

Dono, *hau* e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss
Matteo Aria

Negli ultimi venticinque anni il dono è emerso come un tema centrale all'interno di un ampio e diversificato campo di studi disciplinari, suscitando l'interesse non più solo degli antropologi impegnati nello studio delle "società lontane", ma anche dei sociologi, degli economisti, degli storici, dei giuristi, dei filosofi e dei critici letterari¹.

Il mio intervento ripercorre alcune delle principali interpretazioni antropologiche del *Saggio sul dono* di Mauss (1924) che rappresentano una base necessaria per capire e valutare la recente riscoperta filosofica, sociologica e letteraria del dono. Il testo maussiano ha permesso, proprio per la sua "radicale indeterminatezza" (Mirowski 2001, p. 439), per la sua opacità (Pavanello 2000, p. 86) e per la sua tensione verso "l'inesauribile diversità della realtà empirica irriducibile alla sola logica del concetto" (Caillé 1996, p. 23), numerose e differenti esegesi che, come sostiene Parry (1986, p. 455), hanno contribuito a conferirgli molte delle qualità di testo sacro dell'antropologia. Trattato con soggezione reverenziale, ma al contempo "gravemente sottovalutato" (Caillé 1996, p. 21), il dono di Mauss è stato rivendicato per tutto il Novecento come l'origine e la fonte di un ampio spettro di posizioni teoriche divergenti².

Tra le molteplici e varieguate letture antropologiche che nel tempo si sono esercitate attorno a un testo "classico" com'è il *Saggio sul dono* privilegerò, in questa sede, la storia di due questioni diverse eppure interconnesse: il principio di reciprocità e lo "spirito della cosa donata" (*hau*) in quanto modelli interpretativi fatti oggetto di discussioni significative e tuttora aperte³.

Uno dei temi centrali e più controversi dell'argomentazione maussiana è rappresentato, infatti, dalla necessità di dar conto della forza che spinge il donatario a ridonare a sua volta. La soluzione è trovata nella teoria indigena dello *hau*, così come è raccontata dal saggio *maori* Tamati Ranaipiri. L'attenzione particolare dedicata al significato "spirituale" dello *hau* – inteso come qualità intrinseca degli oggetti scambiati e rivelatore della loro intima relazione con le persone – è stata a lungo criticata da molti antropologi che, sottolineando gli errori, le ingenuità e i limiti dell'interpretazione di Mauss, hanno inteso l'obbligo di ricambiare come un'importante modalità dello scambio economico e della comunicazione sociale. Con i contributi di Malinowski e di Firth da una parte e con quelli di Lévi-Strauss dall'altra al concetto di dono si è sostituito quello di reciprocità che si è perfezionato grazie ai successivi lavori di Sahlins. A partire dagli anni Ottanta si è assistito invece a un importante ripensamento delle categorie fino ad allora impiegate, a cui si è accompagnata, grazie alle riflessioni di Gregory, di Weiner e di Godelier, la riscoperta e la rivalorizzazione delle idee maussiane sullo *hau* e sulla relazione tra le persone e le cose.

1. *Eclisse del dono e trionfo della reciprocità*

Mauss e il *Saggio sul dono* hanno costituito e tuttora rappresentano un punto di riferimento fondamentale per quel settore disciplinare che prende il nome di antropologia economica. Come scrive Mirowski (2001, p. 438): "Nell'antropologia economica tutte le strade del dono ritornano a Mauss. I maggiori teorici dello scambio, da Sahlins a Gregory, da Douglas a Parry (...) hanno sentito l'esigenza di far pace con Mauss". Analogamente per Gudeman (2001, p. 459) "il dono di Mauss è la narrazione guida dell'antropologia economica, è il dono dell'antropologia all'economia neoclassica". Tuttavia, all'inizio degli anni Trenta, i primi studiosi anglosassoni impegnati nel dar vita a una teoria antropologica dell'economia abbandonano temporaneamente

te⁴ le prospettive maussiane – che rivendicano il profondo significato sociale di ogni fenomeno economico – per abbracciare il modello teorico-formalista, così come era stato elaborato dall'economia marginalista del XIX secolo. Questa rilettura della filosofia individualista e utilitarista inglese apre alla possibilità di fondare una scienza del comportamento umano attinente alla sfera dell'economico, inteso come campo di attività presente in ogni contesto sociale dove gli esseri umani mirano sempre a ottenere il massimo vantaggio possibile adeguando, tramite un calcolo, i mezzi disponibili a fini altrettanto determinati (Robbins 1935). In realtà, fino ai primi del Novecento, è convinzione altrettanto diffusa tra gli economisti e gli antropologi che le società primitive siano sprovviste di un sistema economico e della fondamentale propensione ai traffici, all'utile e all'interesse dell'*homo oeconomicus*, teorizzata da Mandeville, da Bentham e da Mill. A questo distanziamento del primitivo contribuiscono le teorie evoluzioniste di Tylor e di Morgan che collocano l'economia tra le acquisizioni dello stato civile, mentre i selvaggi, privi di tale istituzione e volti al solo soddisfacimento dei bisogni fisiologici, vivono secondo un'ipotetica "economia naturale".

A promuovere il possibile connubio tra l'antropologia e l'economia neoclassica intervengono invece le ricerche di Malinowski. Tra i molteplici sviluppi seguiti alla sua scoperta dell'economia nelle società primitive vanno anche annoverati l'analisi formalista di Firth e l'elaborazione di un'interpretazione economicistica della reciprocità. In Malinowski (1926) si avverte, però, una tensione tra il dono e la reciprocità, tra un approccio antiutilitaristico e sociologico – predominante nella sua etnografia – e una propensione verso i principi dell'economia moderna – tipica di alcune sue elaborazioni teoriche – che influenza gran parte della letteratura antropologica successiva (Parry 1986, pp. 454-457). La sua messa a fuoco dell'economico ha, infatti, favorito da un lato un'irresistibile attrazione per l'utilizzo di concetti e interpretazioni economiche e dall'altro una tensione inversa volta a imbrigliare l'economico nel sociale⁵.

Vediamo ora più dettagliatamente il modo in cui nella riflessione teorica di Malinowski e successivamente della *Social Anthropology* britannica la rinuncia al dono come categoria antropologica a favore della reciprocità e delle teorie dell'azione razionale passa proprio attraverso l'interpretazione del testo di Mauss.

1.1. *Dal dono puro alla reciprocità: Bronislaw Malinowski*

Le ricerche sul campo di Malinowski (1921) segnano il superamento dei pregiudizi e delle conoscenze fantasiose relative alla vita economica dei primitivi. Parallelamente, le sue iniziali riflessioni teoriche mettono per la prima volta in luce in modo inequivocabile l'esistenza della cosiddetta *primitive economics* che, posta sul piano della cultura e non più della natura, si rivela strettamente connessa ai meccanismi sociali nei quali è inserita. Da un lato, gli esempi dei trobriandesi e del *kula* demoliscono l'impianto idealistico del buon selvaggio che, totalmente generoso e incapace di seguire il proprio tornaconto, vive in una sorta di comunismo primitivo (1922, p. 173) dove non c'è posto per la ricchezza e per il valore (pp. 175-180). Dall'altro confutano l'idea negativa del primitivo avido, pigro e inefficiente (pp. 65, 162-163, 181-182), volto solo alla ricerca del cibo per sé e la sua famiglia, e mai allo scambio di beni. Malinowski contesta non solo gli assunti utilitaristici che vogliono i selvaggi mossi da motivi strettamente razionali e interessati, ma anche l'idea che posseggano "solo forme rudimentali di commercio e di scambio" e che queste forme non svolgano "una parte essenziale nella vita tribale" (p. 173). È in questo contesto che pone per la prima volta al centro della riflessione antropologica la "realtà" del dono. I dati etnografici mostrano il "fondamentale impulso dell'uomo all'ostentazione, alla spartizione, all'elargizione, e la profonda tendenza a creare legami sociali attraverso lo scambio di doni" (p. 182). L'intera "vita tribale" è, infatti, caratterizzata da un costante dare e prendere, da un pervasivo flusso di doni e controdoni materiali che rappresentano uno dei principali strumenti dell'organizzazione sociale, dell'autorità politica e dei legami di parentela.

Per ordinare l'ampia varietà di queste transazioni socio-economiche, Malinowski propone una classificazione delle molteplici tipologie di dono che interessano le popolazioni delle Trobriand (pp. 182-197). Distingue il dono puro, in cui non vi è pretesa e certezza di una controprestazione, da altre categorie di doni e di pagamenti che invece prevedono una gamma di possibili restituzioni più o meno equivalenti e regolari. Separa infine queste forme di scambio sociale dal commercio basato sul tornaconto individuale⁶.

È, però, proprio la lettura del *Saggio sul dono* che porta Malinowski quattro anni dopo a negare l'importanza teorica della categoria appena scoperta a favore di una più completa concettualizzazione della reciprocità. In *Crime and custom in savage society* (1926) il principio di reciprocità, inteso come "l'intrinseca simmetria di tutte le transazioni sociali" (p. 63), diventa la logica che governa ogni tipo di rapporto sociale, giuridico ed economico primitivo. L'individuazione di questa norma universale, che permette ai selvaggi di sopravvivere e di coesistere con gli altri gruppi, significa l'eclisse del dono puro e in misura minore di tutte le forme di scambio non equivalenti. A tal proposito Malinowski (pp. 40-41) riconosce esplicitamente di essersi sbagliato e accoglie le osservazioni di Mauss che negano l'esistenza del dono puro. Attribuisce il proprio errore all'aver isolato una categoria di doni (quelli tra un uomo e suo figlio, e tra un uomo e sua moglie) dalla più ampia catena di transazioni in cui sono inseriti. Come indicato giustamente dal *Saggio sul dono*, è invece a suo avviso necessario prendere in esame l'intero sistema di doni, di obblighi e di benefici reciproci che si dispiega in un spazio temporale più lungo. Tutto ciò significa, però, abbracciare un modello di reciprocità che vede gli scambi come transazioni binarie e bilanciate tra individui volti al proprio tornaconto personale (Parry 1986, p. 454), e abbandonare l'interpretazione maussiana della combinazione tra interesse e disinteresse, tra libertà e obbligo. Scompare inoltre la nozione del dono come sistema di prestazioni totali tra gruppi o persone morali, dove lo scambio dei beni materiali è solo un aspetto di un'ampia gamma di trasferimenti non economici.

L'enigma del dono si risolve nella sua dissoluzione attraverso la spiegazione della sua funzione – il mantenimento e l'organizzazione della società primitiva – resa possibile dalla messa a fuoco del principio di reciprocità, della simmetria strutturale e del “dualismo sociologico” (Malinowski 1926, pp. 63-65). Il riconoscimento dell'insegnamento di Mauss permette così paradossalmente a Malinowski di elaborare un orientamento teorico ben lontano da quello che anima il *Saggio sul dono*.

1.2. Dall'hau alla reciprocità: Raymond Firth

In sintonia con le posizioni di *Crime and custom*, ma in contrasto con la scoperta della natura sociale dei fatti economici primitivi diffusa dall'etnografia di Malinowski e dalle successive teorie di Mauss, si affermano le diverse prospettive della nascente antropologia economica che, cercando di stabilire dei solidi collegamenti tra le due discipline, si allontana anch'essa dalla nozione di dono come categoria cardine nell'analisi dei fenomeni di scambio. Le riflessioni del sociologo Leroy (1925) e dello storico dell'economia Gras (1927) rappresentano i primi tentativi di raccordarsi con le tesi formaliste. Entrambi s'impegnano ad annullare ogni differenza di natura e ogni scarto logico tra l'uomo moderno e l'uomo primitivo, riconoscendo anche a quest'ultimo un comportamento economico razionale. La nuova disciplina, centrata sui moventi individuali dell'agire sociale, si deve volgere all'analisi dei sistemi economici primitivi superando il pregiudizio etnocentrico della loro inferiorità rispetto all'economia occidentale e utilizzando le teorie e le categorie dell'economia classica. Il tentativo di una spiegazione razionale dei comportamenti economici indigeni, equiparando il primitivo al moderno, porta così a interpretare il primo attraverso il secondo (Pavanello 2000, p. 26). Al contrario, l'orientamento “sostantivista” – elaborato compiutamente da Polanyi (1944; 1957) in sintonia con l'etnografia di Malinowski e con le analisi teoriche di Mauss – suggerisce che i sistemi economici primitivi, pensati non come una sfera autonoma ma come un prodotto

della società, non possono essere studiati se non a partire dalle istituzioni sociali in cui sono inseriti, fondate su principi diversi da quelli delle società moderne e industrializzate. All'interno di questa controversia – culminata nella lunga e intensa polemica degli anni Sessanta, che contrappone formalisti e sostantivisti intorno all'applicabilità dei modelli economici ai fenomeni antropologici⁷ – si collocano i contributi di Firth e le sue importanti critiche a Mauss. Queste ultime condizionano nei decenni successivi la ricezione e la diffusione – e in un certo senso l'esclusione – del *Saggio sul dono* all'interno dell'antropologia britannica e nordamericana⁸.

L'allievo di Malinowski, pur facendo proprie le riflessioni etnografiche del maestro sull'economia dei primitivi, amplia le prospettive teoriche di *Crime and Custom* nel tentativo di individuare una natura economica universale dell'uomo, in grado di passare indenne attraverso contesti e fenomeni diversi (Firth 1929; 1939; 1964). In sintonia con Leroy e Gras, Firth è il primo etnologo ad affermare che le differenze tra le economie primitive e quelle moderne non sono di qualità ma di grado e che di conseguenza le prime possono essere studiate attraverso le categorie impiegate per analizzare le seconde (1939; 1964, p. 355)⁹. Alla ricerca di generalizzazioni universalmente valide per tutto il genere umano, Firth conferisce all'antropologia economica un ruolo autonomo, assumendo a proprio oggetto l'economia primitiva in quanto economia e non in quanto primitiva (Pavanello 2000, p. 28). A Mauss e agli antropologi del suo tempo, rimprovera non solo “la mancanza di preparazione nel campo della teoria economica formale” (Firth 1964, p. 151), ma anche la rinuncia all'analisi del significato economico di quei fatti totali così brillantemente messi in evidenza dal fondatore dell'etnologia francese.

Analogamente al successivo percorso intrapreso da Lévi-Strauss nell'introdurre il *Saggio sul dono*, Firth giunge a una esposizione sistematica del principio di reciprocità dopo aver mosso alcune importanti critiche a una delle parti più significative e controverse del testo di Mauss¹⁰. Nella sua tesi di

dottorato, dedicata allo studio dell'economia dei maori della Nuova Zelanda, Firth denuncia le inesattezze etnografiche presenti nelle riflessioni maussiane sullo *hau* e ne condanna l'interpretazione "eccessivamente religiosa" (1929, pp. 393-432). A suo avviso, il celebre concetto maori non è riferito allo spirito del donatore, ma a quello della cosa donata e Mauss confonde costantemente i differenti tipi di *hau* – delle persone, della foresta e dei taonga – che i maori invece distinguono (p. 421). È proprio questo "mescolare le persone con le cose e le cose con le persone" a indurlo ripetutamente in errore (ib.). A differenza di quanto sostiene Mauss, infatti, lo *hau* non "si sforza" di tornare al luogo d'origine, né i maori per punire i reati economici si affidano all'azione autonoma dello *hau*. Normalmente, in caso di mancato contraccambio o di furto, la riparazione è la stregoneria. Inoltre le sanzioni magiche, a cui Mauss dà ampio spazio, non sono l'unica garanzia per la reciprocità; anzi, come sosterrà molti anni dopo (1967), nello scambio *tikopia* non è presente alcuna credenza spirituale.

Firth non nega il contenuto religioso della nozione di *hau*, ma contesta l'ipotesi maussiana che sia quest'ultimo a spingere la cosa donata a ritornare verso la sua origine o a produrre una restituzione almeno equivalente. Il timore di una punizione trasmessa dallo *hau* dei beni si presenta come una giustificazione sovranaturale astratta che non ha nessun riscontro etnografico. Per spiegare il perché del "ridonare" dopo aver ricevuto non è necessario chiamare in causa la forza dello *hau* della cosa, né tanto meno l'attivo frammento della personalità del donatore in essa contenuta. L'incentivo a rispettare gli obblighi è invece da far risalire "più semplicemente" alle sanzioni sociali, al desiderio di perpetuare utili rapporti economici o di conservare il prestigio e il potere. Secondo Firth, Mauss ha applicato al misticismo maori le proprie sottigliezze intellettuali e così, a differenza di quanto sosterrà Lévi-Strauss, la sua non è una teoria maori – incapace di cogliere la realtà soggiacente –, ma "un'interpretazione intellettualistica di una credenza indigena" (1929, p. 420). Firth rigetta le spiegazioni "spirituali e ani-

mistiche" della reciprocità che, come illustra ampiamente nei suoi lavori successivi (1939; 1967), va invece riveduta alla luce delle categorie formaliste, in modo da svincolare l'economico dal determinismo sociologico maussiano. Nel caso etnografico specifico, per spiegare lo scambio reciproco dei beni non è necessario ricorrere allo *hau* ma procedere a un'analisi estensiva dell'*utu*. Tale concetto indigeno – sinonimo di reciprocità – rappresenta una delle più importanti regole soggiacenti alle azioni economiche e sociali dei maori, che in molte situazioni attribuiscono grande importanza alla nozione di compensazione o di ritorno del dono. Non diversamente da Mauss, Firth vi vede all'opera l'obbligo di donare, di ricevere e di restituire qualcosa in più dell'equivalente. Nelle sue ricerche successive tra i tikopia, individua ancora nel principio di reciprocità uno dei fondamenti della vita sociale di tale popolazione (1974, pp. 313, 348). Sulla scia degli insegnamenti di Malinowski, conclude che le società primitive s'integrano attraverso una serie di scambi dipendenti l'uno dall'altro e in grado di assicurare la stabilità all'interno del gruppo.

Ad analoghe conclusioni sull'importanza del ruolo svolto dal principio di reciprocità giungono negli anni successivi numerose altre ricerche etnografiche melanesiane – come quelle di Salisbury sui siane (1962), di Pospisil (1963) sui kapauku, di Burridge sui tagu, di Epstein (1969) sui tolai, o di Schwimmer (1973) sugli orokaiva – e alcuni più rari studi africanisti – Krige e Krige (1943) sui loyendu e Fortes (1949) sui tallensi. In tutti questi lavori, al di là delle importanti differenze, la reciprocità è vista come il meccanismo regolatore di quelle società sprovviste di sistemi giuridici e di autorità politiche centralizzate. A garantire e a guidare il mantenimento della vita sociale e politica dei nativi sta la sequenza senza fine di scambi equilibrati tra persone volte al soddisfacimento dei propri interessi utilitaristici¹¹. Il principio di reciprocità assume così lo status di paradigma interpretativo permettendo agli studiosi di minimizzare le disuguaglianze sociali e le dinamiche di mutamento, e di nascondere la miriade di forme che gli scambi possono prendere.

1.3. Scambio e reciprocità in Lévi-Strauss

Nel campo delle scienze sociali ciò che ha segnato maggiormente il destino di un concetto così carico di significati come quello del dono è stato probabilmente la lettura strutturalista fornita nel 1950 da Lévi-Strauss. La sua introduzione alla pubblicazione postuma di sei saggi di Mauss, raccolti dal sociologo francese Gurvitch in *Sociologie et anthropologie*¹², segna una svolta che decreta l'appiattimento del dono sullo scambio simmetrico ed equivalente (Caillé 1996, p. 24)¹³ e il trionfo dello strutturalismo in antropologia, annunciato qualche anno prima dalla comparsa del libro *Le strutture elementari della parentela* (Lévi-Strauss 1947). In quest'ultima opera Lévi-Strauss non rivolge alcuna critica a Mauss, ma, riconoscendogli solo i meriti, dichiara esplicitamente di essersi ispirato alla nozione di dono come fatto sociale totale per teorizzare il principio di reciprocità (p. 100). Da tale norma strutturale discendono la proibizione dell'incesto, le regole dell'esogamia, l'organizzazione dualistica e non ultimo lo scambio delle donne che, di nuovo in linea con il *Saggio sul dono*, ha la funzione di sostituire la pace alla guerra. Nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, agli elogi per il maestro si accompagnano, invece, altrettante osservazioni critiche rivolte proprio al *Saggio sul dono*. Agli occhi di Lévi-Strauss il testo si presenta come un'opera rivoluzionaria perché per la prima volta nella storia del pensiero etnologico si compie lo "sforzo di trascendere l'osservazione empirica e di cogliere realtà più profonde" (1950, p. xxxvii). Mauss è così visto come un precursore dello strutturalismo, molto vicino alle innovazioni della linguistica strutturale di Trubetzkoy e di Jakobson, o alle nuove possibilità metodologiche esplorate da Firth nell'analisi dei cicli di reciprocità tra i *tikopia*. Allo stesso tempo, secondo Lévi-Strauss, Mauss non ha sviluppato la sua illuminante dottrina, ma si è fermato "sul limite di immense possibilità" (p. xli). Oltrepassare questa soglia, grazie all'interazione con l'analisi combinatoria del pensiero matematico moderno, permette invece di scoprire le regole precise – e cioè le infrastrutture più semplici ed

elementari – "secondo le quali in qualunque tipo di società si formano cicli di reciprocità, le cui leggi meccaniche sono ormai conosciute e permettono l'uso del ragionamento deduttivo in un campo che sembrava sottoposto all'arbitrio più completo" (p. xl). Per individuare le cause delle difficoltà di Mauss, Lévi-Strauss si concentra su una parte specifica del *Saggio sul dono* (quella sullo *hau*, appunto), già ampiamente criticata da Firth, e tralascia di prendere in esame gli altri importanti temi trattati nel resto dell'opera.

Il Mauss lévi Straussiano, da "buon protostrutturalista", è dominato "da una certezza di ordine logico e cioè che lo scambio – ed è qui importante segnalare che Lévi-Strauss usa questo termine e non quello di dono – sia il denominatore comune di un gran numero di attività sociali apparentemente eterogenee" (p. xlii). L'osservazione empirica non gli permette però di vedere lo scambio nei fatti, ma solo tre obblighi separati: dare, ricevere e ricambiare. Il suo grande merito è dunque quello di aver percepito l'agire della reciprocità di cui l'esperienza non offre che dei frammenti. Secondo Lévi-Strauss, Mauss cade in errore sia quando pensa di individuare la ragione ultima dello scambio nello *hau* dei maori, sia quando non si accorge che è lo scambio a costituire il fenomeno primitivo, e non le tre operazioni distinte in cui lo scompone la vita sociale. Nel primo caso è apprezzabile da un punto di vista etnografico la scelta come spiegazione di una teoria indigena, piuttosto che l'utilizzo di nozioni occidentali come l'animismo, il mito o la partecipazione. Tuttavia, per Lévi-Strauss ciò che gli attori sociali credono è sempre molto lontano da quello che pensano e che fanno effettivamente. Far proprio il ragionamento dei saggi maori significa perciò fermarsi a quella che è solo una forma cosciente, mentre la realtà inconscia sta altrove, nel principio di reciprocità, struttura mentale soggiacente – perché già data – a tutte le relazioni di scambio. Mauss in questo senso sembra essersi lasciato mistificare dagli indigeni, inchinandosi davanti alla loro interpretazione anziché intraprendere la strada indicata dalle sue stesse scoperte (ib.).

Nel secondo caso Mauss rinuncia ad applicare il precetto da lui già formulato, secondo cui l'unità del tutto è più reale di ciascuna delle sue parti, preferendo invece ricostruire "un tutto a cominciare dalle parti" (ib.) e, incapace di raggiungere lo scopo, è costretto a ricorrere alla qualità supplementare dello *hau*. Mauss "fallisce" perché è troppo empirista e cade vittima delle stesse credenze religiose di cui pretende di fare la teoria, a tal punto che esse acquisiscono nel suo pensiero lo status di spiegazioni scientifiche. Nella trattazione di Lévi-Strauss invece lo *hau* sembra avvicinarsi al *mana*, da lui inteso come un "significante fluttuante" vuoto di senso, simbolo allo stato puro, suscettibile di caricarsi di qualsivoglia contenuto simbolico (p. LI). Tutto il suo ragionamento si appoggia sulla grandiosa visione (Godelier 1996, p. 28) dell'origine simbolica della società che gli permette di sbarazzarsi delle derive fenomenologiche di Mauss e di spiegare come la vita sociale sia un movimento perpetuo di scambi attraverso i quali le parole, i beni e le donne circolano tra gli individui e tra i gruppi. L'origine di questo movimento va cercata, al di là del pensiero cosciente e delle ragioni esplicite, nelle strutture dello spirito umano.

Questa lettura strutturalista solleva le immediate reazioni di Gurvitch che nell'*Avertissement de la première édition* di *Sociologie et anthropologie* definisce l'introduzione di Lévi-Strauss "un'interpretazione molto personale" (1950a, p. XIV) dell'opera di Mauss. Gurvitch (1950b, pp. 27, 42, 358), rivendicando a sé l'eredità contesa del maestro, considera il *Saggio sul dono* non come il testo precursore di *Le strutture elementari della parentela*, ma come "il capolavoro della sociologia francese", proprio perché elabora la fondamentale nozione di fatto sociale totale che esclude ogni tipo di spiegazione causale¹⁴.

Un anno più tardi, le critiche di Lefort (1951) riaffermano la centralità del dono come elemento costitutivo delle relazioni umane, e lo collocano all'interno del dibattito tra strutturalismo e fenomenologia che attraversa il pensiero francese del dopoguerra (Karsenti 1997, p. 312). In accordo con Lévi-Strauss, anch'egli riconosce che la teoria dello *hau*,

"costruita sulla ristretta base di una credenza indigena" (Lefort 1951, p. 16), non rappresenta una spiegazione soddisfacente dei fondamenti della società. Ritiene, però, che il tentativo di ridurre i fenomeni sociali alla loro natura di sistema simbolico non costituisce affatto il carattere rivoluzionario del *Saggio sul dono*, ma una distorsione operata da Lévi-Strauss. Per Lefort, Mauss in tutto il resto del *Saggio sul dono* "è interessato al significato e non al simbolo, a capire l'intenzione immanente dei comportamenti senza abbandonare il piano del vissuto, e non a stabilire un ordine logico che riduce il concreto all'apparenza" (p. 17)¹⁵. Lo strutturalismo lévi-straussiano, orientato a conoscere solo la forma dell'essere sociale reale e concreto, porta alla scomparsa del dono e della lotta tra gli uomini. L'innovazione fondamentale del *Saggio* di Mauss risiede invece nell'aver messo a fuoco l'idea del sociale come totalità e nell'averla collegata a una riflessione sull'intersoggettività. Il dono appare, infatti, come l'atto per eccellenza attraverso il quale gli uomini conquistano la propria soggettività e prendono coscienza del rapporto con gli altri: "Il dono è al contempo lo stabilirsi della differenza e la scoperta della similitudine. (...) È ciò che permette al tempo stesso di esprimere la propria identità soggettiva e di mostrare la propria appartenenza sociale" (p. 27)¹⁶.

Al carattere formalista della logica simbolica, alla matematizzazione del dato, alla visione puramente scientifica dell'universo umano propugnati da Lévi-Strauss, Lefort contrappone così le necessità metafisiche, le interpretazioni fenomenologiche e la vocazione per il concreto di Mauss, nonché la propria teoria della intersoggettività intesa come "un autentico pensiero della relazione" (Karsenti 1997, p. 314). Le osservazioni di Lefort saranno riprese sia implicitamente da Godelier (1996) nella sua rilettura critica del primato lévi-straussiano del simbolico sul reale, sia in modo esplicito dagli studiosi "antiutilitaristi" della «Revue du MAUSS»¹⁷ e in particolare dalle riflessioni di Godbout (1993; 2007) sul debito reciproco positivo.

Superato questo inizio stentato¹⁸, tra i primi anni Sessanta e la fine degli anni Settanta l'interpretazione di Lévi-Strauss

del *Saggio sul dono* diventa tuttavia un punto di riferimento indispensabile del discorso antropologico. Si afferma così l'idea forte di un Mauss precursore dello strutturalismo, teorico della reciprocità, ma anche autore di una spiegazione mistica – e dunque fallace – dello scambio.

1.4. Dalla reciprocità allo spirito del dono: Marshall Sahlins La reciprocità tripartita

La reciprocità e la nozione di *hau* sono al centro anche di alcune riflessioni di Sahlins che costituiscono un punto di convergenza e un ampliamento delle prospettive fin qui esposte. Rappresentano, infatti, un tramite tra i contributi offerti dall'antropologia sociale britannica, dallo strutturalismo francese e dall'approccio sostantivista, e forniscono al contempo nuovi spunti interpretativi ripresi nelle recenti riletture teoriche del dono e di Mauss¹⁹. Segnano, però, anche il momento culminante – e in un certo senso conclusivo – del paradigma antropologico della reciprocità e dello scambio²⁰, messo profondamente in discussione dal ripensamento critico che si aprirà all'inizio degli anni Ottanta (Weiner 1980; 1985; Parry 1986). Considerato da taluni esponente dell'ortodossia teorica e da altri eclettico innovatore, Sahlins inizia il suo percorso (1965) da Malinowski e dalla reciprocità come principio guida di tutti i sistemi economici primitivi, per poi giungere nei testi successivi (1968; 1970 e 1972) a Mauss, al dono e all'inestricabile intreccio giuridico-economico che domina le società senza Stato.

In un suo primo saggio della metà degli anni Sessanta, nel tentativo di individuare una “strategia per lo studio delle economie primitive contraria all'ortodossia economica” (1965, p. 146), introduce quello che definisce come “lo spettro di reciprocità” (p. 107), che, in linea con l'analisi proposta da Polanyi (1957)²¹, perfeziona e completa il modello funzionalista di Malinowski. Nell'elaborarne una rilettura in chiave sostantivista, riprende (al contrario di Firth) le prospettive apparse in *Argonauti* e ignora gli sviluppi successivi di *Crime and custom*. In sintonia con le riflessioni critiche di Gouldner (1960)²², Sahlins si distacca, però, dalla tendenza

malinowskiana a concepire la reciprocità al singolare – come equilibrio, come scambio alla pari – e ne promuove invece una concettualizzazione “pluralistica”, dove l'equivalenza rappresenta solo una delle forme possibili. A suo avviso, è proprio l'esame critico degli scostamenti dallo scambio equilibrato che permette di cogliere le relazioni tra la reciprocità, i rapporti sociali e le circostanze materiali. In questo modo diviene possibile chiarificare la struttura politica della comunità studiata – poco indagata dall'approccio funzionalista – e al contempo mettere in risalto il significato culturale specifico dei beni scambiati, invalidando così le prospettive dell'economia formalista. Sulla scia delle affermazioni di Polanyi, Sahlins sostiene che le relazioni sociali costituiscono l'elemento fondamentale di ogni azione e che le transazioni materiali ne sono fortemente condizionate. Ciò non significa assumere un determinismo sociologico, ma rilevare come nelle società primitive l'economico e il sociale, oltre a essere inseparabili, stabiliscano tra loro un rapporto bilaterale:

Se gli amici fanno i regali, i regali fanno gli amici. Una grande percentuale degli scambi primitivi, molto più che i nostri odierani, ha questa fondamentale funzione strumentale: il flusso materiale garantisce o dà inizio ai rapporti sociali. In questo modo i popoli primitivi riescono a superare il caos hobbesiano (Sahlins 1965, p. 100).

Alla luce di queste riflessioni Sahlins elabora un modello empirico e descrittivo applicabile a tutte le società arcaiche, dove la reciprocità teorizzata da Polanyi (1957) diventa un continuum di forme strettamente connesse ai rapporti di parentela, di rango e di ricchezza, e in cui la distanza sociale tra i soggetti condiziona il tipo di scambio. A un estremo di questo spettro vi è la relazione solidale tipica dei rapporti familiari, di amicizia o di vicinato, al cui riguardo sarebbe impensabile un aperto contratto di restituzione. Si tratta della reciprocità generalizzata²³ dove i doni e l'assistenza vengono dati liberamente e incondizionatamente, senza specificare i modi e i tempi in cui potranno essere ricambiati. Presto o mai

non importa, perché il rapporto tra chi dà e chi riceve, in ogni caso, continua. Sahlins (1965) precisa che ciò non significa l'assenza di un obbligo a contraccambiare, ma solo che "il compenso non ha limiti di tempo, né di qualità o quantità" (p. 108). L'aspetto materiale della transazione è così soffocato dal legame sociale. Il tipo ideale di tale reciprocità è un'estensione del dono puro, teorizzato da Malinowski in *Argonauti* (1922, p. 176) e al quale si affiancano la comunione dei beni, l'ospitalità, la generosità e tutte le prestazioni gratuite e altruistiche, fino a comprendere "gli obblighi familiari e gli obblighi del capo" (Sahlins 1965, p. 108). A metà strada abbiamo la reciprocità bilanciata, dove il controdono ha luogo in tempi piuttosto brevi ed è commisurato al valore del dono iniziale. Per le persone che sono in una relazione di questo tipo l'equivalenza assume un ruolo fondamentale (pp. 147-148). Tale reciprocità è meno personale della precedente e più economica, nel senso che le relazioni sociali dipendono dal flusso materiale e non viceversa come nel caso della reciprocità generalizzata. Esempi significativi sono rappresentati dai doni matrimoniali o dai doni di pace, ma anche da tutto ciò che si avvicina al commercio. Infine all'estremo opposto troviamo la reciprocità negativa, in cui le parti si fronteggiano con interessi contrapposti e dove ognuno mira al tornaconto personale. In questo caso il ventaglio di esempi, caratterizzati nel migliore dei casi dal sospetto e nel peggiore dallo sfruttamento, va dal baratto astuto al furto vero e proprio (pp. 148-149). Passando dall'estremo altruistico a quello egoistico dello spettro ci spostiamo dalla cerchia interna dei parenti stretti a quella esterna delle persone più distanti. Le numerose reciprocità, dal dono gratuito e libero alla rapina, costituiscono così una gamma di socievolezza che va dal sacrificio in favore di un altro al guadagno egoistico a spese altrui.

Gli studi di Sahlins testimoniano come fino ai primi anni Settanta il principio o concetto di reciprocità, sostituendosi a quello del dono – scartato perché "inteso come offuscamento ideologico" (Parry 1986, p. 455) –, abbia dominato il discorso antropologico. Sono state però proprio

le sue successive pubblicazioni a offrire un'innovativa rilettura del *Saggio sul dono* svincolata dal paradigma del dare e ricambiare.

Oltre la reciprocità

Nel testo del 1965 Sahlins, ispirandosi alla classificazione degli scambi sviluppata da Malinowski, non fa alcun riferimento a Mauss e il tema stesso del dono risulta completamente oscurato dall'elaborazione teorica della reciprocità tripartita. È solo dopo aver trascorso due anni a Parigi²⁴ che "scopre" il *Saggio sul dono* ed esplora il conteso enigma dello *hau*, mostrandone le possibili connessioni con altre parti del testo, trascurate dalla dominante lettura strutturalista e vicine al pensiero di Hobbes e di Marx.

La teoria generale del dono, che contiene in sé quella peculiare dello *hau*, pervade il ragionamento di *Philosophie politique de l'essai sur le don* (1968), in cui Sahlins confronta le interpretazioni di Mauss con la filosofia politica di Hobbes e con il tema del contratto sociale. A suo avviso il *Saggio sul dono* fornisce delle importanti riflessioni sulle caratteristiche non solo economiche ma anche politiche delle società primitive, proprio perché mostra la loro profonda interrelazione. Accostando le pagine di Mauss al *Leviatano* afferma che il dono nel mondo arcaico svolge quella funzione di assicurare la pace che nella società civile è garantita dallo Stato²⁵. L'analogo primitivo del contratto sociale riesce tuttavia a superare la condizione originaria di disordine in modo diverso dal modello hobbesiano. Non fa scomparire i contraenti, né sottrae loro il diritto di usare la forza, ma permette attraverso uno scambio di doni la costruzione di un'alleanza tra gruppi altrimenti in guerra²⁶. Il raffronto con Hobbes consente a Sahlins "di mettere nella migliore luce lo schema quasi nascosto del *Saggio sul dono*" (p. 176), mostrando come il merito principale del pensiero maussiano non sia tanto quello di aver individuato il principio di reciprocità, ma di aver posto al centro della vita sociale la drammatica alternativa tra la guerra e il commercio e il ruolo dello scambio come forma di contratto politico. Il *Saggio sul dono*, co-

me il *Leviatano*, è costantemente attraversato dal discorso sulla guerra che, già presente nelle premesse, domina la parte finale del libro. Nelle conclusioni Mauss, avvicinandosi a Hobbes, si allontana dalle forze oscure dello *hau*, alle quali sostituisce come spiegazione della reciprocità quella della ragione, perché il dono è il trionfo della razionalità umana sulla follia della guerra. La nozione *maori* appare così come una proposizione secondaria, esemplificativa di una necessità più profonda di contraccambiare per superare l'incessante minaccia della guerra. In realtà, come afferma Sahlins alla fine della sua argomentazione, per Mauss stesso non è sufficiente sottomettere l'*hau* alla razionalità perché, se "lo scambio è il trionfo della ragione, in mancanza dello spirito incarnato del donatore il dono non è ricambiato" (p. 185) e la pace non si stabilisce. Lo *hau* ridiventa allora un concetto illuminante perché permette di vedere lo scambio come un dono di se stessi, in cui "ognuno diventa spiritualmente parte di chiunque altro" (p. 176) attraverso il passaggio di oggetti che posseggono una personalità proprio perché continuano a essere identificati con il donatore. I clan e i popoli sono riusciti a contrapporsi senza massacrarsi grazie al "trasferimento di cose che in certa misura sono persone e di persone considerate in certa misura come cose" (p. 174)²⁷. In questo caso la riflessione di Mauss sulla nozione *maori*, intesa come tentativo di comprendere la forza insita nelle cose che induce a ricambiare, presenta delle affinità non più con Hobbes ma con la categoria marxiana di feticismo delle merci²⁸. Sahlins, individuando le connessioni con la critica di Marx ai principi dell'economia classica, è il primo studioso a mettere a fuoco i temi comuni dell'alienazione e della stretta relazione tra le persone e le cose, che, come vedremo, saranno successivamente reinterpretati e discussi attraverso il concetto di inalienabilità da Gregory (1980; 1982a), Weiner (1985; 1992), Parry (1986), Appadurai (a cura, 1986), Carrier (1995) e Godelier (1996). Nelle ultime pagine di *Philosophie politique de "L'essai sur le don"* paragona, infatti, l'alienazione mistica del donatore nella reciprocità primitiva descritta da Mauss, a quella del lavoro sociale uma-

no nella produzione delle merci teorizzata da Marx. Richiamandosi alla "grande lezione della prestazione totale" (Sahlins 1968, p. 187), Sahlins conclude che l'indissolubilità tra gli uomini e gli oggetti materiali, al pari delle qualità antropomorfe delle cose scambiate su cui si sono concentrati sia Marx che Mauss, sono proprie di un mondo (quello primitivo) in cui la sfera sociale e quella economica non sono mai completamente separabili. Nel successivo *The spirit of the gift* (1970) l'*hau*, rappresentando la più valida esemplificazione di questo intreccio, diventa "il concetto guida del *Saggio sul dono*" (p. 155) che, elevato a rango di spiegazione generale, richiede di essere analizzato in profondità. Sahlins dedica per questo un'ampia riflessione alla nozione *maori* elaborata da Mauss e ai successivi commenti di Firth, di Lévi-Strauss e di Johansen. Le loro critiche contribuiscono, a suo avviso, a fare chiarezza su alcuni errori etnografici e su alcune incongruenze concettuali dell'interpretazione maussiana dello *hau*, ma nessuna ne coglie il "vero significato" che risiede nella sua "visione globale", nella sua sintesi di concetti normalmente separati e opposti nel nostro linguaggio e invece fusi e indistinti in quello dei maori. Sahlins conviene che nel contesto mondano dello scambio sarebbe più giusto parlare di profitto o comunque di prodotto dell'oggetto e non di spirito del donatore, mentre il suo significato spirituale equivarrebbe al principio di fertilità. In entrambi i casi, però, "i benefici di una persona devono essere restituiti alla fonte, affinché rimanga tale" e di conseguenza "è come se i maori conoscessero un principio generale di produttività" (p. 173). Per questo motivo Sahlins, rovesciando le critiche di Firth alla "confusione maussiana" tra beni e persone, riafferma la validità della lettura intrapresa da Mauss di una categoria che non opera distinzioni nette tra la sfera spirituale e quella materiale e che è applicabile all'una come all'altra. L'imprecisione del termine e il suo carattere polisemico si accordano perfettamente con una società in cui l'economico, il sociale, il politico e il religioso sono governati dagli stessi rapporti e inestricabilmente intrecciati nelle stesse attività. Sahlins conclude così che

“probabilmente sullo specifico spirituale dello *hau* Mauss era in errore, ma in un senso più profondo aveva ragione” (p. 174), perché nelle prestazioni totali interclaniche le persone sono intimamente connesse con gli oggetti materiali, come l’economico lo è con il sociale²⁹.

2. La svolta degli anni Ottanta: il ritorno a Mauss e al dono

I testi di Sahlins, oltre a proporre principi e modelli universali, messi in discussione dalle recenti prospettive de-essenzializzanti, aprono un ampio e innovativo ventaglio di questioni teoriche che sono al centro delle importanti rielaborazioni critiche degli anni Ottanta.

A partire dalla fine degli anni Settanta, la crisi dello strutturalismo e delle altre grandi narrazioni è stata accompagnata, in Francia come in Inghilterra e negli Stati Uniti, non solo da una impreveduta ripresa d’interesse nei confronti di Mauss – liberato dall’impronta conferitagli da Lévi-Strauss –, ma anche da nuovi e stimolanti contributi allo studio delle tradizionali economie del dono e da una decostruzione delle categorie interpretative fino ad allora impiegate, anticipata dalle importanti riflessioni critiche di Bourdieu (1972)³⁰. Parallelamente si è affermata una propensione altrettanto diffusa a pensare il dono come “faccia nascosta della modernità” (Nicolas 1991) e a estendere la teoria maussiana all’analisi delle società complesse³¹.

Nel campo dell’antropologia economica, esauritosi il confronto tra sostantivisti e formalisti e il dibattito interno all’antropologia marxista francese³², si è sviluppata, sulla scia della tradizione sostantivista di Dalton e di Sahlins, la tendenza a mostrare la superiorità della cosiddetta *Political Economy* (Gregory 1982a) o dell’economia culturale (Sahlins 1976; Gudeman 1986), sull’ortodossia economicista, e a far risaltare le differenze strutturali tra le economie non industrializzate e quelle occidentali. Si è inoltre assistito al superamento delle prospettive che relegavano il dono alle sole società arcaiche e primitive e ne preannunciavano l’inevitabile

scomparsa di fronte ai processi di modernizzazione e alla diffusione onnipervasiva del mercato³³.

Gli studi etnografici di quegli anni, attenti all’analisi storica e alle dinamiche di mutamento, sono tornati a indagare il *kula*³⁴ e il *potlach* cercando di mostrare la varietà dei modi in cui le transazioni commerciali e i doni hanno continuato a convivere e a interagire. All’interno di questo comune orientamento, Gregory (1982a) è stato tra i primi a riflettere sull’influenza dell’imperialismo e dei rapporti coloniali sulle economie di dono³⁵. Le sue ricerche hanno mostrato come nella Papua Nuova Guinea contemporanea un secolo di dominio esercitato dall’Inghilterra e dall’Australia ha da un lato trasformato certi doni e alcune prestazioni lavorative in beni commerciabili, e dall’altro ha favorito l’espansione dello scambio di doni all’interno di un contesto dominato dall’economia di mercato. Lo stesso *kula* è secondo questa prospettiva un artefatto della storia recente perché, come molti altri sistemi di scambio presenti in Papua Nuova Guinea, è rifiorito quando l’autorità coloniale ha soppresso il sistema clanico (1997, p. 43). La teoria del dono proposta da Gregory cerca così di spiegare non la sopravvivenza, ma il paradosso della *efflorescence* – termine che riprende da Strathern (1971) – delle economie indigene nella Papua Nuova Guinea coloniale (Gregory 1982a, pp. IX-XI).

Analogamente Wolf (1999, pp. 111-131), seguendo una precedente riflessione dello stesso Gregory (1980), ha elaborato un’antropologia storica del *potlach*, evidenziandone i cambiamenti avvenuti nel tempo e decostruendo parte dei saperi e delle distorsioni degli studiosi impegnati a dare conto di un rituale che sovvertiva i canoni occidentali di razionalità economica.

2.1. La dicotomia dono-merce

Insieme a queste rivisitazioni dei luoghi classici della ricerca etnografica, le nuove indagini sull’India (Parry 1986; Raheja 1988; Fuller 1989) e sulla Melanesia (Gregory 1982; Weiner 1992; Godelier 1996), influenzate dal femminismo, dal marxismo e dal pensiero postmoderno, hanno messo per

la prima volta in discussione l'universalità e il carattere "naturale" di molte supposizioni del pensiero antropologico relativo al dono e, soprattutto, alla reciprocità. Nonostante l'orientamento critico e decostruttivo, non è venuta meno la vocazione nomotetica tesa a individuare regole e principi validi per tutto il genere umano e capaci di ridurre le complessità e le peculiarità dei dati etnografici. All'interno di questo ripensamento si è sviluppata un'ampia riflessione sulla relazione tra le persone e le cose che ha rivalorizzato lo "spirito del dono". Nella riscoperta di Mauss, alcuni antropologi per spiegare l'esistenza dei legami spirituali e non utilitaristici tra il donatore e il ricevente, non hanno sempre seguito fino in fondo l'interpretazione maussiana dello *hau*, preferendo ricorrere alla nozione – altrettanto centrale nel *Saggio sul dono* anche se non pienamente esplicitata – di inalienabilità³⁶. Mauss sostiene, infatti, che i kwakiutl e i tsimshian, come i romani o i trobriandesi e i samoani, distinguono i beni di consumo e di spartizione ordinaria dagli oggetti preziosi che si muovono solo all'interno della famiglia e sempre in occasione di rituali solenni. Si tratta di possessi che non vengono mai realmente ceduti o venduti, ma che possono essere solo dati in prestito perché non sono mai dissociati dal loro originario proprietario. Parlano con la specifica voce di una persona, di una famiglia, di una tribù o di un clan, e "sono il veicolo del suo *mana*, della sua forza magica, religiosa e spirituale" (Mauss 1924, p. 168). Tali proprietà sono così definite da Mauss come "dei *sacra* di cui la famiglia si disfa a stento e a volte mai" (p. 228).

La rielaborazione di questa distinzione in termini di oggetti alienabili e inalienabili ha permesso di criticare il modello della reciprocità e la sua eccessiva enfasi posta sulla razionalità economica definita attraverso valori occidentali (Damon 1982; 1983; Gregory 1980; 1982a; 1982b; Liep 1990; Weiner 1985; 1992). Tra il 1980 e il 1982 la rivista «Man» ha ospitato un ampio dibattito³⁷ su questi temi che hanno trovato la loro elaborazione più completa con la pubblicazione del libro di Gregory sulla dicotomia dono-merce (1982a). Sostenitore di un'alleanza teoretica tra gli economisti politici

neomarxisti e gli antropologi contro gli economisti neoclassici³⁸, in *Gift and Commodities* Gregory (1997) si è posto il compito di elaborare una "critica costruttiva delle teorie delle merci e dei doni e una decostruttiva del paradigma utilitarista" (p. 42). Rileggendo la riflessione di Mauss sulla relazione tra le persone e le cose, ha visto nella nozione di possesso inalienabile la chiave di volta che permette di distinguere gli scambi di doni da quelli mercantili. Questi ultimi riguardano la circolazione di oggetti alienabili tra attori indipendenti in cui si stabiliscono relazioni quantitative tra le cose in movimento. Viceversa lo scambio di doni riguarda il passaggio di beni tra soggetti reciprocamente dipendenti che instaurano tra di loro relazioni qualitative (1982, p. 104). Le merci sono proprietà alienabili, i doni sono inalienabili³⁹ e, più precisamente, gli scambi mercantili sono determinati non dalla presenza del denaro, ma dall'alienabilità degli oggetti e dalle relazioni tra i soggetti coinvolti nella transazione. Secondo Gregory i possessi inalienabili sono l'esatto contrario della feticizzazione delle merci. Nelle economie di mercato le persone e le cose assumono la forma sociale di oggetti, mentre nelle economie del dono sono entrambe personificate (1982a, p. 41). Come ha sostenuto Hyde (1979, p. 17) – e come hanno riaffermato i teorici della «Revue du MAUSS» – lo scambio mercantile aliena coloro che lo praticano, mentre quello del dono costituisce "un commercio erotico" che esprime e crea i legami sociali⁴⁰.

2.2. Lo spirito della merce e la moralità dello scambio

A questo approccio discontinuista si è contrapposta qualche anno dopo la "prospettiva culturale" di Appadurai (1986) e di Kopytoff (1986) che in *The social life of things* hanno criticato la dicotomia dono-merce di Gregory perché tipica espressione di un pensiero binario da rigettare a favore di una visione capace di mettere a fuoco le continuità concettuali. Per Appadurai, nonostante alcuni tentativi (Hart 1982; Tambiah 1984) di ridurre "l'esagerato contrasto tra Marx e Mauss" e tra le economie del dono e quelle mercantili, la tendenza a vedere il dono e la merce come due realtà fonda-

mentalmente opposte “è una caratteristica significativa del discorso antropologico ben presente anche nei contributi più recenti” (Appadurai 1986, p. 11) come quelli di Gregory (1982a), Dumont (1980), Hyde (1979), Sahlins (1972) e Tausig (1980). Questa “eccessiva e reificata distinzione” (Appadurai 1986, pp. 11-12), presentata come frutto di un processo storico segnato dall’ascesa della borghesia e del capitalismo, è in realtà il prodotto di un’idealizzazione romantica delle piccole società comunitarie⁴¹ e di una generale sottovalutazione e marginalizzazione delle caratteristiche impersonali, amoralì e utilitaristiche delle società non capitalistiche (p. 11). A ciò si affianca l’incapacità degli studiosi di individuare gli aspetti culturali operanti nelle economie di mercato. Si tratta, a suo avviso, di rigide semplificazioni che separano lo scambio di doni, dove regnerebbe la reciprocità, la socialità, l’altruismo e la spontaneità, dalla circolazione delle merci, dominata dal profitto e dallo spirito calcolatore. Rielaborando la riflessione di Bourdieu (1972) su Mauss e sulle connessioni tra il dono e le pratiche economiche, Appadurai cerca invece di cogliere gli elementi comuni soggiacenti alle due modalità di scambio. Riprende le argomentazioni di Tambiah (1984), di Baudrillard (1968; 1973), di Sahlins (1976) e di Douglas e Isherwood (1981), volte a sottolineare la dimensione culturale contro il riduzionismo economicista, e le fa convergere con la tensione inversa a individuare, in opposizione alle semplificazioni sociologiche, la presenza del calcolo in tutti i tipi di transazioni dei beni. Per “addomesticare” culturalmente e antropologicamente le merci, dominio esclusivo delle scienze economiche, Appadurai e Kopytoff ritengono indispensabile non solo seguire le riflessioni presenti nel *Saggio sul dono* e superare così la tendenza dualistica del pensiero occidentale che separa le cose dalle persone, ma adottare anche un “feticismo metodologico” capace di correggere l’eccessivo determinismo sociologico dello stesso Mauss (Appadurai 1986, p. 5). L’intento di *The social life of things* è così quello di riflettere sulla costruzione di significati culturali delle cose attraverso lo scambio e sul modo in cui le persone si definiscono in relazione agli oggetti. Secondo Appa-

durai, “gli scambi economici creano un valore” che “è incorporato nelle merci scambiate” (p. 3). Queste ultime, al pari delle persone, hanno una vita sociale che, se studiata, permette di evidenziare la loro stretta relazione con la cultura e di allargare così la riflessione antropologica oltre gli angusti confini delle società tradizionali. A suo avviso è allora indispensabile superare le visioni discontinuiste cercando “il potenziale di merce di tutte le cose” e abbandonare la ricerca della sua distinzione dal baratto e dal dono. In antitesi alle prospettive essenzialiste di Gregory, Appadurai e Kopytoff – come successivamente Carrier (1995)⁴² e Frow (1997) – hanno mostrato come per la maggior parte degli oggetti lo status di merce non sia permanente, ma indichi solo una fase della loro storia, della loro “carriera” e della loro biografia. De-costruendo la costante preoccupazione della razionalità occidentale a opporre le cose – associate alla sfera naturale delle merci – alle persone – immaginate come l’universo naturale della singolarizzazione e della individualità – (Kopytoff 1986, p. 64), la merce non appare più come un semplice prodotto materiale ma rappresenta un processo culturale e cognitivo, un sistema di relazioni segnato da un costante cambiamento di condizione sociale. Le merci possono, infatti, diventare inalienabili attraverso quello che Carrier definisce il lavoro di appropriazione (1995, p. 110) e che Kopytoff indica come la singolarizzazione (1986, p. 73). Al contrario un possesso inalienabile può diventare di nuovo alienabile grazie al processo di mercificazione. La mercificazione e l’alienabilità, come la non mercificazione e l’inalienabilità, caratterizzano la vita sociale di un oggetto nel tempo. Appadurai conclude che la condizione di merce rappresenta solo una fase nella vita delle cose, attraversate dalla perenne tensione tra la spinta a espandere la giurisdizione delle merci, propria di tutte le economie e la propensione a restringerla, comune a tutte le culture⁴³.

All’interno di questo ripensamento critico della categoria di merce e delle connotazioni negative che l’hanno accompagnata, il successivo studio di Parry e Bloch (a cura, 1989) ha confutato l’idea che la mercificazione e la cultura siano

sempre inconciliabili⁴⁴. In *Money and morality of exchange* (1989) i due antropologi della London School of Economics, insieme ad altri otto loro colleghi, hanno analizzato le rappresentazioni simboliche e culturali del denaro e dello scambio mercantile, mettendo in discussione la condanna morale aristotelica che pervade la tradizione intellettuale occidentale. A loro avviso il denaro non possiede alcuna caratteristica intrinseca in grado di distruggere la moralità, la cooperazione e i legami sociali, ma, come dimostra l'enorme varietà di significati attribuitagli nei differenti contesti culturali, può essere concettualizzato come moralmente neutrale. Parallelamente hanno ritenuto illegittimo associare il denaro esclusivamente alle relazioni capitalistiche e ai valori mercantili (p. 18) e ne hanno mostrato l'impatto esercitato sui mondi tradizionali. Nel decostruire le dicotomie non monetario-monetario, tradizionale-moderno, dono-merce tipiche del discorso occidentale, Parry e Bloch hanno sottolineato come quest'ultima polarità enfatizzata da Gregory dipenda dalle particolari valenze semantiche che il dono ha acquistato nella nostra cultura. A loro avviso "l'ideologia occidentale del dono si è costruita in antitesi allo scambio mercantile. L'idea del dono puramente altruistico è l'altra faccia della medaglia dello scambio utilitaristico totalmente interessato" (p. 9). Queste due categorie sono state così oggetto di un processo di sovradeterminazione e hanno finito spesso per assumere un valore ideologico più che scientifico. In particolare, secondo Parry (1986) le analisi che enfatizzano etnocentricamente il divario irriducibile tra la circolazione delle merci e quella dei doni scaturiscono da un'interpretazione unilaterale e distorta del pensiero di Mauss, volto invece alla descrizione di prestazioni totali che comprendono il baratto, il commercio e gli scambi di doni, e dove si mescolano insieme l'altruismo e l'interesse. A suo avviso il *Saggio sul dono* mostra come "l'ideologia del dono e l'idea dell'interesse economico sono nostre invenzioni" (p. 458), frutto cioè di un processo storico che ha portato alla separazione delle persone dagli oggetti e dell'economia dalla società, e alla polarizzazione simbolica tra le relazioni economiche e tutti gli altri tipi di lega-

mi sociali⁴⁵. Parallelamente Parry, criticando radicalmente l'ideologia della reciprocità come norma universale – teorizzata da Lévi-Strauss, Gouldner e Sahlins –, mostra attraverso la rilevanza etnografica del dono indiano asimmetrico che l'obbligo di ricambiare è proprio solo di particolari società come quelle polinesiane e melanesiane. Alla dicotomia tra il dono e la merce sostituisce allora la polarità tra le ideologie maori e indù dello scambio, ossia tra la reciprocità e il dono senza obbligo di restituzione materiale. In entrambi l'oggetto donato resta associato al donatore, ma "lo spirito" agisce in modo opposto: in un caso (il dono indù impedisce la reciprocità, nell'altro (lo scambio maori) la garantisce. Secondo Parry tale contrasto può essere compreso solo se si evidenziano le differenze tra i rispettivi contesti economici, politici e, soprattutto, religiosi.

In sintonia con le riflessioni di Parry e di Bloch, Thomas, studiando il ruolo degli oggetti in Melanesia e in Polinesia, ha sostenuto che la nozione antropologica di dono non derivi dalla descrizione empirica di qualcosa realmente esistente nelle società dell'Oceania, ma sia il frutto di un'opposizione concettuale alla nozione di merce. Si tratta, a suo avviso, di un'invenzione che si è realizzata nel momento in cui gli europei hanno incontrato per la prima volta i popoli del Pacifico. Enfatizzando il continuo dinamismo delle società locali, Thomas ha inoltre mostrato come i melanesiani e i polinesiani hanno ripreso e adottato l'antinomia dono-merce per sottolineare il modo in cui le loro prestazioni e i loro scambi si distinguono dalla vita basata sull'interesse economico dei bianchi. Le pratiche e le norme morali rette sul dono sono così emerse come un sistema di rappresentazione consapevole che si contrappone al mercato e ai compensi in denaro.

2.3. *L'hau, l'inalienabilità e il sacro: Annette Weiner e Maurice Godelier*

All'interno di questa riflessione critica, Weiner ha invece rielaborato, contro "l'astorico essenzialismo della norma di reciprocità" (1992, p. 17)⁴⁶, il concetto di inalienabilità di

Gregory e l'importanza dell'intima relazione tra lo *hau*, le persone e alcuni oggetti di valore individuata da Mauss (pp. 46-65). In contrasto con le interpretazioni oggettiviste di Lévi-Strauss e con quelle economiciste di Firth, Weiner ritiene che al centro della riflessione maussiana sullo spirito del dono maori non vi sia la reciprocità, ma "il paradosso universale del conservare mentre si dona" e il ruolo svolto dai possessi inalienabili. Tali oggetti permettono "di assicurare la permanenza in un mondo sempre soggetto alla perdita, alla decadenza e alla morte" (p. 7). Il cambiamento e la precarietà della vita sociale sono dissimulati e trascesi proprio attraverso delle cose che, come ha mostrato il *Saggio sul dono*, sono "imbevute delle intrinseche e ineffabili identità dei loro proprietari" (p. 6), e che per questo, a differenza delle merci, non possono essere cedute con facilità. L'esclusione dalla circolazione conferisce a questi oggetti autorità e valore e permette loro di agire come fonte di differenziazione sociale e di potere politico (pp. 48-49); impregnati del rango dei loro possessori, diventano così i simboli e le icone della continuità in una realtà in costante trasformazione. Ciò che consente di sfuggire all'entropia del mondo non è lo scambio reciproco tra i gruppi, ma la conservazione e la trasmissione dei possessi inalienabili all'interno dei gruppi stessi. Le conchiglie kula, come i churinga australiani e i gioielli della corona, sono tutte manifestazioni di una categoria universale.

In *Inalienable possessions* Weiner, proponendo "un nuovo tipo d'interpretazione etnografica della norma di reciprocità, del tabù dell'incesto e del ruolo delle donne nella riproduzione" (p. IX), si è dedicata allo studio di quelle forme di possesso polinesiane e melanesiane che segnano l'identità di una famiglia, di un clan, di una tribù, di una dinastia o di una comunità. Tali oggetti sono associati a un passato lontano e agli antenati che hanno fondato il mondo attraverso gli scambi con gli dei. La loro presenza autentica così le origini cosmologiche, la parentela e le storie politiche, e agisce come una forza stabilizzatrice che interviene a dissimulare l'inevitabile cambiamento (p. 9). "Il paradosso inerente al processo di conservare mentre si dona" (p. 8) svela il rapporto

dialettico esistente tra lo scambio e i possessi inalienabili e la natura ambigua di questi ultimi che si configurano contemporaneamente come simboli di stabilità e di cambiamento, di uguaglianza e di gerarchia. Sono, infatti, beni che non possono essere ceduti, ma, poiché la loro durata nel tempo supera quella dei loro proprietari, la trasferibilità all'interno del gruppo è essenziale a preservarli. Ciò determina in modo ancor più definitivo il loro coinvolgimento nella legittimazione e nella dimostrazione dell'autorità, dello status e dell'autonomia dei gruppi e degli individui (pp. 23-43). Trattenere degli oggetti nel tempo e nello spazio genera identità e solidarietà intergenerazionali che presuppongo però la differenza e la lotta "tra chi controlla e chi cerca di controllare i possessi inalienabili"⁴⁷. Parallelamente la cessione di altri beni alienabili rappresenta una strategia altrettanto indispensabile per difendere gli oggetti che sono conservati e per confermare il rango e l'autorità dei proprietari. Da tutto ciò Weiner deduce due importanti verità che sovvertono alcuni degli assunti dominanti nella teoria antropologica. La prima è che alla base dello scambio non vi è la reciprocità ma il principio della differenza, non l'equilibrio ma il potere e il prestigio: "La persistente credenza antropologica nel principio di reciprocità impedisce di comprendere che la motivazione dello scambio non è l'aspettativa della restituzione del dono (...), ma il potere derivante dall'escludere dalla circolazione i possessi inalienabili" (pp. 149-150). La seconda rivela come lo scambio stesso può esistere solo se alcune cose ne rimangono estranee e, allo stesso modo, l'alienabilità è possibile solo se certi oggetti sono inalienabili. Secondo Weiner, gli antropologi, troppo concentrati sulla circolazione, hanno ignorato che lo scambio costituisce un fenomeno sociale superficiale di una "priorità più profonda" (p. IX) rappresentata "dal paradosso universale di conservare mentre si dona (...) e dall'esigenza di resistere all'incessante pressione del dare le cose agli altri" (p. X).

Godelier (1996; 1999), a sua volta, riprendendo e ampliando le elaborazioni di Weiner, è tornato a riflettere sul dono⁴⁸ e a valorizzare "l'indispensabile testo di Mauss" (1999,

p. 19). Le sue prolungate ricerche in Melanesia tra i baruya della Nuova Guinea insieme agli innovativi contributi offerti da *Inalienable possessions* lo hanno portato non solo a confutare alcuni degli assunti centrali di Lévi-Strauss sul primato del simbolico sull'immaginario (1996, p. 15), ma a spostare anche l'attenzione dalle cose che si donano a quelle che si conservano. Alla pervasività dello scambio lévi-straussiano che fonda la società, contrappone la presenza altrettanto universale "di solidi punti d'ancoraggio" (p. 221), rappresentati da quegli oggetti sacri che non possono essere venduti e nemmeno donati, ma che fissano nel tempo le identità collettive e individuali. Per Godelier non vi può essere società umana senza lo scambio – dal dono al *potlach*, dal sacrificio alla vendita – "e senza quelle realtà in cui gli individui e i gruppi conservano con cura per se stessi, e poi trasmettono ai loro discendenti (...) delle cose, delle narrazioni, dei nomi e delle forme di pensiero" (p. 281). Stabilita la separazione irriducibile tra ciò che circola e ciò non circola, Godelier amplia la dicotomia tra lo scambiare e il conservare, tra la reciprocità e l'inalienabilità, precisando la distinzione tra gli oggetti sacri, i doni e le merci. Alla ricerca come Mauss, come Gregory e come Weiner di modelli e di categorie universali, individua tre principi fondamentali dell'esistenza e della produzione delle società: "Vi devono essere alcune cose che sono vendute o barattate, altre che sono donate e altre ancora che sono conservate e trasmesse" (1999, p. 34). Per Godelier vendere significa separare completamente la cosa dalla persona; donare vuol dire mantenere qualcosa del donatore nell'oggetto dato. Conservare implica invece che la persona e la cosa restano uniti a sancire un'identità storica che deve essere trasmessa nel tempo. Dato che queste tre operazioni sono diverse, gli oggetti assumono a loro volta forme particolari: nel primo caso sono alienabili e alienati (merci); nel secondo inalienabili ma alienati (doni); nel terzo inalienabili e inalienati (oggetti sacri). L'elaborazione di questa tripartizione si costruisce attraverso un'approfondita rilettura dei temi maussiani riguardanti il concetto di persona, la nozione maori dello *hau* e la relazione tra il dono e il sacro. Go-

delier, in sintonia con Gregory (1982a), Parry (1986) e Strathern (1988), riafferma la centralità della riflessione di Mauss sui differenti modi di concepire le persone e la loro relazione con gli oggetti, portando come esempio il caso melanesiano. Tra i baruya non esistono le cose come noi le concepiamo ma solo persone, talvolta con le sembianze degli esseri umani, talvolta sotto forma di oggetti. "La natura, l'universo intero, sono composti solo di persone (umane e non umane) e di rapporti tra le persone" (Godelier 1996, p. 145). Questa consapevolezza permette di superare l'etnocentrismo delle proprie categorie e di distinguere le merci dai doni e dagli oggetti sacri. Il secondo aspetto del *Saggio sul dono* che Godelier riprende e ridiscute è l'enigma posto dall'interpretazione maussiana della forza che spinge a ricambiare. A suo avviso Mauss sembra indicare che la cosa donata non è completamente alienata, ma, rimanendo attaccata al suo proprietario, è contemporaneamente inalienabile e alienata. Per spiegare il paradosso di conservare mentre si dona, Godelier anziché ricorrere alla nozione di prestito, come proposto da Guidieri (1984), introduce la distinzione tra diritti d'uso alienabili e diritti di proprietà inalienabili, mostrando che è l'uso di un oggetto a essere trasferito e mai la sua proprietà. Individua così una forma di possesso inalienabile che può essere alienato – nel senso di dato in uso – da una persona a un'altra perché mantiene l'aura o imprinting – ossia il diritto di proprietà – del proprietario originario. Per distinguere infine questi doni dagli oggetti sacri, e giungere così al cuore della sua argomentazione, Godelier torna nuovamente al *Saggio sul dono* ed esplora quella parte poco analizzata dagli studiosi che svela la stretta relazione tra il dono e il sacro. Gli antropologi, concentrandosi sulle tre obbligazioni del dare, del ricevere e del ricambiare, hanno finito per dimenticare la quarta in cui, come scrive Mauss, "gli scambi e i contratti trascinano nel loro turbine non solo gli uomini e le cose ma anche gli esseri sacri, che sono a loro più o meno associati" (1924, p. 176). È questo l'ambito dove si originano gli oggetti sacri inalienati e inalienabili, descritti da Godelier come strumenti indispensabili per accedere alle forze

che governano la società e che guidano l'invisibile ordine del mondo. Tali oggetti sono indissolubilmente connessi all'identità del gruppo grazie ai racconti delle origini che ne testimoniano la sacralità e la storia. Permettono, infatti, alle comunità e ai clan di ricordare i doni primordiali offerti agli antenati da quegli esseri sacri che rappresentano la fonte originaria di tutti i poteri. Ai discendenti spetta il compito di custodirli, di impedirne l'alienazione e di trasmetterli solo in particolari circostanze cerimoniali, ed esclusivamente a coloro che sono parte del proprio gruppo. Godelier ritiene così che il loro monopolio precede e determina il controllo sulle condizioni materiali dell'esistenza e della produzione della ricchezza.

La recente riscoperta di Mauss ha portato Gregory, Weiner e Godelier a cercare di superare i limiti del funzionalismo, dello strutturalismo e del marxismo senza però rinunciare a elaborare, attraverso il dono e l'analisi delle complesse relazioni tra le persone e le cose, una teoria antropologica altrettanto generale e capace d'individuare i principi fondativi delle società e dell'agire umano. Il tentativo di ridurre la complessità e la variabilità dei dati etnografici per individuare gli elementi di unificazione teorica si è realizzato attraverso una decostruzione delle rigidità e delle inadeguatezze dei concetti antropologici classici che sono apparsi come specifiche costruzioni intellettuali occidentali inadeguate allo studio di altri contesti culturali. La perdurante tensione universalizzante verso norme valide per tutto il genere umano non è però sfuggita al rischio di riprodurre le impostazioni etnocentriche ed essenzialistiche criticate. La categoria di reciprocità, rigettata perché espressione dell'ideologia capitalista che impone i propri modelli teorici sui sistemi economici delle altre società (Weiner 1992, p. 2), è stata sostituita dalle nozioni di inalienabilità, di sacro o della dicotomia dono-merce che, sebbene siano altrettanto radicate nel pensiero occidentale e dunque contestuali e posizionate, sono valorizzate per il loro intrinseco valore universale. In questo senso l'antropologia del dono, costantemente centrata nell'individuazione di modelli applicabili a

tutte le società, si è mostrata poco attenta agli sviluppi interpretativi imboccati dalla disciplina e poco incline a focalizzarsi sulla "comprensione dei modelli locali, delle concettualizzazioni e delle mappe mentali con cui i soggetti interpretano lo scambio, la proprietà e la relazione tra le persone e le cose" (Gudeman 1986 p. 38).

¹ Alla fine degli anni Ottanta **Cheal (1988)**, Godbout (1992), Caillé (1989) e altri ricercatori francesi facenti capo al movimento detto MAUSS (Movimento Antiutilitaristico delle Scienze Sociali), hanno riscoperto il *Saggio sul dono* di Mauss (1924) per sfidare l'ideologia utilitaristica e la teoria dello scambio a lungo dominanti nelle scienze sociali. Gli insegnamenti maussiani hanno rappresentato per questi autori il punto di riferimento indispensabile per rivendicare la centralità della sfera del dono nelle società contemporanee e il suo ruolo fondamentale nel costruire e consolidare i legami sociali. A fianco delle posizioni espresse dagli antiutilitaristi, si sono affermate negli stessi anni due riprese antitetiche del dono. Da un lato in campo utilitaristico si è tornati a studiare il dono all'interno dell'economia di mercato, considerandolo un fatto economico funzionale allo sviluppo. Alcuni economisti e alcuni sociologi (Akerlof 1984; Camerer 1988; Hausman, McPherson 1993) hanno così attinto alle letture antropologiche del dono al fine di sostenere nuove strategie per la gestione della produzione e della distribuzione dei beni economici. Dall'altro si è affermata, grazie ai contributi di Levinas (1988), di Derrida (1991) e di **Boltanski (1993)**, una prospettiva "poststrutturalista", che ha proposto una riabilitazione etica e filosofica del dono più lontana dall'approccio maussiano e dall'analisi etnografica delle pratiche sociali. Sono stati posti in evidenza sia gli aspetti disinteressati, altruistici e gratuiti, sia i suoi possibili "avvelenamenti", rintracciabili nel cosiddetto dono egoista che, come ha mostrato Starobinski (1994), nel dono esprime solo il donatore e la sua autosufficienza, e umilia colui che riceve. A queste riflessioni si sono recentemente affiancate, oltre alle descrizioni dell'ideologia del "dono perfetto" di Carrier (1995, pp. 158-159) e di Belk (1996), gli studi di Laidlaw (2000) sull'elemosina ai rinunciatari giainisti dell'India e le indagini di **Yan (2002)** su una comunità rurale della Cina Nord-Orientale. Le loro ricerche, sovvertendo l'idea antropologica del dono come necessariamente reciproco, hanno mostrato l'importanza e il ruolo sociale del dono puro (Laidlaw) e di quello asimmetrico (Yan).

² Il *Saggio sul dono* è stato citato come precursore del transazionalismo di Barth (Kapferer, a cura, 1976, p. 3), come sostenitore di una continuità soggiacente tra lo scambio del dono e della merce (Firth 1973, p. 370), ma anche come dimostrazione di una netta separazione tra queste due sfere (Gregory 1982a, p. 18). Per alcuni contiene un implicito modello evolutivistico vicino a quello delineato da Marx nei *Grundrisse* (Hart 1982, p. 46), mentre per Lévi-Strauss Mauss, come Mosè, conduce il suo popolo nella terra promessa dello strutturalismo. Se infine per Bataille (1967) svela la tensione umana verso la *dépense*

improduttiva opposta al principio della conservazione, Weiner (1992) e Godelier (1996) vi individuano al contrario il ruolo universale dei possessi inalienabili come elementi fondanti della società.

³ Nella mia analisi restano sullo sfondo tematiche e autori altrettanto importanti – come la nozione di fatto sociale totale, la “questione del *potlac* e le teorizzazioni di Bataille, il dibattito tra formalisti e sostantivisti e le successive elaborazioni dell’antropologia marxista francese, o, ancora, i contributi critici di Bourdieu (1972) e di Guidieri (1984).

⁴ I successivi percorsi imboccati dall’antropologia economica, caratterizzati dagli “sviluppi sostantivisti” apportati da Polanyi (1957; 1959), da Dalton (1961; 1971) e da Bohannan e Dalton (a cura, 1962), segneranno invece un ritorno indiretto alle prospettive indicate da Mauss e una critica radicale all’approccio formalista.

⁵ Una contraddizione simile anima anche gran parte dell’antropologia culturale americana della prima metà del Novecento, dove il relativismo e il paradigma della diversità culturale cozzano con l’efficacia universale delle motivazioni strettamente economiche indicate da Boas (1897) e da Herskovits (1952) per comprendere la pratica del *potlach* e di altri fenomeni analoghi.

⁶ Come hanno suggerito Parry (1986, p. 454), Weiner (1992, p. 45) e Mirowski (2001), la nozione del dono di Malinowski descritta in *Argonauti* concedeva, rispetto alla successiva prospettiva maussiana, poco spazio alle funzioni e ai significati politici, simbolici e cerimoniali, e alle sanzioni sovranaturali.

⁷ Per una rassegna di tale dibattito v. Posner 1980; Lodewijks 1994; Wilk 1996, pp. 17-32; Mayhew 1999 e Pavanello 1992, pp. 35-56; 2000, pp. 28-37.

⁸ Come sostiene Parry (1986, pp. 455-456), la stessa prima traduzione in inglese del *Saggio sul dono* di Cunnison riflette e ha aiutato a perpetuarne una lettura – orientata sulle prospettive malinowskiane di *Crime and Custom* rielaborate da Firth – che cancella le peculiarità e le complessità del dono a favore di una visione utilitaristica ed economicista.

⁹ Ad analoghe conclusioni giunse Herskovits (1952, p. 30) che mise in evidenza la similarità dei comportamenti dei primitivi e dei moderni alla luce dei principi teorici dell’economia di mercato.

¹⁰ Non vi è alcun riscontro di una replica di Mauss alle critiche di Firth. Secondo Sigaud (2002, p. 341) ciò può essere dovuto alla mancanza d’interesse di Mauss al tema del dono dopo la pubblicazione del *Saggio*, o, più in generale, al fatto che tale tematica non occupava per l’autore quel posto centrale che nei decenni successivi gli antropologi gli hanno attribuito.

¹¹ In tal senso, come suggerisce Parry (1986, p. 455), l’antropologia sembra riscoprire la “morale della favola delle api” di Mandeville.

¹² Mauss morì nel 1950. In suo onore Georges Gurvitch curò la pubblicazione di questo volume e domandò a Lévi-Strauss di scrivere l’introduzione.

¹³ Per Bourdieu (1972) la prospettiva lévi Straussiana focalizzata sulla relazione di reciproca equivalenza tra il dono e il contro dono si rivela incapace di distinguere lo scambio di doni dal baratto, dove il dono e il contro dono sono condensati nello stesso istante, o dal prestito regolato dagli atti legali. L’oggettivismo di Lévi-Strauss ignora o abolisce il fatto che “in tutte le società, a rischio di costituire un’offesa, il contro dono deve essere differente e differito, dato che la restituzione immediata di un oggetto equivale molto chiaramente ad un ri-

fiuto” (p. 283). Secondo Caillé (1994; 1996) nel passaggio dal dono alla teoria dello scambio Lévi-Strauss sostituisce la fragilità e la complessità delle definizioni maussiane, in cui si accumulano nozioni apparentemente contraddittorie e ambigue, con la certezza che i doni arcaici sono liberi e disinteressati solo nell’apparenza, nella finzione o quanto meno nel mostrare o nell’ostentare: “Quando sono studiati in profondità essi si rivelano in realtà obbligatori, strettamente tributari dell’interesse personale” (1994, p. 77) e tendenti all’equivalenza.

¹⁴ Per la contrapposizione tra i due eredi di Mauss v. Karady 1968, p. III e Balandier 1996, p. 23.

¹⁵ Merleau-Ponty (1959), a differenza di Lefort, non giudica il simbolismo di Lévi-Strauss come l’emblema di un oggettivismo regressivo che la fenomenologia dovrebbe combattere per vocazione. Vi vede invece la continuazione legittima di ciò che in Mauss rimaneva un’intuizione. In tal senso cerca di rendere compatibile la nozione di simbolismo con l’ipotesi di soggettività fondatrice (Karsenti 1997, p. 321).

¹⁶ Questa duplice valenza del dono mostrata da Lefort è stata recentemente ripresa da Berthoud (1991, p. 58).

¹⁷ Caillé, nel criticare la lettura che Lévi-Strauss fa di Mauss, dichiara esplicitamente come “sotto certi aspetti, nel nostro tentativo di esplicitare quel che chiamiamo il paradigma del dono non facciamo altro che cercare di sviluppare le implicazioni della critica di Lévi-Strauss da parte di Lefort ritornando al vero Mauss (...)” (1996, p. 25).

¹⁸ Sigaud (2002, p. 351), passando in rassegna la letteratura antropologica prodotta sul *Saggio sul dono*, sottolinea come, fino all’affermazione dello strutturalismo lévi Straussiano negli anni Sessanta, non compaiono riferimenti all’*Introduzione*. Così Johansen (1954), Leach (1955) e Bohannan (1955), che in vario modo prendono in esame il testo di Mauss, non vi fanno alcun accenno. È solo a partire dall’elezione di Lévi-Strauss al Collège de France nel 1959 e con la creazione del Laboratoire d’Anthropologie Sociale che le sue riflessioni critiche al *Saggio sul dono* cominciano a essere considerate un “classico” (Condominas 1972, p. 4). Il consolidarsi del suo prestigio è, come sostiene Sigaud, “la principale ragione del fatto che la sua interpretazione fu così influente” (2002, p. 353).

¹⁹ Vedi tra gli altri i costanti riferimenti presenti negli autori della «Revue du Mauss» e in particolare l’ultimo Godbout (2007).

²⁰ V. MacCormack 1976, p. 98; Godbout 1993, pp. 27 e 281; Sigaud 2002, pp. 351-354 e Osteen 2002, pp. 4-5.

²¹ In *Traffici e mercati negli antichi imperi* Polanyi (1957), analizzando le differenze tra le economie delle società primitive e quelle di mercato, evidenzia il modo in cui i sistemi economici sono istituzionalizzati (ovvero incorporati nella società) e individua nella reciprocità, nella redistribuzione e nello scambio i tre principi d’integrazione economica. A suo avviso “la reciprocità sta a indicare movimenti tra punti correlati di gruppi simmetrici; la redistribuzione indica movimenti appropriativi in direzione di un centro e successivamente proveniente da esso; lo scambio si riferisce a movimenti bilaterali che si svolgono tra due ‘mani’ in un sistema di mercato” (pp. 305-306). La reciprocità ha sullo sfondo gruppi organizzati in forma simmetrica dove non vi è traccia di rapporti di subordinazione e gerarchizzazione, ma esistono solo comportamenti mu-

tualistici. La redistribuzione, invece, dipende dalla presenza nel gruppo di un certo grado di centralizzazione; lo scambio, infine, richiede la presenza di mercati regolatori di prezzi.

²² Gouldner (1960) ritiene che la norma di reciprocità sia una fondamentale chiave di lettura per interpretare una certa classe di fenomeni sociali e che rappresenti una delle principali componenti universali dei codici morali (p. 170). A suo avviso, non solo contribuisce a mantenere la coesione sociale, ma fornisce al contempo il meccanismo di partenza per la costruzione delle relazioni tra due popoli o tra due gruppi. Sottolinea, però, che la reciprocità non significa sempre equivalenza e mostra le connessioni con la dimensione politica, con le differenze di potere e con le ineguaglianze sociali tra i gruppi, trascurate dall'approccio funzionalista.

²³ Come ha fatto notare Godbout (2007, p. 151), l'espressione "generalizzata" deve essere intesa come allentata, e imprecisa.

²⁴ Come riporta Kuper (1999, p. 164), nei due anni di soggiorno parigino Sahlins rompe con l'evoluzionismo marxista e si "converte" a una sorta di determinismo struttural-culturale.

²⁵ L'idea di Sahlins che il dono nelle società primitive svolga le funzioni dello Stato è stata recentemente ripresa e capovolta da Cowell (2002). A suo avviso, le violente cerimonie del dono e i loro oggetti simbolici sublimati sono espressione di una forza sociale che a partire dal tardo Medioevo verrà sostituita dalla violenta autorità dello Stato. Cowell ribaltata così la visione romantica maussiana del dono come agente di coesione sociale e, avvicinandosi alle riflessioni di Duby (1984), ne mostra la natura coercitiva, competitiva, "seriosa e dolorosa" che dall'XI secolo in poi si trasforma e acquisisce l'aspetto "della benevolenza" e "del sorriso" (Cowell 2002, pp. 282-284).

²⁶ Le considerazioni di Sahlins sugli aspetti politici del *Saggio sul dono* hanno ispirato le riflessioni di Hyde sulle comunità del dono e sulla relazione tra lo scambio di doni e l'anarchia (1979, pp. 99-119).

²⁷ La dicotomia maussiana tra la ragione e lo *hau* è stata successivamente rielaborata da Hyde (1979, p. 118).

²⁸ Il principale fautore della rilettura del *Saggio sul dono* come fecondo rinnovamento della teoria del feticismo è stato Baudrillard (1976, pp. 11-15), che ha riletto la teoria marxista alla luce delle concezioni maussiane, degli anagrammi di Saussure e della pulsione di morte di Freud, e contro "tutte le interpretazioni economiciste, psicologiche o strutturaliste alle quali Mauss apre la via" (p. 12). A favore di questo parallelismo si sono espressi sia Pecora (1997) che Karsenti (1997), mentre per Osteen (2002, p. 35) il fenomeno descritto da Mauss è sostanzialmente differente dal concetto marxiano.

²⁹ Secondo Parry, Sahlins sbaglia a separare le riflessioni "erronee" di Mauss sullo *hau* da quelle "corrette" sulla teoria generale del dono come contratto sociale alternativo allo Stato. I due aspetti sono inseparabili: "È perché la cosa contiene la persona che il donatore mantiene un legame su ciò che ha dato e non si può parlare così di alienazione della proprietà. È a causa di questa partecipazione della persona nell'oggetto che il dono crea un perdurante vincolo tra le persone. Il dono evita la guerra di tutti contro tutti proprio perché crea legami spirituali tra le persone attraverso il trasferimento di beni che incorporano le persone stesse" (1986, p. 457).

³⁰ Nell'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) Bourdieu, analizzando le pratiche del dono a partire dal caso etnografico cabila, ha cercato di superare i limiti delle interpretazioni oggettiviste di Lévi-Strauss e di quelle fenomenologiche di Mauss, dando conto della doppia verità in esse presente: "L'analisi fenomenologica e quella oggettivista portano alla luce due aspetti antagonisti dello scambio, il dono come viene vissuto (...) e il dono quale appare all'esterno" (p. 282). Esiste, a suo avviso, una costante tensione tra ciò che uno scienziato sociale può individuare come regole soggiacenti a una pratica sociale e il modo in cui gli attori stessi le pensano. Per Bourdieu la struttura temporale dello scambio di doni rende possibile l'esistenza di queste due realtà opposte. È, infatti, il tempo che intercorre tra il dono e il contro dono che permette a una verità soggettiva (noi diamo senza pretendere niente in cambio) e al suo contrario oggettivo (il donatore e il donatario stanno calcolando i benefici) di coesistere. In questo senso il dono è il paradigma di tutte le operazioni attraverso cui "l'alchimia simbolica" produce e mantiene una realtà soggettiva che dissimula la realtà oggettiva.

³¹ Smart (1993) sottolinea che la teoria economica neoclassica è stata recentemente utilizzata per spiegare i fenomeni sociali intesi come parti non convenzionali dell'economia di mercato. A questo nuovo orientamento è corrisposta la tendenza dei sociologi e degli antropologi a estendere l'analisi culturale e sociale allo studio dell'organizzazione capitalistica occidentale (Granovetter 1990; Hirsch et al. 1990; Zukin, DiMaggio 1990; Carrier 1997). I mercati, le organizzazioni d'impresa e l'attività imprenditoriale sono stati considerati come forme sociali e culturali che determinano la propria efficienza anche attraverso risorse socio-culturali.

³² Per un quadro riassuntivo del dibattito interno all'antropologia marxista francese v. Meillasoux 1972; Kahn 1981; Nannini 1981; Wilk 1996, pp. 139-144; Pavanello 1992, pp. 42-49.

³³ A partire dalla metà degli anni Ottanta anche in campo storico si è cercato di andare oltre le ricostruzioni che vedevano il dono come una pratica di scambio destinata a lasciare progressivamente, ma inesorabilmente, il posto alle pratiche e ai valori mercantili, così come avevano messo in evidenza i lavori di Finley (1954), o quelli di Duby (1973). Gli studi di Hermann (1987) sulla Grecia antica e quelli di Rosenwein (1989) sull'Europa medievale hanno mostrato come il sistema di scambio di doni e quello commerciale rappresentino due modelli che possono funzionare insieme. Il contributo più significativo rimane a questo proposito il recente contributo di Zemon Davis (2000) sui significati e sulle pratiche del dono nella Francia del Cinquecento.

³⁴ La prima celebre rivisitazione dei "luoghi" classici dell'antropologia del dono è rappresentata dall'etnografia della Weiner (1976) che, a cinquanta anni di distanza dalle ricerche di Malinowski, è tornata ad analizzare "sul campo" lo scambio alle isole Trobriand, mettendo in luce il mondo delle ricchezze e degli oggetti di scambio femminili totalmente ignorato in *Argonauti*, e rivalutando al contempo il ruolo della dicotomia maussiana volontario/obbligatorio. Ha mostrato, infatti, come le sequenze di doni e di contro doni consentano alle parti coinvolte nello scambio di manifestare una certa autonomia e una certa indipendenza, esprimendo contemporaneamente generosità e interesse (pp. 9-10).

³⁵ Strathern (1971), anticipando le riflessioni di Gregory, ha mostrato come il tradizionale sistema di scambio detto *moka* si sia ben adattato all'economia capitalistica e, anziché scomparire, sia stato in grado di rifiorire utilizzando le nuove opportunità offerte dalla diffusione degli scambi competitivi.

³⁶ Mauss (1924, pp. 165-167) utilizza per la prima volta i termini "mobili" e "immobili" per definire e distinguere i beni maschili polinesiani (gli *olao*) da quelli femminili (*tonga*).

³⁷ V. i saggi Gregory 1980 e Damon 1980 e, sempre sulle pagine di «Man», la successiva "corrispondenza" tra gli stessi Damon (1982), Gregory (1982b) e Feil (1982).

³⁸ Come hanno sottolineato sia Schwimmer (1995, p. 75) che Mirowski (2001), Gregory collega Ricardo a Mauss attraverso la rilettura del pensiero di Marx, di Gramsci e della teoria economica di Sraffa.

³⁹ Carrier (1995, p. 28) precisa che i doni sono possessi, mentre le merci sono proprietà.

⁴⁰ Per Hyde (1979) "all'irriducibile conflitto tra lo scambio di doni e il mercato" (p. 305) corrisponde l'opposizione tra l'eros – inteso come principio di attrazione, di unione e di coesione che crea dei legami emotivi psicologici e spirituali tra le parti coinvolte – e il logos – immaginato come la ragione e il principio di differenziazione di cui l'economia di mercato è un emanazione (p. 17).

⁴¹ Secondo Parry e Bloch (1989, p. 9) uno degli esempi più significativi di questa trasfigurazione romantica del mondo del dono è rappresentata dalla riflessione di Taussig (1980) sul modo in cui la popolazione contadina della valle Cauca in Colombia ha costruito simbolicamente il mondo delle relazioni mercantili.

⁴² Carrier (1995, p. VIII) ha ripreso la dicotomia dono-merce di Gregory sostenendo la necessità di utilizzarla non per separare e reificare le società del dono da quelle mercantili, ma per distinguere le differenti parti di una singola società e i diversi aspetti della vita dei popoli. È così possibile applicare il modello maussiano allo studio delle società capitalistiche industriali indagando il modo in cui gli oggetti sono implicati nelle relazioni sociali.

⁴³ Gregory (1997, pp. 42-45) ha replicato alle accuse di Appadurai sostenendo che le sue critiche non colgono il tema centrale della riflessione presente in *Gift and Commodities*: ossia il paradosso dell'effervescenza e dell'espansione del dono in un sistema dominato dal mercato. A suo avviso inoltre la prospettiva culturalista di *The social life of things* nega il principio logico della differenza e, teorizzando l'universalità della merce, finisce a sua volta per reificarla, rinunciando a pensarla come una precisa forma storica: "il risultato è una teoria contraddittoria della merce-come-tutto e della merce-come-qualcosa: la *merce* è sia *genere* che *specie*" (p. 44).

⁴⁴ Frow (1997) ha recentemente rielaborato queste prospettive mostrando come spesso vi sia una particolare relazione tra l'estetica degli oggetti e il loro valore di mercato.

⁴⁵ Parry, ripercorrendo il testo maussiano e le sue impostazioni evoluzionistiche, mostra come nelle economie con un vasto settore mercantile lo scambio di doni cessa di avere quel significato materiale che ha in molte società tribali, dove costituisce il solo accesso alle risorse sacre. Il dono, analogo primitivo del contratto sociale, può così essere dato con l'unico obiettivo di cementare le re-

lazioni sociali e può acquisire un carattere prettamente volontaristico solo quando le sue funzioni politiche vengono assunte dallo Stato e quelle economiche dal mercato. Da questo punto di vista, come sottolinea Parry (1986, p. 469), i teorici del dono libero e gli economisti neoclassici condividono la stessa ideologia dell'individuo autonomo capace di realizzare contratti liberi e senza obblighi nel mercato, e doni altrettanto liberi al di fuori di esso.

⁴⁶ Weiner definisce la reciprocità come una espressione dell'ideologia capitalistica che impone le proprie teorie sui sistemi economici delle altre culture e che serve per affermare e legittimare il dominio maschile nelle attività economiche e politiche (1992, p. 2).

⁴⁷ Weiner (1992), a differenza di Lévi-Strauss, ritiene che l'identità sociale di un gruppo non si preserva e si accresce solo attraverso i matrimoni e le alleanze, ma cercando anche di accaparrarsi i possessi inalienabili di qualcun altro per poi trasferirli alle generazioni successive.

⁴⁸ Godelier aveva precedentemente affrontato il tema dello scambio, del dono maussiano e della distinzione tra merce e non merce in particolare nei suoi lavori sulla "moneta di sale" dei baruya (1969).