

Tra le maglie della rete: il dono come pratica di cultura popolare
Fabio Dei

1. Un imbroglio di Mauss?

Da Marcel Mauss in poi, il tema del dono ha conquistato il centro della riflessione antropologica senza mai abbandonarlo, o meglio ripresentandosi con impressionante frequenza in successive ondate di dibattito. L'ultimo momento di grande emergenza è probabilmente quello aperto dalla scuola antiutilitarista e dai contributi degli autori che fanno capo alla «Revue du MAUSS». Si è trattato di un approccio assai influente anche al di fuori degli specialismi disciplinari, per la sua capacità di coniugare la classica tematica maussiana con un'amplissima visione etico-politica. Nel momento del definitivo crollo dei sogni socialisti, il dono è potuto apparire come l'ultimo baluardo delle alternative alla logica di profitto del capitalismo, dell'immaginazione utopica, delle speranze – se non nel migliore dei mondi – almeno in un mondo migliore. Quello che Caillé ha chiamato il terzo paradigma ha così assunto l'aspetto di un programma politico, catalizzando attorno al tema del dono una intera stagione culturale – dagli interventi dei più celebrati *maître à penser*, come Derrida o Bourdieu, alle pratiche dei movimenti giovanili alternativi. Questa linea di pensiero è stata ampiamente discussa, suscitando tanto fervidi entusiasmi quanto critiche feroci. Anche in Italia è stata tempestivamente introdotta, grazie soprattutto al lavoro editoriale e scientifico del compianto Alfredo Salsano, e non è qui il caso di riprenderla sistematicamente. In questo volume, è in particolare il saggio di Mariano Pavanello ad affrontarla direttamente, sottoponen-

dola a un severo scrutinio critico. Pavanello suggerisce, se posso semplificare con parole povere un'assai più raffinata argomentazione, che non c'è nulla di antropologicamente interessante nel lavoro degli antiutilitaristi che non fosse già contenuto nell'antropologia economica sostantivista. Già quest'ultima negava che il modello formale del mercato sia sufficiente a descrivere la vita economica, le forme concrete dello scambio e della circolazione dei beni e dei servizi. Non è un modello economico formalizzabile a fondare la socialità; piuttosto, sono le forme concrete della socialità a fondare le pratiche economiche in esse incorporate. A questo principio gli antiutilitaristi non fanno che aggiungere qualche ulteriore e confuso passaggio, l'istanza metafisica di un principio di altruismo o del "dare" incondizionato, e una modellizzazione troppo rigida che non è in grado di dar conto delle peculiarità etnografiche. La dicotomia dono-merce, in particolare, non è così chiara in molti contesti specifici: come già avevano sostenuto Parry e Bloch (a cura, 1989), l'assolutizzazione oppositiva di queste due categorie è frutto di un pregiudizio etnocentrico, e fa compiere un passo indietro alla comprensione sostantivista delle forme economiche.

Aggiungerei a queste osservazioni una critica di ordine più propriamente epistemologico. Siamo talmente abituati a considerare il dono come una categoria sostantiva della riflessione antropologica che ci dimentichiamo spesso come tale categoria è stata costruita; ci basta il riferimento a Mauss a prenderla per buona. Eppure la caratteristica più geniale e al tempo stesso più controversa del *Saggio sul dono* è proprio l'invenzione del suo oggetto. Mauss prende una serie di fenomeni etnograficamente diversissimi come il *kula*, il *potlach*, lo *hau*, gli istituti giuridici di culture antiche e classiche e altri ancora; ne propone delle letture parziali e selettive e li assimila attorno a un nucleo comune che va a costituire la nuova categoria. Il suo è un uso particolare del metodo comparativo: l'accostamento di dati e contesti culturali così diversi gli serve per far emergere nella sua intelligenza un fenomeno che si manifesta empiricamente solo in forme parziali e incomplete. Nel *kula* non v'è lo spreco né lo spirito della

cosa donata, nel *potlach* non v'è la reciprocità circolare, nello scambio dei *taonga* polinesiani non v'è l'agonismo e così via: ma leggere questi fenomeni uno accanto all'altro fa emergere un *pattern* altrimenti non visibile.

C'è di più: questo *pattern* viene all'inizio del saggio definito attraverso la nozione tecnica di "prestazione totale": ma al contempo viene letto nella cornice della moderna nozione di dono. Ora, con quest'ultima si intende uno scambio cerimoniale di oggetti al di fuori del mercato; scambio il cui significato è però evidentemente legato all'esistenza del mercato stesso, nel senso che "donare" o "regalare" si definiscono in contrapposizione a "vendere". Dove non esiste il mercato la parola "dono" non può avere lo stesso senso. Ma Mauss ci suggerisce una continuità tra le prestazioni totali delle società senza mercato e il dono moderno; e nelle conclusioni dell'*Essai* va anche oltre, stabilendo nessi con l'elemosina, il mutuo soccorso, la solidarietà tra pari e infine lo Stato assistenziale. Ciascuno dei suoi passaggi di accostamento morfologico e storico-evolutivo è plausibile; ma alla fine ci si può chiedere cos'abbiano in comune, poniamo, lo Stato assistenziale e la *dépense*, la carità cristiana e il *nexus* del diritto latino. Hanno in comune l'irriducibilità alla logica mercantile, certo, cioè una qualità residuale. Ma ciò significa che è la forma del mercato a dettare l'agenda della comparazione maussiana: la quale procede in modo deduttivo e non induttivo, come l'autore vorrebbe invece farci credere.

Questo piccolo imbroglio di Mauss si rivela per certi versi assai fecondo, ma sta alla base di una certa confusione che percorre tutto il dibattito successivo. Una parte almeno dei contributi antropologici cerca di disincagliare le diverse "sostanze" etnografiche che si accalcano nella nozione di dono; ma c'è anche una riflessione che gioca ulteriormente all'accumulo, estendendo i riferimenti semantici di "dono" attraverso catene di relazioni di contiguità e somiglianza. Il dibattito aperto attorno alla «Revue du MAUSS», specie nelle sue articolazioni più filosofiche e speculative, ne è un esempio. Qui l'ambito del dono si estende per un verso a ogni forma

di scambio cerimoniale, rituale o “sacrificale” nella società contemporanea (nell’accezione, diciamo, di “regalo”); per altri versi, all’intero fenomeno del volontariato e alle attività del “terzo settore”, a quelle caritatevoli, umanitarie, cooperative e solidaristiche. Talvolta ci si spinge verso estensioni metaforiche, discutendo ad esempio del dialogo come dono di parole o della procreazione come dono della vita. Jacques Godbout, nell’ultimo capitolo del suo libro-manifesto, si lancia nel tentativo di porre lo spirito del dono a fondamento di una cosmologia non dualistica: di un equilibrio dinamico dell’universo fisico così come di una concezione non puramente formalistica della libertà, qualunque cosa ciò voglia dire. Poi apriamo Derrida, e vediamo diventare protagonista la “figura dell’impossibilità” del dono puro: un atto che non si può dare empiricamente, perché sarebbe possibile solo in un presente assoluto. E ancora, critici letterari come Hyde ci informano della natura “erotica” del dono; e sostengono che l’arte è l’unica forma di vero dono rimasta nella nostra società capitalista e protestante, perché le sue opere nel circolare acquistano valore invece di perderlo.

Tutto questo è molto suggestivo, ma si rischia di uscirne senza sapere più bene di cosa – in nome di Mauss – stiamo parlando. Sentiamo il bisogno, a un certo punto delle nostre evoluzioni speculative, di premere il pulsante del reset. Azzeriamo tutto, ripartiamo da capo. Ci stavamo chiedendo se la categoria di dono è utile a vedere e capire qualcosa delle altre culture, nonché della nostra. Non sarà per caso una categoria da buttare, come è accaduto ad altre nozioni molto famose nella storia dell’antropologia, ad esempio quella di totemismo?

2. Il rovescio della storia contemporanea

Tutto sommato risponderai di no. Nonostante i limiti sopra accennati, non pare sia ancora giunto il momento di disfarsi della categoria di dono, né di liquidare come arbitrarie e puramente speculative le suggestioni del MAUSS. L’a-

spetto da cui mi sembra importante ripartire lo si trova proprio all’interno dell’opera di Godbout, in quella che potremmo chiamare la sua implicita sensibilità etnografica. Implicita perché nei suoi libri principali e più noti Godbout (1992; 1996; 1998; 2000; 2007) non fa quasi mai riferimenti etnografici. Cita alcune sue ricerche sulla famiglia, ma si limita a riportarne le conclusioni generali, utilizzando al massimo qualche breve e decontestualizzato estratto d’intervista. Fa tuttavia costante riferimento a situazioni della vita quotidiana nelle società contemporanee: impacchettare i regali di Natale, lavare i piatti in famiglia, scambiarsi cortesie con i negozianti. Tutte piccole cose ben note a noi lettori, che riesce però a farci vedere in una luce diversa, in una insospettata profondità. Qui il modello teorico del dono – definito come uno scambio di beni o servizi che crea legami – si rivela davvero fecondo, facendo emergere e conferendo significato a una serie di fenomeni che rimarrebbero altrimenti nel crepuscolo della teoria sociale.

L’argomentazione di Godbout è piuttosto nota, e parte esattamente da dove Mauss conclude il *Saggio sul dono*: “una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell’atmosfera del dono, dell’obbligo e, insieme, della libertà”, scriveva il maestro francese. E ancora: “ai nostri giorni, i vecchi principi reagiscono contro i rigori, le astrazioni e la disumanità dei nostri codici” (Mauss 1924, pp. 269, 271). La modernità si è allontanata dal principio del dono, che consiste nell’“uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo” (p. 276). Ma non se ne è allontanata interamente: questo principio è sopravvissuto in modo quasi sotterraneo, e annuncia un suo ritorno in grande stile nella mutualità, nella legislazione di sicurezza sociale che caratterizza il capitalismo avanzato configurandolo come un “socialismo di Stato già realizzato” (pp. 171-172). Ora, Mauss concepisce la modernità come un processo di differenziazione progressiva tra categorie, che porta a separare l’economico dal religioso e dal sociale, l’interesse dalla morale, l’individuo dalla collettività. Per questo una legislazione sociale basata sull’azione di associazioni, sindacati e istituzioni dello Stato

può apparirgli come un “ritorno a una morale di gruppi”, che inverte il processo storico di isolamento dell’individuo.

Godbout, da parte sua, utilizza piuttosto un modello weberiano della modernità, di cui la razionalità dello Stato è un ingrediente fondamentale, insieme al mercato, cioè ai meccanismi di circolazione economica che caratterizzano il capitalismo. Qui sta il punto di innesto ma al contempo la maggiore distanza rispetto a Mauss. Lo Stato, non meno del mercato, è un meccanismo antidono. Entrambi sono dispositivi di regolazione delle relazioni umane e della circolazione di beni che escludono costituzionalmente le due principali caratteristiche del dono. La peculiare dialettica di obbligo e libertà è sostituita dall’equivalenza matematicamente esatta del valore; i legami personali che il dono per definizione crea sono recisi. Nello Stato e nel mercato i beni devono circolare fra soggettività astratte, a prescindere dalle concrete relazioni personali ed evitando per quanto possibile di crearne. È in quanto astratto possessore di denaro che posso comprare un bene in un negozio; ed è in quanto astratto cittadino (cioè, persona definita burocraticamente) che posso accedere all’assistenza pubblica. Inversamente, nota Godbout, la modernità accarezza il progetto di un legame sociale puro o essenziale, alleggerito dal peso improprio della circolazione di beni e servizi nonché delle identità economiche e giuridiche, e ridotto a puro amore o a pura affettività (Godbout 1992, p. 240).

In altre parole, l’economia di mercato e lo Stato di diritto sono i principali veicoli di una costituzione formalizzata delle relazioni umane, di un loro disciplinamento secondo un modello normativo razionale. Ma questi meccanismi non riescono mai completamente a modellare ed esaurire i rapporti personali, i quali continuano a scorrere come una corrente sotterranea, seguendo una loro logica che è diversa da quella della costituzione economico-giuridica. Per quanto disciplinata, tale logica – che Godbout identifica con lo “spirito del dono” – si infiltra nelle maglie larghe della rete Stato-mercato, riempie gli interstizi del modello formale. Questo spiega l’affermazione che piace così tanto agli studiosi del

MAUSS – che il dono, apparentemente scomparso nell’ideologia della modernità (non si fa nulla per nulla, e così via), in realtà nella modernità stessa si trova dappertutto. Godbout parla in proposito di una resistenza indiretta del cittadino-utente, che la razionalità moderna si sforza di separare dall’opacità delle reti sociali e dall’esistenza comunitaria senza riuscirci mai del tutto.

L’utente, in quanto persona, nella sua vita, continua ad agire, a stabilire legami sociali non fondati sulla rottura (...). Questo utente caparbio che continua a comunicare con gli altri “membri” della società senza passare per i “sistemi” previsti a tal fine; questo membro di reti che, come un ragno, ricomincia a tessere legami via via che gli apparati li razionalizzano e che i mercanti li monetizzano: sono loro che ci interessano in questo libro. Noi tentiamo di esplorare quel “rovescio della storia contemporanea” (Balzac), quei luoghi in cui le cose continuano ad avere un’anima e a vivere al servizio dei legami sociali (pp. 211-212).

Questo è uno dei passi più suggestivi del libro di Godbout, nel quale peraltro si manifesta in pieno l’ambiguità del suo atteggiamento, o almeno, quella che a me sembra tale. Da un lato il concetto di resistenza è descrittivo, individua una modalità di funzionamento della vita sociale determinata dall’attrito o sfasatura tra un modello formale imposto dalle istituzioni e una più fluida e irriducibile realtà dei legami personali. Dall’altro Godbout usa però il concetto anche in senso valutativo, cioè in modo etico-politico. Nella sua analisi, la tenaglia Stato-mercato mira alla distruzione dei legami sociali: è nemica di ogni autenticità antropologica, ed è dunque la minaccia da cui occorre difendersi; la “resistenza” rappresenta appunto una simile forma di difesa prepolitica. Ed è qui che si apre l’idea del dono – che invece protegge e coltiva i legami sociali – come paradigma alternativo alla modernità capitalistica. Godbout si rende ben conto che storicamente la razionalizzazione moderna è un passo in direzione dell’uguaglianza e della democrazia: impostando la socialità come insieme di relazioni formalizzate fra soggetti

astratti, essa soppianta le relazioni di dipendenza diretta come quelle della servitù, del *patronage* e del clientelismo. Ritiene tuttavia che il prezzo pagato sia troppo alto, implicando di fatto la rottura delle reti comunitarie e delle forme più dirette di legame. Ma perché la razionalizzazione operata dal binomio mercato-Stato dovrebbe *distruggere* i legami sociali? L'analisi sociologica di tipo weberiano si combina qui con una critica di segno conservatore, che vede la modernità come inautentica e disumana. Il secondo argomento, però, non consegue affatto dal primo. Stato e mercato sono modelli che presuppongono soggetti e relazioni astratte: chiedono che per muoversi nella sfera economica e in quella giuridica o amministrativa gli attori si astraggano dalla loro "nuda vita" e dalle reti di relazioni e vincoli locali in cui sono inseriti nei concreti contesti esistenziali. Ma l'astrazione non è la distruzione. Si potrebbe anzi dire che i soggetti umani giocano costantemente su molteplici piani sociali "astraendo" in ciascuno di essi alcune proprie caratteristiche, producendo continue "rotture" (come quella tra produttore e consumatore o "utente", su cui Godbout e Caillé tanto insistono), senza per questo perdere la capacità di costruire reti di relazioni e legami.

Allora, si può riconoscere che Stato-mercato e dono rispondono a logiche diverse, senza bisogno di proiettare su questo loro scarto una ingombrante filosofia della storia che vede nei primi la minaccia di dannazione e nel secondo l'antica autenticità e al tempo stesso la promessa di redenzione. Del resto, proprio l'insistenza degli antiutilitaristi sul fatto che "il dono è ovunque" dimostra che la "distruzione" non si è affatto consumata. I meccanismi organizzativi della modernità ridefiniscono gli spazi e i tempi delle relazioni primarie e dello spirito del dono, ma non li soffocano. Interessante è studiare come nella società contemporanea questi spazi e tempi diversi si articolano: quali cerniere li uniscono, quanta rigidità e quanta libertà di movimenti reciproci è loro concessa. Se lo depuriamo dalle aspettative di un utopismo storico-filosofico, lo scarto tra Stato-mercato e dono ci appare sotto una luce antropologicamente assai più interessante: per

usare un diverso lessico, proporrei di considerarlo come un grande meccanismo generatore di cultura popolare.

3. In cerca della cultura popolare

Non è in questa sede che posso ripercorrere i recenti dibattiti sulla natura e sulla demarcazione della cultura popolare. L'antropologia ha lavorato a lungo sulla base di un'analogia tra il folklore e le culture in senso etnologico. Il folklore è stato visto come una sfera culturale autonoma e compatta, caratteristica di gruppi sociali nettamente distinti e separati (ad esempio i contadini). Anche gli influenti indirizzi marxisti, che hanno riletto il concetto di "popolare" in relazione a una teoria delle classi, sono largamente incorsi in questo equivoco essenzialista: una discutibile interpretazione delle categorie gramsciane di egemonia e subalternità ha portato a considerare il folklore come "la cultura" delle classi subalterne, e ad accentuarne gli elementi di interna compattezza e organicità. Applicabile, sia pure in modo forzato, al mondo contadino, questo approccio non ha saputo affrontare le condizioni della circolazione della cultura di massa e della comunicazione globale. I prodotti dell'industria culturale sono apparsi estranei all'autentica cultura popolare: anzi, sono stati visti come i responsabili del suo progressivo soffocamento. Gli studi hanno dunque preso la direzione di una critica di stampo francofortese alla cultura di massa, da un lato; dall'altro, si sono ritirati in nicchie archeologiche o nella ricerca di sopravvivenze sempre più residuali.

Altri approcci hanno invece cercato di ricostruire la pensabilità del popolare all'interno della cultura di massa. Mi riferisco fra l'altro, solo per dare qualche coordinata in modo approssimativo, alla tradizione anglosassone dei *cultural studies*, nelle linee aperte da studiosi come Stuart Hall e Raymond Williams; alla scuola tedesca di Hermann Bausinger e della *Empirische Kulturwissenschaft*; alla teoria del senso pratico di Pierre Bourdieu e ai suoi sviluppi nell'opera di Michel de Certeau, sul versante francese; e ancora, alle esperienze di

etnografia dei consumi e della vita quotidiana e domestica in antropologi come Mary Douglas e, più di recente, Daniel Miller. Pur nella loro grande diversità, questi approcci sono caratterizzati da un punto comune: il popolare non si identifica con i prodotti della cultura di massa, ma non può neppure esser cercato al di fuori dei processi della loro circolazione. Esso ha piuttosto a che fare con le modalità di uso e fruizione della cultura di massa da parte di gruppi specifici e all'interno di specifici contesti sociali. In particolare, ha a che fare con gli scarti che sistematicamente si producono fra il livello "ufficiale" delle istituzioni culturali e quello delle concrete pratiche locali che su di esse si innestano. Il livello istituzionale – quello dello Stato e del mercato, della produzione massmediale, delle organizzazioni educative, sanitarie, assistenziali e così via – tenta di definire soggettività, regole, valori ideali; ma le sue maglie sono sempre troppo larghe, e in esse si inseriscono le pratiche e le interpretazioni dei soggetti reali. È qui che prende corpo la cultura popolare, che si articola attorno a una poetica dell'interstizio, del sottobanco, dell'informale, dei tempi e degli spazi non inquadrati. De Certeau ha espresso questo punto nei termini di una contrapposizione fra strategie e tattiche. Le strategie sono corsi di azione sistematici, dagli obiettivi espliciti e inquadrati in un ampio disegno razionale progettato dall'alto; le tattiche sono forme più occasionali, improvvisate e implicite di azione sociale dal basso. Le suggestive metafore che lo studioso francese ne offre sono quelle della "guerriglia semantica", della caccia di frodo, della *peruque* (la pratica degli operai che, all'interno della stretta organizzazione del lavoro nella fabbrica, si ricavano spazi e tempi per un lavoro autonomo, sottratto al controllo e al profitto della proprietà; de Certeau 1977).

I *cultural studies* hanno espresso questa caratteristica del *popular* in termini analoghi, sottolineando in modo anche più esplicito l'elemento della "resistenza", nel senso di una contrapposizione sia pur implicita ai modelli egemonici. Anche in questo caso, la resistenza non si attua attraverso la costruzione di una alternativa strategica, aperta e formalizzata,

ma attraverso tattiche che si insinuano all'interno stesso degli schemi e della "materia" egemonica. Nei campi del consumo materiale e culturale e delle pratiche della vita quotidiana, il popolare si manifesta non tanto in un rifiuto frontale dei modelli della cultura di massa (quando avviene, come nel caso dei movimenti controculturali, questa è anzi una strategia elitaria e nient'affatto popolare), quanto in forme di manipolazione della cultura di massa stessa. Si tratta di un livello delle pratiche sociali che può essere documentato solo attraverso una etnografia di microcontesti, poiché per definizione sfugge alla formalizzazione, non si autorappresenta con modalità "ufficiali". Gli studi degli ultimi vent'anni sulla audience televisiva e musicale, sulle subculture, sulla moda, sui consumi alimentari hanno mostrato questo punto con grande chiarezza (evidenziando al tempo stesso la capacità del livello egemonico di inglobare e riassorbire le pratiche di resistenza via via che queste acquisiscono importanza e visibilità). Una etnografia delle pratiche quotidiane del consumo si è progressivamente sostituita alla vecchia sociologia della cultura di massa, basata principalmente sull'analisi contenutistica o semiologica dei prodotti.

Resistenza, scarti, interstizi delle micropratiche sociali. Il linguaggio è piuttosto simile a quello che Godbout usa per definire lo spazio del dono rispetto alle istituzioni ufficiali che regolano i rapporti sociali. E in effetti, il dono può ben apparire uno dei grandi ambiti di produzione e manifestazione della cultura popolare all'interno della società di massa. Non solo nei termini di una sociologia dei regali (tema che pure è tanto importante quanto poco studiato), ma proprio nella più vasta accezione di Godbout: i modi in cui i legami sociali sono prodotti, rafforzati o spezzati da scambi di beni e servizi che non rispondono né all'equivalenza del valore né alle norme del diritto amministrativo, ma alla peculiare dialettica dare-ricevere-ricambiare, nonché libertà-obbligo, che già Mauss aveva individuato. Se scorriamo la fenomenologia del dono su cui il MAUSS ha lavorato, ci troviamo di fronte un vero e proprio repertorio di cultura popolare: anzi, per meglio dire, una sistematica griglia osservativa per l'indagine de-

gli spazi in cui la cultura popolare si produce e si nasconde nella società contemporanea. Le forme di collaborazione all'interno della famiglia, i modi in cui il dono si insinua all'interno dello stesso commercio o delle forme di assistenza sociale e sanitaria, l'intero campo del volontariato e delle attività del terzo settore; e ancora, la pervasività del dono cerimoniale, "faccia nascosta della modernità", come lo chiama Nicolas (1991), che segna ritualmente le relazioni personali nelle reti di parentela e di amicizia, negli ambienti di lavoro, persino nelle anonime relazioni fra estranei. Tutto ciò configura i contorni di una etnografia concentrata sugli scarti tra il disegno istituzionale della società e le pratiche della vita quotidiana, sugli spazi lasciati liberi dai grandi meccanismi dell'economia e della politica e che la cultura popolare va a riempire.

Quindi, il dono si dimostra in quest'ottica un potentissimo strumento euristico, un grimaldello che consente di scardinare i nascondigli più riposti di quella che chiamo cultura popolare. Ma "dono" mantiene anche valore come risorsa interpretativa? In altre parole, "dono" è una categoria dell'azione sociale? È possibile distinguere nettamente e contrapporre i comportamenti che rientrano nella sfera del dono da quelli guidati dalle regole di Stato e mercato? O non si tratta proprio di sfere complementari e inestricabilmente intrecciate, tanto che l'una non potrebbe esistere senza l'altra? Nella parte restante di questo saggio, esaminerò tre casi di cultura popolare legati al dono, discutendone le implicazioni rispetto alla possibilità di mantenere la triplice distinzione di dono, merce e assistenza pubblica come categorie separate dell'azione sociale. I casi riguardano il dono negli ospedali, la condivisione di file in internet e la donazione del sangue; si tratta di temi eterogenei, che scelgo rispetto ad altri possibili solo perché ho avuto occasione di studiarli negli ultimi due anni. Nella loro diversità, mi sembrano convergere nell'evidenziare le pratiche di "dono" come snodi del rapporto tra istituzioni e vita quotidiana; momenti in cui divengono visibili le (necessarie) articolazioni tra le soggettività astratte che si muovono nel

mercato e nello Stato e quelle concrete che stanno al centro di reti di legami locali, personali e idiosincratici.

4. *Il dono in ospedale*

L'assistenza sanitaria è dominio incontrastato di Stato e mercato. Le prestazioni diagnostiche e terapeutiche sono offerte da professionisti estremamente qualificati, che operano a pagamento oppure all'interno delle istituzioni pubbliche. I due livelli, pubblico e privato, coesistono felicemente e sono anzi per certi versi complementari: in Europa, pur con diversità riconducibili a tradizioni nazionali più o meno liberiste, troviamo reti di convenzioni, accordi e collaborazioni che intrecciano strettamente la medicina privata con i servizi sanitari nazionali. L'intero sistema è sorretto da un percorso di formazione esclusivo e selettivo e dalla storica alleanza tra Stato e scienza medica, tanto forte da prevedere il reato di esercizio abusivo della professione medica. Si pensi, per contrasto, all'educazione o all'assistenza agli anziani; si tratta di professioni, ma sarebbe assurdo pensare al loro "esercizio abusivo" come reato. Il "dono" dell'educazione e quello dell'assistenza sono capillarmente diffusi nel tessuto sociale, anche se esistono gli specialisti; quello della guarigione è invece rigidamente istituzionalizzato, in modo da non farlo assomigliare più a un dono. Certo, l'antropologia medica è consapevole dell'esistenza di altro: saperi folk su corpo, salute e malattia, pratiche di *self-help* e di assistenza familiare, figure di specialisti tradizionali ufficialmente non riconosciute. Ma si tratta per lo più di saperi e pratiche marginali e residuali, con scarsa visibilità sociale e parassitari rispetto al livello ufficiale. Siamo abituati a considerare come "medicina popolare" appunto tali residui "alternativi": ad esempio, le pratiche degli empirici o dei guaritori di impostazione magico-religiosa (tra i quali la capacità di guarire è spesso definita come un "dono"). Se vale la definizione sopra proposta, potremmo invece andare a vedere come il popolare si insinui sottilmente all'interno delle stesse istituzioni mediche.

Prendiamo allora l'ospedale. Si tratta di un contesto in cui il controllo istituzionale sulla vita quotidiana raggiunge il massimo grado, tanto da sospendere la personalità e le reti di legami sociali di chi vi entra. Quest'ultimo da cittadino diviene "paziente", assume il ruolo di malato e perde i contrassegni della sua identità "borghese". Associato a un "posto letto", vestito in pigiama, strettamente controllato dallo staff sanitario, il paziente è soggetto a regole, a un uso dello spazio e a ritmi temporali diversi da quelli esterni. Il margine per personalizzare i propri ambienti e i propri legami è estremamente ristretto. Sembra che ci troviamo lontano dal clima sociale che favorisce il dono: eppure, anche in ospedale i doni sono dappertutto. Dai doni sono segnate le visite ai pazienti da parte di amici e parenti; di doni è intessuto il rapporto dei degenti con lo staff, in particolare quello infermieristico; di doni e di piccole pratiche di solidarietà è fatto il rapporto fra i pazienti stessi. Ho avuto occasione di esplorare questo terreno in una ricerca iniziata con gruppi di infermieri tra Toscana, Liguria e Sardegna, nonché seguendo una tesi di laurea dedicata al dono in un ospedale di Lugano (Zaina 2007). Questi lavori si sono concentrati sul punto di vista del personale infermieristico, che è apparso dibattuto fra due contrapposte esigenze. Da un lato un'istanza di professionalizzazione, legata a saperi e competenze specifiche e a principi deontologici ben definiti; dall'altro, la consapevolezza di lavorare all'interno di relazioni personali di aiuto che non sono mai esaurite dalla pura professionalità ma che implicano doti umane e molto personali di sensibilità, empatia, capacità di costruire legami. Le origini volontaristiche e religiose del ruolo dell'infermiere – dell'infermiera, più specificamente – continuano a manifestarsi resistendo alla sua codificazione tecnica. Si può risolvere la contraddizione, come si fa in certi manuali di *nursing*, dicendo che le doti umane fanno parte della professionalità. Ma non è così semplice. Certo, i due aspetti devono coesistere nella pratica infermieristica: ma dietro alla loro tensione c'è quella fra il piano istituzionale e quello delle reti informali di legami: fra lo Stato e il dono, se vogliamo ancora usare Godbout.

La tensione si manifesta in un reticolo di piccole pratiche quotidiane all'interno dell'ospedale, del tutto interstiziali rispetto alle norme dell'istituzione, talvolta persino in contrasto con esse. Di queste pratiche il dono è il vero e proprio fulcro. Nelle ricerche citate, l'aspetto più rilevante e per certi versi "scandaloso" consiste nei piccoli doni che i pazienti offrono alle infermiere. Si tratta di una pratica assai diffusa, soprattutto nei reparti che prevedono degenze prolungate (l'indagine a Lugano è stata condotta in un reparto oncologico). Si donano varie cose: piccoli oggetti fatti portare apposta dall'esterno dai parenti, dolci, profumi, molto spesso anche denaro. Il dono può esser rivolto a singole infermiere oppure a tutto il personale del reparto. In molti reparti le infermiere tengono una cassa comune in cui incamerare simile manca, che sono poi spese per finalità collettive. Ma più spesso i piccoli regali sono volti a cementare legami personali e particolari. Nella riflessione delle infermiere, tutto questo produce tensioni etiche piuttosto forti. Il dono, soprattutto se in denaro e soprattutto se offerto all'inizio della degenza, rischia di apparire come un tentativo di "corrompere" il personale, di farsi dedicare attenzioni maggiori rispetto agli altri pazienti: ovviamente ciò contravviene a fondamentali principi deontologici e crea disagio nell'accettare. Molte infermiere accennano alla sensazione di essere "comprate". Si capisce che il paziente si aspetta un contraccambio che non può esser soddisfatto. In questi casi, la pretesa di donare appare come una forma di violenza, che si vorrebbe evitare non fosse per il timore di "offendere" il donatore. D'altra parte, le infermiere sono perfettamente consapevoli che i regali sono espressione non tanto o non solo di un tentativo di comprarne le attenzioni, quanto di un autentico desiderio di ringraziare per cure e attenzioni ricevute che sembrano andare al di là della routine, di quanto i doveri "contrattuali" richiederebbero. Quindi il dono del paziente, pur sembrando un dono d'apertura, sarebbe in realtà già un controdono, un modo di ricambiare quel di più che si è ricevuto.

D'altra parte, le infermiere stesse usano la sintassi del dono per alimentare le reti di relazioni informali con i pazien-

ti, percependo l'importanza di un livello dei legami che non può esser riassorbito dalla pura professionalità, dalle regole e dagli obblighi formali e istituzionali nei quali, pure, il loro lavoro è iscritto. Ricordano ad esempio l'uso di portare piccoli regali di Natale, soprattutto ai pazienti soli che non hanno visite esterne; il dono o il prestito di libri o cd musicali a persone "con cui si è creato un legame particolare"; e soprattutto, la disponibilità a dedicare tempo, anche al di fuori dell'orario di lavoro, per parlare, scherzare o leggere qualcosa ad alcuni pazienti (Zaina 2007, p. 43). È dunque difficile stabilire chi sia a iniziare questo circuito di dono. Anzi, rispetto al classico modello maussiano del dare-ricevere-riscambiare, siamo qui di fronte a una peculiarità: ogni atto di dono, per quanto sia palesemente legato ai precedenti, pretende di non discenderne come forma di contraccambio. Le infermiere negano con decisione di lasciarsi influenzare dai doni ricevuti nel distribuire le loro attenzioni; né i pazienti intendono le loro offerte in termini di reciprocità. Siamo forse più vicini a quel "debito positivo" che Godbout attribuisce alle relazioni familiari, in cui il piacere del dare discende proprio dal fatto che non si sente il dovere di farlo.

Il quadro empirico è ulteriormente complicato dal fatto che anche i parenti dei degenti sono soggetti attivi nello scambio di doni; che gli scambi possono proseguire anche dopo le dimissioni del paziente e persino dopo la sua morte; che forme di dono, sia pure molto diverse, sono indirizzate anche ai medici, e altri dettagli ancora. Ma bastano questi brevi cenni a capire che il rapporto tra infermiere e pazienti all'interno dell'ospedale è costruito attraverso una serie di piccole pratiche quotidiane che "sporgono" rispetto ai ruoli e ai diritti-doveri istituzionalmente definiti, i quali, pure, ne disegnano i più generali contorni. Perché cittadini che hanno diritto all'assistenza sanitaria si sentono in dovere o in diritto di offrire piccole mance e regali alle infermiere? E perché queste ultime stanno al gioco, accettando e rilanciando, in un universo morale dominato dalla potenziale tensione tra lo spirito del dono e le norme professionali e istituzionali? Nei termini di Godbout, la risposta è semplice: queste piccole pra-

tiche informali trasformano in legami umani quelle che sarebbero altrimenti solo relazioni burocratiche e professionali; compito particolarmente importante all'interno di una istituzione come l'ospedale, che da un lato ha caratteristiche spersonalizzanti, dall'altro pone le persone a strettissimo contatto e in relazioni dirette di dipendenza. Sarebbe tuttavia semplicistico pensare allo "spirito del dono" come a una forma di resistenza o di alternativa, che si contrappone alla logica fredda di una istituzione spersonalizzante. La vita nell'ospedale non potrebbe fare a meno degli aspetti istituzionali, dei ruoli e della deontologia professionale, così come non potrebbe fare a meno delle pratiche quotidiane e non formalizzate che costruiscono legami fra esseri umani. La differenza è che nell'autorappresentazione della modernità il primo aspetto è visibile e sta in primo piano, il secondo non si palesa esplicitamente se non nei termini di una vaga dimensione morale o umanitaria. Sta all'etnografia mostrarlo. Ma non avrebbe molto senso contrapporre i due aspetti come paradigmi di diverse filosofie politiche, o come principi alternativi dell'azione sociale. Il delicato equilibrio dei doni nell'ospedale è possibile proprio perché si colloca all'interno di un quadro di norme organizzative e deontologiche che garantiscono efficacia nell'assistenza, rispetto dei diritti, eguaglianza nel trattamento. Se così non fosse, il "puro" dono non potrebbe esistere: ci sarebbe invece al suo posto una specie di giungla di favori personali, privilegi, corruzione, decisamente lontana dall'utopia del debito positivo che gli antiutilitaristi vagheggiano.

5. *La condivisione in rete*

Passiamo a un tema completamente diverso, saltando anche dall'ambito dello Stato (l'ospedale e la sanità pubblica) a quello del mercato. Nella seconda metà del Novecento, nei paesi occidentali è stato il mercato a dominare la produzione e la diffusione della *popular culture*, sia nei suoi aspetti materiali, come la moda, sia in quelli immateriali o

espressivi, come il cinema o la musica. Vorrei discutere qui in particolare il consumo musicale, incarnato da un lato dai grandi concerti dal vivo, dall'altro dalle strategie dell'industria discografica. Quest'ultima ha conosciuto – almeno fino a tempi recenti – un costante incremento di affari, basato su diversi fattori. Intanto un fattore sociologico, vale a dire la sempre crescente capacità di spesa del pubblico, rappresentato in particolare dalle generazioni più giovani; in secondo luogo, i rapidi mutamenti nelle tecnologie (si pensi al profitto generato dalla sostituzione dei dischi in vinile con i cd); infine, e soprattutto, dalla capacità di alimentare e sfruttare subculture che del consumo musicale facevano il loro nucleo costitutivo. È curioso osservare come queste ultime si siano spesso impennate attorno a valori romantici e a una ricerca di autenticità e purezza artistica che le portava a condannare lo sfruttamento commerciale della musica e dunque a contrapporsi proprio all'industria discografica; la quale ha tuttavia saputo usare questi movimenti critici, questi continui spostamenti della soglia del gusto e del disgusto, per creare nuovi filoni di interesse e aumentare le vendite. In altre parole, l'industria discografica ha venduto il disprezzo per se stessa, ha ogni volta riportato le culture antimercantili all'interno del mercato stesso.

Senza che il controllo del mercato fosse mai messo in discussione, negli spiragli da esso lasciati aperti si sono collocate tuttavia tattiche “popolari”, fondate sui tentativi del pubblico degli appassionati di far fronte all'alto costo del prodotto e dunque alla assai limitata disponibilità di risorse. Fra queste tattiche rientrano le forme di ascolto collettivo e il prestito dei dischi all'interno di gruppi di amici; e soprattutto, con la diffusione di tecnologie di registrazione a basso costo, la riproduzione di dischi o trasmissioni radiofoniche e televisive su cassette a nastro magnetico, e successivamente la masterizzazione di cd. Per quanto teoricamente proibite dalle leggi sul *copyright*, queste pratiche artigianali (che devono essere distinte dalla sistematica pirateria volta alla creazione di un mercato illegale) sono state diffuse e tollerate, contribuendo a loro volta a supportare i consumi. Ora, la diffusione

dei formati digitali come l'mp3 e la relativa possibilità di far circolare la musica in rete hanno cambiato in modo evidente il rapporto tra mercato e pratiche interstiziali di consumo. In particolare, hanno avuto un ruolo centrale in questo mutamento i programmi cosiddetti *peer-to-peer* (noti con la sigla p2p), il cui primo e più noto esempio è stato Napster. Si tratta di sistemi di comunicazione che consentono di scambiare contenuti in modo non gerarchico. La comunicazione non avviene da un server centrale a una serie di utenti locali; piuttosto, ogni utente collegato può inviare e ricevere da ogni altro utente, attraverso contatti orizzontali. Se i primi casi come Napster, aperto nel 1999, avevano bisogno comunque della mediazione di un server, le forme più recenti usano un sistema *peer-to-peer* puro (dove eventuali server di ricordo hanno solo la funzione di motori di ricerca). È proprio la possibilità di scambiare file musicali in formato mp3 che ha decretato il successo della formula: in sostanza, essa propone qualcosa di molto simile allo scambio privato di dischi o cd fra amici, che avviene in modo non pubblico e sottratto al controllo istituzionale: solo che le dimensioni di questi rapporti si moltiplicano su scala globale. Ci sono valutazioni diverse e assai difformi sul numero e sulle tipologie di utenti del p2p: ma certamente siamo nell'ordine di molte decine di milioni su scala mondiale, con una quantità teoricamente illimitata di contenuti che possono esser scambiati.

Come per gli scambi che avvengono tra piccoli gruppi di amici, il p2p si sottrae al controllo delle norme sul diritto d'autore. Napster, dopo una breve battaglia legale, fu fatto chiudere sulla base di una denuncia delle case discografiche americane: pur non distribuendo direttamente musica, esso era “complice” della libera diffusione di contenuti protetti da *copyright*. Ma i sistemi successivi hanno eluso questo tipo di controllo: non c'è alcun responsabile centralizzato del sistema, e il controllo dovrebbe esercitarsi su una sterminata e diffusa rete di utenti orizzontali, risalendo a persone fisiche identificabili sulla base dei dati della loro connessione a internet. Ho da poco iniziato a studiare il funzionamento di uno dei sistemi p2p più diffusi negli ultimi anni, eMule, esami-

nando in rete i rapporti interni alla sua “comunità” (forum, siti di appassionati, dibattiti sulla legalità della pratica) e intervistando alcune decine di utenti. Nell’unico contributo che ho finora pubblicato sul tema (Dei 2007), cerco di comprendere come la digitalizzazione della musica e la possibilità di accesso gratuito a una grandissima quantità di contenuti abbia mutato le modalità di ascolto, fruizione e collezione, rispetto a un più tradizionale modello basato sul possesso di una quantità limitata di supporti materiali come i dischi o i cd.

Qui vorrei accennare brevemente alle correnti interpretazioni del fenomeno, molto legate al tema che stiamo discutendo. Da un lato, il p2p viene visto dalle case discografiche e da un certo numero di autori e musicisti come una forma di pirateria: una infrazione alle norme sul *copyright* che equivarrebbe moralmente a un furto. È vero che negli scambi tra pari non c’è scopo di lucro: ma di fatto, diffondendo liberamente prodotti culturali protetti da diritti, se ne danneggia il mercato causando danni economici ad autori e produttori. Una tendenza, si argomenta spesso, che se generalizzata finirebbe per distruggere l’intero sistema della produzione musicale, basato sul perseguimento del profitto: se non si produrrà più musica per la mancanza di incentivi economici, non ci sarà neppure più nulla da scambiare gratuitamente. Questa interpretazione viene però recisamente respinta dall’interno del mondo p2p, in particolare da gruppi di utenti che potremmo chiamare “forti” e che sostengono una vera e propria filosofia del *file-sharing*. I loro argomenti, da un lato, legittimano la diffusione gratuita della musica come una forma di resistenza allo strapotere delle case discografiche e ai prezzi troppo alti che esse impongono; dall’altro, ed è ciò che più ci interessa, vedono nel p2p l’incarnazione di un principio del dono e della reciprocità, alternativo e “rivoluzionario” rispetto a quello del mercato. Ci troviamo dunque all’improvviso, dove meno ce lo saremmo aspettato, su un classico terreno maussiano. Nei forum più impegnati, così come nelle prime letture sociologiche che sono emerse, non mancano le interpretazioni che si richiama-

no esplicitamente alla teoria antropologica del dono e al pensiero antiutilitarista (Giesler, Pohnamm 2002; 2003; Giesler 2006; Veale 2003). E in effetti, le suggestioni in questo senso sono forti: si tratta di un sistema di scambio di beni situato al di fuori del mercato e di una equivalenza in termini di valore, dove tutto circola costantemente sulla base di una forma di reciproca fiducia. L’intero meccanismo del p2p non funzionerebbe se si presupponesse negli utenti solo uno spirito predatorio e utilitaristico: occorre invece una disposizione a “dare” (anche se in questo caso mettere qualcosa a disposizione degli altri non significa privarsene), anzi un piacere intrinseco per la condivisione. Diversamente dal mercato o dal collezionismo, dove la eccessiva diffusione svaluta i prodotti, qui sembra che il valore aumenti quanto più il bene viene fatto proprio da altri. Un software come eMule è programmato proprio sulla base di una filosofia della reciprocità: più un utente mette a disposizione per gli altri, più facilmente e rapidamente potrà scaricare i beni presenti nella rete. Si potrebbe inoltre ragionare sulla capacità del p2p di costruire legami attorno al consumo della musica (o di altri beni culturali), nel senso di favorire forme cooperative di ricerca e fruizione, della costituzione di comunità di appassionati di generi e artisti particolari, di vitali siti di discussione e di aiuto reciproco fra utenti, non solo attraverso la comunicazione in rete ma anche nelle concrete pratiche della quotidianità.

Siamo dunque di fronte alla contrapposizione fra due contrastanti e inconciliabili principi di diffusione della cultura di massa: all’epica lotta tra Mercato e Dono? C’è da dubitarne. Anche in questo caso, i due sistemi sono più intrecciati e reciprocamente dipendenti di quanto possa in prima istanza apparire. Il *file-sharing*, almeno nella sua forma attuale, è parassitario rispetto al mercato: funziona cioè soltanto perché esiste una produzione dell’industria culturale guidata da una logica di mercato. Che la gran parte degli utenti siano animati dallo “spirito del dono” sarebbe poi tutto da dimostrare: dalla mia ricerca sembrano emergere forme di uso pragmatico di eMule, senza un particolare impegno ideologico anche se con il generale rispetto di alcuni

fondamentali principi etici nel rapporto con gli altri utenti. D'altra parte, dalla mia come da altre ricerche risulta che gli utenti del p2p sono anche importanti consumatori di beni culturali: la pratica del *download* gratuito non impedisce loro di rivolgersi al mercato per l'acquisto di musica (Fondazione Einaudi 2007). Chi scarica musica dalla rete non esce affatto dal mercato, anzi vi si attesta in modi più profondi anche se più complessi di un tempo. Le stesse case discografiche se ne rendono conto, e questo spiega la morbidezza (finora, almeno) delle loro reazioni: non possono mettersi contro i loro migliori clienti.

Non è e non sarà dunque il p2p ad affossare il mercato, anche se ne ha già cambiato alcune delle caratteristiche. Ciò che rende interessante il sistema, nell'ottica antropologica che qui si propone, è proprio la simbiosi tra mercato e dono; lo sviluppo di pratiche di diffusione, fruizione, manipolazione dei beni culturali che non sono riducibili alle istituzioni economiche ma il cui habitat sono proprio gli spazi creati da quelle istituzioni. Rispetto ad altre pratiche interstiziali, il p2p può godere dell'elasticità concessa dai formati digitali: si può "fare" con la musica scaricata una quantità di cose, ad esempio liste d'ascolto personalizzate, mix e accostamenti, costruzione di repertori e collezioni di discografie complete che con i costosi, ingombranti e rigidi dischi non erano possibili. Inoltre, il p2p gode delle immense possibilità comunicative della rete, espandendo la logica del gruppo "tattico" fino alle dimensioni di una comunità planetaria. La visibilità che così viene conquistata trasforma però la natura della pratica, che da tattica si fa potenzialmente strategica. Quando il p2p raccoglie proventi pubblicitari, combatte battaglie legali, va in piazza contro il "proibizionismo" delle leggi sul *copyright*, e interpreta se stesso come movimento progressista e persino come la tappa più avanzata dell'evoluzione del pensiero umano, è ormai diventato qualcosa di molto diverso, una istituzione, a sua volta. È allora che le tattiche cominciano a insinuarsi al suo stesso interno, sfruttandone la logica per obiettivi diversi, locali, contingenti. Un terreno ancora tutto da studiare.

6. La donazione del sangue

Il terzo caso cui vorrei far riferimento è quello della donazione del sangue. È un tema che in realtà si allontana dalla poetica degli interstizi fin qui delineata, collocandosi però al centro delle questioni teoriche relative ai rapporti tra dono, Stato e mercato. Donare il sangue è per certi versi il paradigma del dono puro: una pratica altruista e disinteressata che implica l'adesione a valori di solidarietà e fiducia e a un modello consapevole e responsabile di cittadinanza. Almeno, questo è il punto di vista di Richard Titmuss, economista e scienziato sociale inglese che all'inizio degli anni Settanta pubblica una famosa monografia sul tema, significativamente intitolata *The Gift Relationship*. Si tratta di un'analisi comparata tra i sistemi trasfusionali basati sulla donazione (come quello inglese e buona parte di quelli europei), e i sistemi (come quello statunitense, all'epoca) basati sul mercato del sangue. Titmuss cerca, in modo assai convincente, di dimostrare la superiorità dei primi, sul profilo non solo dell'etica ma anche dell'efficacia, della sicurezza e dell'economia. Quello che più in generale gli interessa affermare, in realtà, è la superiorità del *welfare state* rispetto alle politiche liberiste. "Questo è uno studio sul ruolo dell'altruismo nella società moderna", scrive all'inizio del libro (Titmuss 1970, p. 59). Che cosa spinge gli individui moderni a donare anonimamente a degli sconosciuti, non solo in circostanze di bisogno e di miseria ma "in società che moltiplicano costantemente desideri e voglie legate alla proprietà, allo status e al potere"? La risposta è che questa spinta può venire dalle istituzioni di politica sociale. Gli individui non nascono altruisti, imparano semmai a esserlo. Sono le istituzioni che possono incoraggiare o scoraggiare, sostenere o distruggere i sentimenti morali che portano a rispettare i bisogni degli altri. Le buone politiche sociali agiscono in questa direzione: non sono solo strumenti uniliterari di assistenza, ma "agenti di opportunità altruistiche", generatori di aree di tensione morale in cui "le opportunità altruistiche si contrappongono all'egoismo possessivo del mercato" (ib.).

Ciò porta Titmuss a incontrarsi con la tematica antropologica del dono, che riprende – anch’egli, come Godbout – da dove Mauss l’aveva lasciata in conclusione dell’*Essai* (p. 126). Le istituzioni della sicurezza sociale, sviluppate in Europa dalla seconda metà dell’Ottocento, sono da considerare come la ricomparsa in età moderna di una logica antica, che regola le relazioni sociali sulla base della morale piuttosto che su quella del profitto. Titmuss innesta semmai sull’impianto maussiano un linguaggio che viene dalla tradizione dell’antropologia sociale di Radcliffe-Brown. Le istituzioni del *welfare* non sono solo una valvola di sicurezza o una compensazione agli effetti collaterali dell’economia di mercato: il loro effetto è invece quello di stimolare “sentimenti morali” che rappresentano il cemento della società, innescando un circolo virtuoso di valori civici di fiducia e cooperazione verso obiettivi di bene comune. È appunto il circolo del dono. La donazione del sangue diventa allora espressione emblematica e modello delle buone pratiche sociali; laddove il sangue viene venduto, come negli Stati Uniti degli anni Sessanta, ciò produce non solo condizioni trasfusionali meno sicure e meno economiche, ma soprattutto un’erosione del senso di comunità, la distruzione delle relazioni etiche e l’asservimento dell’assistenza medica alle leggi del puro profitto (p. 314).

Alle posizioni di Titmuss si possono muovere oggi molte osservazioni critiche, in parte dettate dall’evoluzione che la donazione del sangue ha conosciuto dopo la pubblicazione del suo libro. Ad esempio, i rischi di contagio da AIDS hanno almeno parzialmente cambiato le condizioni della sicurezza delle trasfusioni, che Titmuss legava a quello che potremmo chiamare il quoziente di eticità dei donatori. Inoltre, i progressi della medicina hanno cambiato la forma stessa della donazione. Si ricercano oggi componenti specifiche del sangue, come il plasma, spesso impiegate per la produzione di farmaci emoderivati: il sangue donato non va direttamente al “mio straniero”, come Titmuss si esprimeva, ma passa attraverso l’industria privata, la burocrazia dell’amministrazione pubblica per ritornare infine, dopo un

complicato processo, agli usi del servizio sanitario nazionale. Il che significa che il peso degli aspetti tecnici e organizzativi è molto accresciuto rispetto alla disponibilità del singolo a donare. Oltre a ciò, una debolezza del libro di Titmuss sta nel non tenere nel dovuto conto il ruolo delle associazioni che promuovono la donazione, come la Croce Rossa in molti paesi europei o l’AVIS in Italia. Nella sua argomentazione, sembra che la donazione sia una questione di rapporti diretti fra i singoli cittadini e lo Stato, senza livelli intermedi; senza un ruolo preciso della società civile.

Questo ci riporta a Godbout, che non può fare a meno a sua volta di considerare la donazione del sangue e di confrontarsi con lo “statalismo” di Titmuss. I due autori condividono una buona parte del percorso. Entrambi fanno del dono un caso cruciale nella confutazione delle tesi utilitariste e liberiste; più in particolare, entrambi sono d’accordo nel considerare quella del sangue come una forma moderna del dono, che si differenzia dal dono arcaico per il fatto di esser rivolto a estranei e di non prevedere dunque una forma diretta di reciprocità. Per Godbout, che come abbiamo visto fonda la sua definizione di dono sulla reciprocità all’interno di reti concrete di legami sociali, questa è una difficile concessione. Ma naturalmente egli non crede affatto che le virtù del dono del sangue derivino da quelle del *welfare state*. Ammesso che la decisione di donare il sangue sia un genuino atto di dono, essa non può essere suscitata dalle istituzioni statali. Al contrario, gli intermediari statali rischiano di “pervertire” quel dono iniziale, inserendolo all’interno di percorsi di trasformazione, distribuzione e uso dai quali il dono è del tutto assente. Nel processo lo spirito del dono va perduto, e infatti alla fine della catena esso viene ricevuto come una merce o come un diritto, senza riconoscenza. Alla fine della catena, sembra non far più differenza il fatto che il sangue sia stato donato o venduto.

L’interesse della donazione del sangue sta dunque per Godbout proprio nella sua capacità di mostrare come lo Stato, pur alleandosi talvolta con le reti di solidarietà della società civile, tenda a distorcerne la natura. “L’intervento del-

lo Stato tenderà sempre a trasformare l'atto gratuito di qualcuno in lavoro non pagato, a cambiarne così il senso, e a effettuare la decostruzione sociale del dono inserendolo in un modello di equivalenza monetaria" (Godbout 1992, p. 78). Per questo, contrariamente a quanto pensava Titmuss, il *welfare* "non ha necessariamente un effetto di trascinamento, non stimola necessariamente le 'disposizioni altruistiche' dell'individuo"; può al contrario "rompere delle reti di dono e stimolare comportamenti individualistici e tecnocratici" (ib.). In altre parole, la donazione del sangue funziona non in virtù dello Stato ma malgrado esso; oltre certi limiti dell'intervento istituzionale nella raccolta e nella distribuzione, perde decisamente il carattere di dono. La sua peculiarità risiede proprio nell'unico elemento non istituzionale dell'intero processo, cioè l'atto iniziale libero e disinteressato di donazione rivolto a un'associazione di volontariato.

Ora, è senz'altro vero che Titmuss sottovaluta il ruolo del volontariato, considerandolo come semplice appendice o occasionale surrogato del servizio pubblico. La sua analisi radica l'impulso altruistico in un rapporto diretto fra Stato e singoli cittadini, i quali sarebbero mossi da un astratto e generale ideale di bene pubblico; trascura così i modi in cui questo ideale prende corpo all'interno di reti concrete di relazioni nella società civile. Il suo donatore è un universale cittadino del mondo piuttosto che un soggetto concreto inserito in peculiari comunità. D'altra parte, Godbout ci mette come al solito di fronte a una drammatica e radicale contrapposizione, che nel caso della donazione del sangue è particolarmente sbagliata. Infatti la peculiarità del sangue è che esso può costituire un dono, cioè può essere ricevuto, solo se viene correttamente trattato, trasformato e utilizzato all'interno di complessi processi di mediazione sia tecnico-scientifica che amministrativa. Senza quei "perversi" intermediari non vi sarebbe nessun dono: il sangue non potrebbe svolgere la sua funzione di aiuto, o non avrebbe i necessari requisiti di sicurezza, rischiando di trasformarsi in un dono avvelenato. In altri settori dell'assistenza, l'equazione di Godbout (più c'è Stato, meno c'è dono) può anche fun-

zionare: ma non in una pratica nella quale l'altruismo deve per forza coniugarsi a forme di intermediazione e a competenze professionali assai elevate che fanno capo sia allo Stato che (ad esempio per la produzione di emoderivati) all'industria privata. Qui il dono funziona solo se supportato adeguatamente da Stato e mercato.

Sia Titmuss che Godbout lasciano in ombra il fatto che la donazione del sangue ha bisogno di entrambe le dimensioni, è anzi una pratica che le tiene intrecciate, che coniuga e articola società civile e Stato, volontariato e organizzazione istituzionale, il gesto immediato della solidarietà altruistica e i sofisticati saperi della scienza. Senza la congiunzione di questi aspetti, il dono del sangue non sarebbe possibile. Forse è per questo che la pratica riveste un significato simbolico che va forse anche al di là dei suoi impieghi medici. In essa noi vediamo uniti aspetti dell'esistenza sociale che siamo abituati a pensare in modo separato. Nel donare il sangue, pongo in relazione una scelta altruistica maturata in reti di legami locali e radicata territorialmente con uno status astratto di "buon cittadino" e con i valori generali che a esso si accompagnano (aiuto, solidarietà, bene comune); di più, pongo in relazione questi ultimi con un atto che riguarda il mio corpo, la mia "nuda vita", anzi la parte più intima ed essenziale di me. Perché ciò avvenga, è fondamentale il ruolo di quelle associazioni che Titmuss prende in scarsa considerazione e che Godbout considera pericolosamente troppo prossime agli apparati dello stato.

7. ????

Cosa possono mostrare questi tre casi, suppur così brevemente e schematicamente discussi? In primo luogo, mostrano la fecondità analitica del concetto di dono, nell'accezione che Godbout propone rileggendo Mauss: ovvero una circolazione di beni e servizi esterna al mercato e allo Stato, che diversamente da questi ultimi non "libera" dai legami ma poggia su di essi e anzi li crea e li rafforza. Il dono è

“buono da cercare”: mettendoci sulle sue tracce, ci imbatiamo in livelli profondi delle pratiche sociali, in dinamiche di interazione diverse da quelle esplicitamente definite dalle istituzioni. In secondo luogo, tuttavia, gli esempi discussi mostrano come tra mercato-Stato e dono vi sia una relazione non di alternativa ma di simbiosi. I due aspetti non possono che essere pensati insieme. La fallacia degli antiutilitaristi consiste nel proiettare l'utile distinzione analitica tra il dono e le istituzioni della modernità nell'immaginazione di una filosofia della storia, secondo cui il dono dominava nelle società arcaiche, è stato poi soffocato dal mercato e dallo Stato (pur continuando ad agire in modo sotterraneo), e si annuncia oggi di nuovo come protagonista di un'utopia salvifica. A questo modello di metanarrazione storica (o mitica), si può contrapporre una diversa immagine del rapporto fra dono e mercato-Stato. Questi ultimi definiscono la griglia istituzionale sulla cui base (nella società moderna, ovviamente) si svolgono i rapporti economici e politici; per “dono” possiamo invece intendere quegli scambi e quelle relazioni che avvengono su un piano informale negli interstizi della griglia. Tali scambi e relazioni non rispondono alle regole dell'equivalenza del valore né a quelle della burocrazia amministrativa, pur muovendosi in spazi che da esse sono delimitati e definiti.

I due livelli, quello formalizzato delle istituzioni e quello informale della vita quotidiana, sono complementari più che alternativi: coesistono cioè necessariamente in ogni momento della nostra esistenza. L'esperienza sociale non si esaurisce mai del tutto negli aspetti istituzionali: sappiamo che ciò non avviene neppure nelle istituzioni totali, neppure nel lager, cioè in quelle formazioni caratterizzate da una griglia a maglie molto strette e rigide che pretenderebbe di annullare ogni margine di informalità. D'altra parte, salvo forse in alcuni momenti limite, l'esperienza sociale non è mai neppure del tutto informale: la nostra vita non è mai nuda, si svolge all'interno di cornici istituzionali (per quanto elastiche) senza le quali ci troveremmo spersi. Può anche darsi che la contrapposizione formale-informale non sia quella giusta. La

comunicazione e le relazioni che si svolgono tra le maglie della rete istituzionale, nei suoi angoli meno in vista, sono governate da proprie regole e codici, sono dunque a loro modo formali, e molte analisi socio-antropologiche hanno tentato di coglierne e fissarne la logica interna. L'idea di un dono governato da un meccanismo universale di reciprocità va in questa direzione. Ma si tratta di codici non fissati in regolamenti o costituzioni, quindi incerti nella loro applicazione e costantemente reinterpretabili. Forse la “misteriosa” tensione fra libertà e obbligo legata al dono, su cui prima Mauss poi Godbout tanto insistono, ha a che fare con questa caratteristica della cultura interstiziale: in essa i regolamenti non si applicano, e non è mai scontato cosa si debba fare per rispettare le “leggi”.

È dunque sullo scarto fra i due livelli che si focalizza lo sguardo antropologico; ed è da qui che, a me pare, si può cominciare a costruire una teoria antropologica del dono. Ho anche suggerito che questo percorso ci porterebbe a sua volta nella direzione di una più vasta teoria della cultura popolare; un tema che non è però l'oggetto di questo saggio né di questo libro. Si può semmai alla fine, alla luce di queste considerazioni, tornare al problema dello statuto epistemologico del “dono”: non si tratta forse di un idolo del pensiero antropologico? Mauss ha preteso di farne una categoria positiva, sostantiva e universale delle culture umane: un principio regolatore che tiene insieme il panorama di istituti e pratiche vertiginosamente diverse che viene raccolto nell'*Essai*. Ma, come detto, il maestro francese compie un piccolo – seppur affascinante – trucco verso i suoi lettori: pretende di scoprire induttivamente il dono, laddove la logica che guida il suo studio è palesemente deduttiva. Mauss vuole giustamente mostrare come le istituzioni economiche della modernità non esauriscano la sfera delle relazioni e degli scambi fra esseri umani; e vuole altrettanto giustamente criticare l'idea di una “economia naturale”, che proietta i principi dell'utilitarismo verso un'immagine semplificata e banalizzante delle società primitive. Individua allora gli scarti esistenti rispetto alle pratiche del mercato, li chiama “dono”, e

li proietta a sua volta sulle istituzioni della “società arcaica”. In questo modo, l’irriducibile moltitudine di sistemi di scambio delle società che – per definizione – non possiedono le istituzioni economiche moderne si trasforma in un “principio” compatto e unitario. Dove non c’è il mercato, c’è il dono (certo, Mauss sostiene che il mercato è presente in ogni società [1924, p. 158], ma intende il termine nel senso più generale di scambio, qualcosa dunque di molto diverso dal mercato come istituzione della modernità). In cosa consiste il dono? Nell’obbligo di ricambiare, e nella “forza contenuta nella cosa donata che fa sì che il donatario la ricambi” (ib.). L’esile base dello *hau* è il tratto unificante della caleidoscopica varietà di sistemi di scambio descritti nell’*Essai*; così come il *mana* era stato riconosciuto come base comune dei sistemi magici nell’altro grande – e ugualmente fondativo – saggio di Mauss.

Fra la questione del dono e quella della magia vi è in effetti più di un’affinità. Entrambi sono nuclei paradigmatici della diversità: la magia mette in discussione una certa concezione della razionalità epistemologica, quella positivista, il dono una certa concezione della razionalità pratica, quella utilitarista. Attorno a essi si aggrega e diviene pensabile la diversità culturale. Di entrambi i concetti si può anche dire che non hanno una ovvia consistenza empirica: sono fatti da una serie molto eterogenea di pratiche, la cui coerenza è visibile solo per contrasto con il modello cui si oppongono (un modello positivista della conoscenza, un modello utilitarista del soggetto agente). Per il dono si potrebbe dire qualcosa di molto simile a quanto Wittgenstein osservava commentando Frazer: nulla di più “naturale”, dunque meno bisognoso di spiegazioni, che immaginare le relazioni simboliche che stanno alla base della magia. Nulla di più naturale di una relazione di dono fra due esseri umani. Ma gli antropologi costruiscono questi “fenomeni” come strani, misteriosi, alieni, come se non li conoscessimo benissimo nella più elementare sintassi della nostra vita sociale; e procedono quindi a “spiegarli” riportandoli alla presunta normalità attraverso complicate argomentazioni e l’intervento di ulteriori categorie concettua-

li. Una costante delle trattazioni novecentesche del dono è infatti la tendenza a considerarlo come un caso speciale di più ampie (ma ancora più misteriose) categorie del comportamento sociale: la *dépense* per Bataille, la reciprocità per Lévi-Strauss, il “terzo paradigma” per gli antiutilitaristi e così via. Rivendicare invece la “naturalità” del dono, come quella del pensiero simbolico che sta alla base della magia, può essere un modo per liberare questi fenomeni dall’artefatto alone di mistero che li circonda. Nel linguaggio di Wittgenstein, questo significa riconoscere la loro natura di forme di vita: cioè di pratiche che non sono fondate su una qualche motivazione o argomentazione razionale, e che anzi fondano un nostro intero modo di agire e di pensare.

“Dono” e “magia” ci aiutano a vedere come le istituzioni economiche e cognitive non esauriscano la nostra esistenza sociale, e ad aprire dunque un fondamentale campo di descrizione antropologica. Ma una volta fatto questo passo, quella che poteva apparire la loro natura sostantiva si sgretola, lasciando forse soltanto frammenti irriducibili di forme di vita.