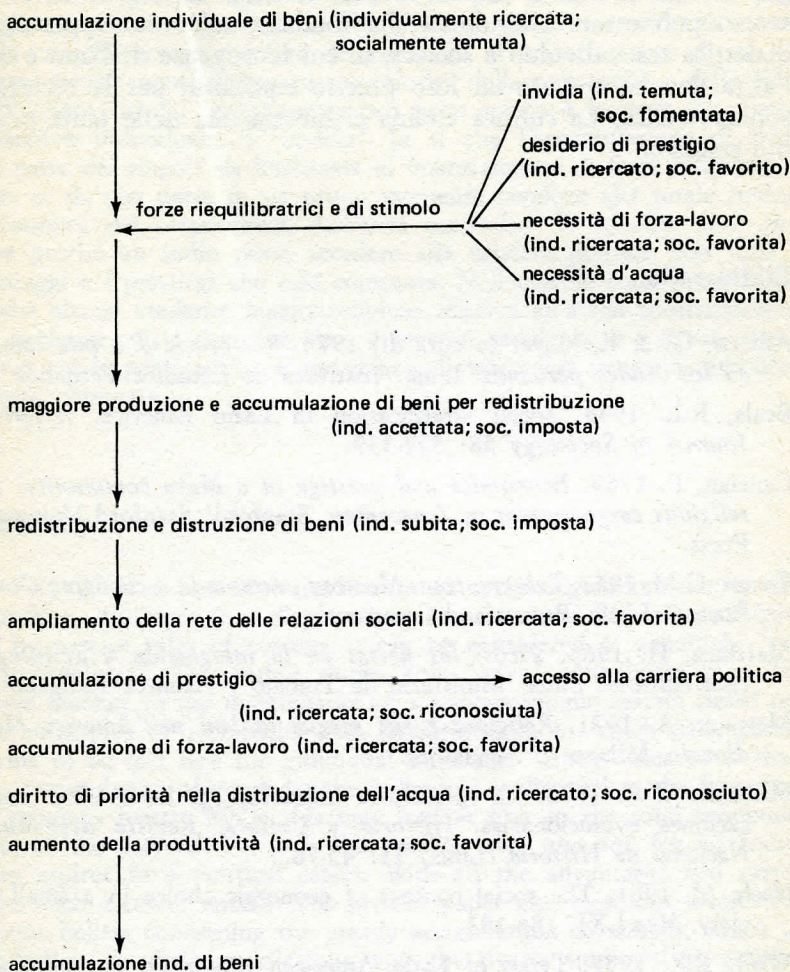
sgrazia e persino il più piccolo contrattempo sono da lui attribuiti all'opera malefica di anonimi rivali, gelosi delle sue ricchezze. Il terrore della stregoneria coesiste con quello del castigo divino (il primo è una conseguenza del secondo) e si rivela, ai fini del mantenimento dell'ordine sociale, altrettanto efficace. Ed è sempre la paura di sciagure di origine soprannaturale a determinare il risentimento del gruppo verso coloro che, rifiutandosi di onorare degnamente un Santo attraverso l'allestimento di una festa a lui dedicata, mettono a repentaglio il benessere e la sicurezza generali. Alcuni anni fa, ad esempio, la regione del Callejón de Huaylas (Ancash) fu colpita da una grave siccità e gli abitanti della zona videro in essa il segno della collera di S. Andrea, la cui festa era caduta in disuso per mancanza di *mayordomos* (Martínez 1963: 71). Lo stato di insicurezza, dovuto alla convinzione di non essere in un armonico rapporto con gli dei, genera nei confronti dei presunti responsabili un sentimento di astio, il quale si manifesta immediatamente in forme di "invidia istituzionalizzata" più o meno accentuate, che vanno, come abbiamo visto, dal semplice pettegolezzo ad aperte accuse di sacrilegio.

L'"invidia" dunque costituisce un efficace meccanismo di controllo, attraverso il quale è conseguito un certo livellamento economico tra i vari componenti della società. Tuttavia non ci sentiamo di condividere pienamente la posizione di Alfred Métraux, quando afferma che « opponendosi all'ascesa sociale dei suoi membri, condannando l'ambizione, la comunità scoraggia le iniziative individuali e favorisce la routine e la pigrizia » (1971: 273). Infatti l'"invidia" si rivela, ad una più attenta analisi, un potente stimolo a mantenere attivo tutto il sistema di relazioni sociali, basato sulla reciprocità, sul quale si regge l'intera struttura economica delle comunità indigene. L'organizzazione di una festa, massimo esempio di distruzione redistributiva di beni individuali, stimola lo sforzo dei singoli, che viene premiato con la loro ascesa politica e sociale, e, ampliando la rete delle relazioni interpersonali, porta ad un sensibile incremento della produttività agricola. Quest'ultima, grazie all'"invidia istituzionalizzata", non provoca grandi differenziazioni economiche a vantaggio di particolari individui o determinate famiglie, ma proprio perché ottenuta attraverso la collaborazione generale, tende al mantenimento della coesione interna del gruppo. Indirizzando le naturali tendenze di aggressività dell'individuo all'acquisizione di prestigio, per altro non trasmissibile ereditariamente, piuttosto che all'accumulazione di beni,

la società andina è riuscita a perpetuare il tradizionale *modus vivendi*, il cui sistema di rigorosa reciprocità rende possibile uno sfruttamento razionale di un *habitat* aspro e difficile. L'«invidia istituzionalizzata» permette di controllare quelle forze devianti che tendono a sbilanciare il fragile equilibrio tra esigenze individuali e collettive, in perenne dialettico contrasto fra loro; e tale equilibrio è costantemente ricostituito e rafforzato trasformando le forze disgregatrici in forze costruttive, finalizzate al mantenimento dell'intera struttura sociale. La statica apparente della società quechua è frutto di un suo preciso e collaudato dinamismo interno, per il quale ogni disfunzione diviene un fattore funzionale del sistema globale: così la spinta individualistica, potenzialmente disnomica, è controllata e convogliata entro margini compatibili con le necessità sociali, favorendo anzi la circolazione dei beni e dei servizi.

Il seguente schema ha lo scopo di puntualizzare alcuni dei temi toccati nel presente articolo, senza per questo aver la pretesa di abbracciare la totalità della questione. Ci siamo, più che altro, preoccupati di porre in rilievo la dipendenza e la concatenazione fra attività apparentemente contraddittorie e il rapporto dialettico fra individuo e società.

La posizione teorica di alcuni antropologi, come Manning Nash (1961), George M. Foster (1967) e lo stesso Eric Wolf (1959), che vedono nel sistema delle cariche religiose, e nelle concezioni magiche ad esse inerenti, dei poderosi meccanismi livellatori, i quali porterebbero all'attuazione di una « democrazia della povertà », è contraddetta da altri, come Ralph Beals (1953) e Frank Cancian (1965), che all'opposto vi attribuiscono un effetto altamente stratificante, all'interno delle comunità contadine latino-americane. Secondo l'analisi di questi ultimi, esiste una rigorosa « connessione gerarchica » tra il sistema religioso, quello politico e quello economico: l'espletamento di una *mayordomía*, nel dare accesso alla carriera politica e ai privilegi che essa comporta, permetterebbe all'indio di appropriarsi delle più estese e fertili terre comunali, offrendogli così la possibilità di avvantaggiarsi anche economicamente nei confronti dei comuni *campesinos*. In realtà entrambe le posizioni sono giustificate, sempre che siano intese più come tendenze che come situazioni definitive. Tra i Quechua, come speriamo aver dimostrato, la tendenza al livellamento e quella all'*escalation* sociale coesistono, anche se in termini differenti da quelli a cui ci ha abituato la moderna civiltà industriale. Inoltre l'una e l'altra si



stimolano reciprocamente ed è dalla loro opposizione complementaria che la società trae le forze per rigenerarsi costantemente. L'ideale della "reciprocità perfettamente bilanciata", mai raggiunto, è mantenuto vivo dall'"invidia", mentre l'"ideale del prestigio" evita l'accidia e stimola la produttività. In definitiva, il discorso può essere ricondotto alla fondamentale contrapposizione dialettica tra individuo e società, in cui le esigenze dell'uno e dell'altra devono trovare un loro preciso equilibrio per la reciproca sopravvivenza. La cultura andina ci mostra una delle tante possibili soluzioni.

### Bibliografia

- Alberti, G. & E. Mayer (a cura di) 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Beals, R.L. 1953. Social stratification in Latin America. *American Journal of Sociology* 58: 327-339.
- Cancian, F. 1965. *Economics and prestige in a Maya community: the religious cargo system in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Foster, G.M. 1967. *Tzintzuntzan. Mexican peasants in a changing world*. Boston: Little, Brown and Company.
- Martínez, H. 1963. *Vicos: las fiestas en la integración y desintegración cultural*. Lima: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- Métraux, A. 1971. *Religioni e riti magici indiani nell'America Meridionale*. Milano: il Saggiatore.
- Mitchell, W.P. 1978. La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias. *Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Historia* (Lima) 11: 45-78.
- Nash, M. 1961. The social context of economic choice in a small society. *Man* LXI: 186-191.
- Wolf, E.R. 1955. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist* 57: 452-470.
- Wolf, E.R. 1959. *Sons of the shaking earth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yauri Montero, M. 1961. *Ganchiscocha. Leyendas, cuentos y mitos de Ancash*. Lima: Ediciones Piedra y Nieve.

## Sommario

L'“invidia” rappresenta tra i Quechua un potente meccanismo di controllo sociale e, dato che essa si manifesta entro modi e tempi determinati da precise regole di costume, si può parlare di una sua vera e propria “istituzionalizzazione”. L'Autore pone in evidenza come essa contribuisca in maniera determinante al mantenimento di un sistema socio-economico basato sui principi della reciprocità e della ridistribuzione, in cui in apparenza ben poco spazio è lasciato alla libera iniziativa individuale. L'“invidia” fa sì che l'accumulazione di beni da parte dei singoli sia finalizzata al finanziamento di feste religiose, il che, se da una parte in un primo momento conduce alla totale rovina economica del *mayordomo*, dall'altra costituisca la *conditio sine qua non* perché un indio possa accedere alla carriera politica, con tutti i vantaggi e i privilegi che essa comporta. Nell'articolo sono menzionate anche alcune credenze magico-religiose relative all'avidità accumulazione di ricchezze, vista come un vero e proprio sacrilegio, e i rituali attraverso cui le persone che si macchiano di tale colpa vengono pubblicamente riprovate.

## Summary

“Envy” is a powerful mechanism of social regulation among the Quechua, and since it is displayed on occasions and in ways established by precise rules of custom, it can be considered as genuinely “institutionalized”. The author shows how “envy” contributes in a decisive manner to the maintenance of a socio-economic system based on the principles of reciprocity and redistribution, in which little room seems to be left free for individual initiative. “Envy” sees to it that the accumulation of goods by the individual is directed to the financing of religious feasts. While this may lead at first to the total economic ruin of the *mayordomo*, it is the *conditio sine qua non* for an Indio who aspires to a political career, with all the advantages and privileges such a career entails. The present paper also mentions magico-religious beliefs concerning the greedy accumulation of wealth, which is viewed as genuinely sacrilegious, and the rituals employed to administer public reprimand to people stained with this guilt.