

*La part maudite: dono, rango e perdita*  
Carla Pasquinelli

*Una mistica dell'impossibile*

In quel testo folgorante che è *La notion de dépense*, divenuto immediatamente oggetto di culto per almeno un paio di generazioni, Bataille inaugura una lettura filosofica del dono, che lo deprivava del legame sociale cui lo ancora la nozione di reciprocità, per rivalutarlo e dannarlo come mera dissipazione. Tra i primi a riprendere a ridosso dalla sua pubblicazione il saggio di Mauss, su cui si gettò con una foga e una rapacità che lo porterà a alterarne in larga parte lo spirito, Georges Bataille ha intuito sin da subito la potenzialità eversiva di un concetto che, pur essendo stato pensato come il garante di una “socialità primaria”, contiene in sé la violenza e il disordine di una prodigalità ingovernabile.

La sua è anche la prima delle tante letture largamente infedeli alla lezione dell'*Essai sur le don*, un testo che, come ha fatto notare Godbout (1992, p. 27), “non ha avuto una vera posterità, nonostante i molteplici omaggi che gli sono stati resi”. Sarà proprio questa lettura eterodossa a fare di Bataille, al contrario di Mauss, il capostipite di una sua personalissima posterità legata però più all'opera che a un singolo testo. Un'opera fatta di “un immenso accumulo di frammenti” (Rella 1992, p. XII), composto da saggi, romanzi, racconti, poesie, aforismi, che costituiscono le tracce di una dissipazione erratica, che affascinerà la generazione tra le due guerre, allevata all'austero e irriverente precetto di Alain “dire di no”, sino a consacrarlo come venerato *mâitre à penser* che continuerà a esercitare la sua

presa sugli intellettuali francesi per un lungo tratto del Novecento.

All'origine della sua riflessione ma anche del suo tono irriverente c'è il lungo e intenso rapporto con i surrealisti, da cui assimila i pregi e i difetti di una rivolta antiborghese, condotta peraltro da intellettuali della borghesia, contro l'estetica e la morale tradizionale, rimanendone segnato per quel tanto o quel troppo di iconoclasta, che lo porterà a fare della nozione di *dépense* la metafora diabolica e ingenua della sua esistenza, condannandosi per una vita intera a scrivere e riscrivere lo stesso testo. Ma è stata soprattutto la loro denuncia di un razionalismo votato allo scacco nella sua fallimentare pretesa di cogliere la realtà a influenzare Bataille nella sua ossessiva ricerca di un'alternativa al "principio classico dell'utilità". Una "concezione miserabile" cui contrapporrà il sentimento esaltante di una perdita senza riscatto, che accomuna nella sua esuberanza "il lusso, i lutti, le guerre, i culti, i monumenti suntuari, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale)", ovvero tutte quelle attività che "hanno il loro fine in se stesse" (Bataille 1967, p. 6).

Per Bataille l'attività umana non è interamente riducibile ai processi di produzione, acquisizione e conservazione, dal momento che essi acquistano il loro senso solo grazie alla *dépense*, o meglio "non sono altro che mezzi subordinati alla *dépense*" (p. 10). Il consumo dissipatorio costituisce infatti "il lato oscuro, invisibile, ma inaggrabile della produzione (...) che fa dell'economia non una scienza comune, ma un'antinomia tragica" fondata sul fatto che "al massimo della esuberanza produttiva corrisponde sempre il massimo della perdita" (Rella 1992, p. XXII). Solo la *dépense* – una nozione di cui manca un termine italiano altrettanto potente ed evocativo – solo la spesa suntuaria e inutile ha un senso, quella "parte maledetta", che sfugge all'investimento e alle equivalenze, e che non può che essere annientata" (Baudrillard 1976, p. 172). Mentre l'economia non ha alcun senso, non è che un residuo, "di cui si è fatto la legge della vita" (ib.), fondato sulla produzione

e la conservazione dei beni nonché sulla riproduzione e sulla conservazione delle vite umane. Una antinomia che ha il suo fondamento ontologico in quella "mistica dell'impossibile", secondo cui – come noterà Leiris – "la natura e l'umanità si dissipano esprimendo un surplus di energia vitale che mette in relazione il loro lato 'volgare' e il loro lato 'nobile'. Tutto ciò che è ignobile si identifica per lui con la meschina banalità del pensiero e dell'esistenza borghese" (cit. in Ciarcia 1993, p. 40), cui contrappone lo splendore insultante dell'aristocrazia e la pulsione distruttiva del proletariato che ha fatto della lotta di classe la forma estrema di "una *dépense* sociale sanguinosa e illimitata" (Bataille 1967, p. 10).

Il suo bersaglio è e resterà sempre la borghesia, per il suo ruolo di custode scrupoloso di vite dedite al calcolo e all'utilità, nei cui confronti esprime un disprezzo pari solo al suo ossessivo bisogno di dissacrare una visione del mondo che si indovina tra le righe averne segnato in profondità l'educazione. Se tale bisogno di "épater le bourgeois", di scandalizzare il perbenismo piccolo borghese fa parte dell'atteggiamento derisorio inaugurato dai surrealisti – cui ha dato voce e visibilità Breton con *Il manifesto* del 1924 – nel suo odio c'è qualcosa di più o di troppo, oserei dire di personale. Un risentimento rimasto allo stato grezzo, come ci svela una frase impudica che introduce il lettore nell'acida intimità di una relazione conflittuale tra padre e figlio. Una frase buttata là, dove per dimostrare la "ristrettezza di giudizio" della borghesia Bataille fa l'esempio di un padre che si oppone "alla soddisfazione dei bisogni di un figlio che è a suo carico rendendogli impossibile (...) di esprimere la propria volontà" anche se poi non riesce a impedirgli di abbandonarsi "a passatempi inconfessabili appena non è più alla presenza del padre" (p. 5).

Questa frase che buca la pagina ci proietta oltre quel sentimento irriverente che ha segnato l'esperienza surrealista ma anche la generazione immediatamente a ridosso. Quella di alcuni anni più giovane, che farà del proprio odio per la borghesia il fondamento di un'etica mondana,

che ha trovato in Sartre e prima ancora in Nizan (1960), con la sua feroce insofferenza verso “l’*École normale*, la morale e la cucina borghese”, e poi in Camus gli interpreti radicali di una rivolta esistenziale, nonostante fossero dislocati su versanti filosofici e politici molto distanti tra loro. Mentre l’odio di Bataille per la borghesia non è solo esistenziale, assomiglia piuttosto a una sindrome psicotica, di cui l’altra faccia è costituita da un inguaribile snobismo, che lo renderà un estatico ammiratore dell’aristocrazia, per la *nonchalance* con cui dilapida le proprie fortune trasformando con il suo tocco magico un oggetto qualsiasi in un bene di inestimabile valore. “Non basta” infatti, per Bataille (1967, p. 6), “che i gioielli siano belli e splendidi, il che ne renderebbe possibile la sostituzione con altri falsi: il sacrificio di una fortuna alla quale si è preferita una collana di diamanti, è necessario alla costituzione del carattere affascinante di tale collana”.

Sono situazioni e sentimenti spazzati ormai via dall’onda lunga dei consumi che però all’epoca dovettero sembrare scandalosi o quanto meno irrispettosi, mentre oggi hanno perso il loro smalto trasgressivo fino ad apparirci ingenui tanto da rendere fastidiosi o grotteschi alcuni passaggi di un testo che per gran parte degli intellettuali del tempo aveva invece costituito una lettura esaltante. Con le dovute eccezioni, come filosofi e artisti ai quali, secondo Philippe Sollers (1974, p. 8), è sempre risultato intollerabile, forse per la sua esuberanza narcisistica. A cominciare da Sartre che ci ha lasciato un ritratto spietato. Se “le gioie alle quali ci invita Monsieur Bataille – scriveva nel 1943 il filosofo francese in un saggio intitolato *Un nouveau mystique* – non devono rinviare che a se stesse”, allora

più che a questa esperienza inutilizzabile, ci interesseremo all’uomo (...) alla sua anima sontuosa e amara, alla sua malafede passionale, al suo orgoglio morboso, al suo disgusto di sé, al suo erotismo, alla sua eloquenza sovente magnifica, alla sua logica rigorosa che maschera le incoerenze del suo pensiero, alla sua ricerca vana di una evasione impossibile (Sartre 1947, p. 187).

### *Celebrati dispendi*

Non saprei dire se il suo interesse per l’etnografia sia nato da un bisogno di evasione, certamente non è stato immune da un qualche esotismo. Anche in questa occasione, che si rivelerà decisiva per la sua riflessione, Bataille è stato influenzato dai surrealisti, che all’epoca si “interessavano appassionatamente a mondi esotici”, nonostante mirassero non tanto, come avverte James Cifford (1988, p. 147), a rendere comprensibile l’insolito, quanto a rendere estraneo il familiare. Pure Bataille cerca di barcamenarsi tra il familiare e l’estraneo, ma in un senso totalmente diverso, per ritrovare nell’Altro la chiave di lettura del Proprio. Diventato direttore di «Documents», la rivista nata nell’aprile del 1929 da una scissione del movimento surrealista, che raccoglieva i transfughi della “direzione papale di Breton”, Bataille svolgerà un’opera di mediazione e di confronto tra surrealismo ed etnografia, da cui ricaverà la nozione ever-siva di *potlâc*, che gli fornisce la prova provata della *dépense*, come funzione sociale che anima sotto qualunque cielo le collettività e le persone. E questo perché “il carattere secondario della produzione e della acquisizione in rapporto alla *dépense* appare nel modo più chiaro nelle istituzioni economiche primitive” (Bataille 1967, p. 10) dove lo scambio “è ancora trattato come una perdita suntuaria degli oggetti ceduti” (ib.).

Con Bataille il dono diventa intransitivo. Non solo non prevede restituzione, ma si configura come una via a senso unico, votata alla *gaspillage*. La sua lettura del *Saggio sul dono* è fondata infatti sull’omissione del principio di reciprocità. Dei tre obblighi previsti: dare, ricevere e ricambiare solo il primo è rispettato, gli altri due non vengono nemmeno menzionati, mentre l’obbligatorietà del primo, l’obbligo di dare, si gonfierà in maniera smisurata, fino a saturare la scena (il testo) con una *dépense* senza possibile corrispettivo. Non a caso lui rivolge la sua attenzione esclusivamente al *potlâc*, poiché impone di produrre al solo fine di dilapidare, mentre trascura il *kula*, dove il circuito virtuoso della reci-

procià del dare e del ricambiare assicura quell'armonia sociale, che è agli antipodi di quell'"elemento antagonistico della distruzione" che fonda "la funzione insubordinata della libera *dépense*" (p. 22). Ad affascinare Bataille è proprio l'abiezione della perdita, il carattere perverso della *dépense*. Lo spreco come consumo vistoso, che va oltre il consumo stesso, poiché sostituisce la fruizione dei beni con la loro distruzione, oppure li ridistribuisce "mettendo gli altri all'ombra del proprio nome" (Boas, cit. in Mauss 1924, p. 218); che peraltro è l'unico modo, secondo Mauss, per provare di possedere una fortuna. In ogni caso è un consumo senza ritorno o il cui ritorno a interesse non è mai certo, un spesa improduttiva i cui confini coincidono con il sacrificio e il gioco d'azzardo come per gli indiani di Boas, persi tra dilapidazione e scommesse.

Bataille non è stato però il primo a prendere a modello il *potlâc*, per farne il supporto della sua critica di una morale e di una società fondate sul principio dell'utile. Lo ha preceduto alla fine dell'Ottocento sul versante sociologico Veblen, rinomato autore (dall'impossibile nome di Thorstein) di quella *Teoria della classe agiata* (1899), che rivisita i rapporti di classe dall'inusuale angolo prospettico del consumo. Si deve tra l'altro a lui proprio quella nozione di "consumo vistoso" – che sarà così centrale nella riflessione di Bataille – a partire dalla quale ha rovesciato l'interpretazione dei classici del marxismo secondo cui le classi si distinguono sulla base del posto che occupano nel sistema di produzione. Un cambiamento di prospettiva che si è trascinato dietro anche nel suo caso la caduta di interesse per quelle "occupazioni industriali" che caratterizzano le fasce produttive e il "carattere disonorevole" e spesso "socialmente indecente delle loro mansioni servili" (p. 45), per virare decisamente in direzione di quei beni immateriali quali onore, prestigio, agiatezza, distinzione, del cui consumo ha fatto il criterio di classificazione delle appartenenze di ceto.

Veblen è stato un personaggio bizzarro, un marginale irriducibile di cui, altra bizzarria, Dos Passos ci ha lasciato un singolare ritratto, dove fra le tante cose si legge di lui che "sof-

friva di mal di donna (...) e di una innaturale tendenza a mettersi dalla parte dei lavoratori" (p. 10). Anche se il suo libro dà piuttosto l'impressione opposta, di qualcuno rimasto catturato dall'impalpabile atmosfera di signorilità emanata da quei beni "ricercati" – arredi, proprietà, servitù, carrozze, cocchi e livree – che conferiscono prestigio, onore, rispettabilità. Se non fosse per il suo sarcasmo, Veblen potrebbe sembrare affetto da quella sottile nostalgia per lo stile di vita che tali beni hanno il potere di evocare, se non altro per la maniera accurata e ossessiva con cui li ha catalogati (p. 53). Una nostalgia tutta particolare legata non tanto al loro consumo quanto allo spreco, a quel "consumo vistoso di beni ricercati che è un mezzo di rispettabilità" (p. 71) e dunque metafora e segno di distinzione sociale, come molti anni più tardi lo chiamerà senza mezzi termini Pierre Bourdieu.

Insomma anche Veblen come Bataille è uno snob (per non parlare di Bourdieu). Mentre il primo rimarrà prigioniero del suo rapporto ambivalente con la classe agiata, il secondo sarà invece catturato dal lato oscuro di una *dépense improduttiva*, che accomuna i vertici e i bassifondi della società. Tutti e due hanno preso a modello il *potlâc*, quella forma cerimoniale di spreco vistoso praticata dai kwakiutl e da altri gruppi indiani della costa nord-occidentale del Pacifico, descritta da Franz Boas alla fine dell'Ottocento. Il *potlâc* – una usanza ormai estinta assieme a gran parte delle culture amerindie – consisteva in grandi raduni che duravano alcuni giorni dove succedeva di tutto: banchetti, distribuzione di doni ma anche distruzione di beni di prestigio. Delle feste estreme, più estreme degli attuali *rave party*, nel corso delle quali persone dello stesso status si sfidavano tra loro mettendo in gioco il proprio prestigio attraverso la distruzione cerimoniale di ricchezze faticosamente accumulate, per affermare pubblicamente il proprio rango o abbassare quello di un rivale, o recuperarlo nel caso lo avessero perduto.

Al contrario di Veblen che si rifà direttamente a Boas, di cui all'epoca era appena uscita la ricerca sui kwakiutl, Bataille, come si è visto, è arrivato al *potlâc* da una fonte secondaria, il *Saggio sul dono*, usandolo per quel tanto o quel poco che

ne costituisce il tramite con Boas, con il risultato che alla fine Mauss viene scavalcato da Boas e il circolo virtuoso del *kula* viene riportato al circolo vizioso del *potlâc*. A quella “specie di poker rituale di forma delirante” da cui “i giocatori non possono mai ritirarsi” (Bataille 1967, p. 13). Ma l’interesse che entrambi condividono per questa istituzione primitiva è dovuto solo alla opportunità che essa offre di ripensare da questo inusuale vertice ottico la propria società. Una sorta di giro più lungo per ritrovare nel mondo occidentale le stesse dinamiche suntuarie per assicurarsi rango e prestigio, fermo restando che anche da noi a conferire valore a merci, oggetti, beni, a farne l’emblema del rango non è il loro uso oculato, bensì lo spreco, tanto più efficace quanto più estremo, ovvero fine a se stesso. Per il resto i loro percorsi restano divaricati, ciascuno ha lavorato infatti su spezzoni diversi. Bataille, che è il più estremo e radicale dei due, insisterà fino allo spasimo sul carattere distruttivo e nihilistico di un consumo fondato su forme vistose di eliminazione, influenzato senza dubbio dalla sua frequentazione delle filosofie e le avanguardie artistiche del Novecento, mentre Veblen ha puntato tutto sull’antagonismo tra le classi e i ceti, vedendo nel consumo vistoso a cominciare dal *potlâc* un modo inedito di regolare la mobilità sociale, non solo nelle società etnografiche cui si mostrano entrambi scarsamente interessati, ma anche nel cuore stesso dell’Occidente.

Veblen è stato un sociologo di grande valore, che è morto povero e misconosciuto – come ci informa ancora Dos Passos – uno che ha visto lontano e che ha saputo cogliere alcune dinamiche sociali di cui la sociologia si occuperà solo molti anni più tardi. Non solo ha anticipato il consumismo, come si legge in tutti i dizionari di sociologia, ma ha soprattutto individuato nella *dépense* un nuovo modello di mobilità sociale, che costituisce un contrassegno forte della modernità. Roba da nuovi ricchi o da avventurieri della peggiore specie, di cui si trova traccia nella grande letteratura. Valga per tutti/e il *Grande Gasby* di Scott Fitzgerald, un personaggio dal passato impresentabile che diventa protagonista di una folgorante ascesa sociale, grazie a una casa

con le carte in regola quanto a lusso, signorilità e prestigio, dove invitare a ricevimenti fastosi le persone giuste impegnandole in un rapporto avvolgente del ricevere senza restituire. E dove il ricambiare coincide con il prendere, ovvero con l’acceptare un invito, in cui è in gioco per il nuovo arrivato la conquista di un rango superiore. È questo modo inedito di regolare la mobilità sociale che Veblen ha colto sulla falsariga del *potlâc*, ma anche del dibattito settecentesco sul lusso, per scoprire il carattere virtuoso della *dépense*, nella forma di un antagonismo che non ha niente della violenza distruttiva che gli imprimerà Bataille. Un antagonismo molto particolare, dove con l’ascesa della borghesia la posta in gioco non è più “eccellere nella dispendiosità del consumo visibile, quanto un desiderio di vivere secondo un criterio di onorabilità convenzionale in fatto di quantità e qualità di beni” (Veblen 1899, p. 90). In realtà roba da piccoli borghesi, che vede persone dello stesso ceto competere gomito a gomito per distinguersi dai propri simili, dove il motivo è l’emulazione. “Lo stimolo derivato da un confronto antagonistico, che – spiega Veblen, coinvolgendo il lettore – ci spinge a superare quelli coi quali usiamo classificarci”, nel senso che “ogni classe invidia ed emula la classe immediatamente superiore nella scala sociale, mentre di rado si paragona con quelli che stanno al di sotto oppure con coloro che sono molto più avanti” (p. 91).

#### *La proprietà positiva della perdita*

Anche per Bataille con l’ascesa della borghesia “le fortune non sono più messe su un tappeto verde e sono diventate relativamente stabili”. Pur rimanendo ancora destinata a fare acquistare o a mantenere il rango, la *dépense* “non ha più per fine di farlo perdere a un altro” (Bataille 1967, p. 14), non è più un gioco a somma zero, avendo perso gran parte di quell’antagonismo che ne costituiva il tratto significativo. È solo una spesa improduttiva, che la classe media ha finito per svilire (p. 15) riducendola a “un sistema di piccole parate”. È



infatti ormai lontano il tempo delle sfide grandiose, che hanno lasciato il campo ad astuzie piccolo borghesi, mentre “il vivente tumulto santuario si è perduto nell’inaudito scatenamento della *lotta di classe*” (p. 16). A inquietarlo non è tanto “il volto sordido, e rapace” (ib.) della borghesia che dissimula “le proprie *dépenses* agli occhi delle altre classi” (p. 15), nascondendo i propri fasti e la propria ricchezza invece di farne quello sfoggio “generoso orgiastico smisurato” tipico dell’aristocrazia, quanto l’averne capito proprio tramite “la *dépense* funzionale della borghesia” come qualsiasi perdita non sfugga al principio dell’utilità. In luogo di “uno spreco senza contropartita” la *dépense* finisce per essere “la costituzione di una proprietà positiva della perdita” (p. 12).

Questo diventerà più esplicito ma anche più chiaro nella *Part maudite* (1967) dove Bataille ridimensiona la sua insistenza ossessiva sul carattere antieconomico e dannato delle *dépense* fino a smascherarne il lato utilitaristico lasciato fino ad allora colpevolmente in ombra. Come confesserà alcuni anni più tardi nel suo *L'érotisme* (1957) il suo scacco è quello di non essere riuscito a evitare “che non si vedesse nel *consumo qualcosa di utile* (di utile, anche, in definitiva, alla produzione)” (Rella 1992, p. XXV). In luogo di una elargizione tanto munifica quanto disinteressata, su cui ha costruito l’immagine di una dissipazione improduttiva e ostentatoria, Bataille finirà per ammettere che non si tratta solo di dare, perdere o distruggere, poiché se così fosse “il dono sarebbe insensato”. Nonostante che il dono sia costituito esclusivamente dal dispendio dell’eccedente – poiché “mette in movimento oggetti fin dall’inizio inutili” (Bataille 1967, p. 84), nel senso che non intaccano le risorse necessarie per la conservazione della vita e la continuazione dell’attività produttiva (p. 6) – “noi non ci decideremmo mai a dare se il dono non prendesse il senso di un acquisto” (p. 78). A questo punto si profilano due strade opposte su cui si eserciteranno i tanti suoi interpreti: da una parte l’usura, dove la perdita verrà ampiamente risarcita a interesse, poiché “la perdita rende a chi la subisce” (p. 79) e dall’altra il potere “che si acquisisce per il fatto di *perdere*” (p. 78) purché sia fatto pub-

blicamente, dal momento che “se si distruggesse l’oggetto in solitudine, non ne risulterebbe alcuna specie di potere” (p. 78). Se la prima rientra pienamente nella logica dell’utile, la seconda sembrerebbe esserne immune. Ma se dare equivale a “*acquistare un potere*” (p. 78) questo significa fare “dello spreco medesimo un oggetto di acquisto” (p. 81). In tal modo – conclude Bataille – la *dépense* “utilizza a rovescio la propria negazione dell’utilità delle risorse che spreca” (p. 81). Una maniera un po’ contorta di ammettere una verità scomoda per uno come lui che ha scommesso tutto sui limiti dell’utile, trovandosi costretto a riconoscere che, pur non comportando alcun vantaggio economico, la *dépense* ha comunque una sua utilità, poiché, facendo dello spreco una acquisizione di rango, trasforma qualsiasi perdita in acquisto. Pertanto la *dépense* non solo non è immune dall’utile, ma anzi risponde a quella stessa logica del calcolo economico del dare e dell’avere, poiché è proprio la sua assenza di utilità economica a rendere possibile un’acquisizione, nella forma del “prestigio *acquisito* da chi spreca”.

Da questo scacco nasceranno la seconda e la terza parte della *Part Maudite*, che sono *L'érotisme* e la *souveraineté*, segnate entrambe dall’impegno a neutralizzare la utilità della *dépense*, per puntare tutto su uno spreco senza contropartite. Le strade che si aprono a questo punto sono il sacrificio, l’erotismo e la sovranità, dove in maniere diverse viene portata al parossismo la ricerca di una soluzione di continuità rispetto all’utile che solo il sacro può garantire in quanto “creativo di uno spazio sottratto alle leggi dello scambio” (Rella 1992, p. XVIII). Dietro questo tentativo di sottrarre ogni possibile margine a ricadute utilitarie c’è infatti una riflessione sul sacrificio visto come l’archetipo di una *dépense* anti-utilitaria su cui conviene fermarci. In un libretto poco conosciuto, intitolato *Théorie de la religion*, Bataille sostiene che “il sacrificio è l’antitesi della produzione, fatta in vista dell’avvenire, è il consumo che non ha interesse che per l’istante stesso. In questo senso è dono e abbandono, ma ciò che è donato non può essere un oggetto da conservare per il donatore; il dono di un’offerta la fa passare precisamente nel

mondo del consumo precipitoso. È ciò che significa “sacrificare alla divinità”, la cui essenza sacra è paragonabile a un fuoco. Sacrificare è dare come si dà il carbone alla fornace. Ma la fornace ha una innegabile utilità, a cui il carbone è subordinato, mentre nel sacrificio l’offerta è sottratta a ogni utilità” (Bataille 1973, pp. 66-67).

Bataille sembra avere finalmente trovato nel sacrificio quella negazione dell’utile che aveva cercato invano nel *potlâc*. Un consumo senza profitto, dovuto al fatto che “il sacrificio distrugge ciò che consacra” (p. 68) poiché “l’offerta consacrata non può essere restituita all’ordine *reale*” (p. 68). Non solo il sacrificio distrugge senza contropartite le offerte ma al contrario del *potlâc* “che mette in movimento oggetti sin dall’inizio inutili” – quel sovrappiù che deve essere annientato – “il sacrificio sottrae alla circolazione profana prodotti utili” (p. 84), distogliendoli dal consumo produttivo, per restituire al mondo sacro ciò che l’uso servile ha degradato, reso profano” (p. 66). Il sacrificio è dunque concepito come mera distruzione, una offerta senza contropartita alcuna, una replica riuscita del dono, senza l’inconveniente di ricadute utilitaristiche. Ma anche qui Bataille, che ha più a cuore Caillois e il suo libro sul sacro, di quanto non abbia la scuola etnologica francese, ripete la stessa svista fatta con il dono, riducendo anche il sacrificio a una pratica intransitiva, che ha come modello la rappresentazione cristologica di un Dio che si immola fino all’annientamento. Anche se questa volta Bataille è in buona compagnia, anzi ottima, è in linea con quanto afferma Simone Weil in *La connaissance surnaturel* quando scrive che “il sacrificio è un dono a Dio, e dare a Dio è distruggere” (Rella 1992, p. XXI). Tra l’altro i due si erano incontrati, ma non si erano piaciuti, come racconta lo stesso Bataille, che la trovò “un essere ammirevole” di “un donchisciottismo gelido e toccante insieme (...) con qualcosa di nefasto” (Bataille 2000, p. 64). Erano su versanti troppo lontani, condividevano però, secondo Franco Rella, una stessa “necessità di strappare le cose all’ordine reale, alla loro povertà, e di restituirle al divino” (1992, p. XXI).

Resta comunque il fatto che Bataille privilegia di nuovo il momento del dare a quello del ricambiare. In altre parole ha fatto i conti senza l’oste. E l’oste è ancora una volta Marcel Mauss, anzi Mauss assieme a Hubert, coautori di quel *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio* (1899), dove tra l’altro si sostiene che l’offerta sacrificale non è mai fine a se stessa, mera oblatività nei confronti di un dio, o di un antenato, bensì prevede sempre una restituzione. Tanto è vero che la teoria del sacrificio ha fatto da battistrada al *Saggio sul dono*, anticipando la nozione di reciprocità che è parte costitutiva di quel nucleo epistemologico comune a entrambi. Come riconfermerà ancora una volta lo stesso Mauss in una importante nota del *Saggio sul dono*, “Lo scopo della distruzione sacrificale è quello di essere una donazione che va necessariamente ricambiata” (1924, p. 178) da parte della divinità, precisando “che è proprio degli dei, che donano e ricambiano ciò che hanno ricevuto, dare una cosa grande in cambio di una piccola” (p. 180). Al pari del dono anche il sacrificio è fondato dunque su quel principio di reciprocità, che riapre la porta all’utile, quella porta chiusa ancora una volta troppo frettolosamente da Bataille.

#### *Dall’altra parte dell’utile*

Ma ormai i giochi sono fatti, e non gli resta che proseguire sulla strada intrapresa lungo un percorso sempre più ripetitivo e autoreferenziale, dove “si potrebbe dire – assieme a Jacqueline Risset – che in Bataille i temi più che articolarsi, si dissolvono l’uno nell’altro. Il loro modo di essere è quello di una circolazione senza fine (...) un passaggio continuo da una metafora all’altra, senza che si possa indicare mai un’“ultima metafora”, un “fondo della metafora” (Risset 2006, p. 76). Dopo il sacrificio è la volta dell’erotismo, rivisitato a partire dalla morte per farne “la parte maledetta per eccellenza”. Un attraversamento faticoso lungo il quale la morte e la sessualità, non più letti attraverso Freud come due

principi antagonisti, diventano “le fasi culminanti di una ridda cui partecipa l’infinità delle creature viventi; e l’una e l’altra hanno il senso dello spreco illimitato che la natura contrappone al desiderio di sopravvivere, proprio di ogni essere” (Baudrillard 1976, p. 171). Ancora una volta la trama si svolge attorno alla ricerca dell’eccesso, che qui si condensa nella visione della morte come un’anti-economia, da cui discende il suo carattere lussuoso. “Se la vita non è che un bisogno di durare a qualsiasi prezzo, allora l’annientamento è un lusso senza prezzo”. Infatti, come commenterà Baudrillard in quel suo celebrato *cult book* che è *Lo scambio simbolico e la morte*, “in un sistema in cui la vita è governata dal valore e dall’utilità, la morte diventa un lusso inutile, e l’unica alternativa” (p. 172).

E infine *La souveraineté*, scritta negli anni 1953-54 e pubblicata postuma. Anche questo è un libro trasgressivo, al punto da indurre Bataille ad avvertire il lettore che “La sovranità di cui parlo ha poco a che vedere con quella degli Stati” (1976, p. 41). Ad affascinarlo non è la magnificenza del potere bensì la sua dissipazione quale forma rovesciata di esercizio del potere. Un potere che non comporta alcun comando, alcuna costrizione, ma la pura esibizione della propria capacità di perdere, di fare a meno delle ricchezze, di porsi “al di sopra della preoccupazione dell’utile”. Se il “bene” della morale – del cristianesimo e del comunismo – consiste nel valorizzare il lavoro a spese del godimento e nel penalizzare il piacere del momento rispetto al fine supremo, allora la sovranità è il male. Indifferente a ogni fine, essa impone di “accettare come valore sovrano *ciò che seduce*” (Dionigi 1980, p. 17).

Ma c’è anche una *dépense* “virtuosa”, se così la possiamo definire, quale mera apertura all’Altro, che pur escludendo contropartite non è pura e semplice dissipazione, ma generosità. Un dare a piene mani, per citare la traduzione italiana del libro di Starobinski, *Largesse*, liberalità, assunta come arte di governo, quale privilegio del sovrano che al pari della Fortuna pagana dona a occhi bendati. Quella *largesse* che ha fatto per secoli parte del cerimoniale della regalità, spo-

stando sul terreno ambiguo della morale l’elargizione di re e imperatori ai sudditi. È un titolo che allude infatti a una postura da parte di chi dona che non prevede né si aspetta un qualche ritorno. È il gesto del principe che getta l’obolo alla folla avida che si massacrà ai suoi piedi, ma anche il lancio del pan pepato fatto dai nobili ai giovani contadini evocato da Rousseau nella nona *Réverie* (Starobinski 1994, pp. 9-11). Pur essendo molto al di qua dello splendore dannato di chi dilapida le proprie fortune, anche la *largesse* parla di un dono che non ha nessuna utilità, dove chi dona non persegue alcun vantaggio. Il dono fastoso del sovrano non è qui visto come strumento di governo, e nemmeno come soddisfazione della vanità del monarca, è un dono che potremmo definire riflessivo, nel senso che si riverbera su chi dà. Se c’è un qualche scopo è solo quello del godimento meschino “di colui che dona” (p. XVI), del piacere effimero e perverso del sovrano, del ricco e del potente che trae soddisfazione e divertimento dalla miseria dei poveracci che si azzuffano e si massacrano selvaggiamente per arraffare quel che possono dei resti gettati sulle loro teste.

Starobinski è riuscito ad arrivare nella sua soavità ed eleganza non solo al di là dell’utile ma al di là della decenza, là dove neppure Bataille ha osato, gettando un fascio di luce per un breve istante, quanto basta, per intravedere i bassifondi dell’animo umano, che si rivela per quello che è: un dono avvelenato che si fa strumento del male, dove prodigalità e violenza si intrecciano nel delineare il lato sordido del potere. Una *largesse* che si esaurisce nella violenza stessa di un presente sigillato su se stesso. Il tempo del sovrano è il tempo del desiderio, il tempo bruciato nella immediatezza di un dono. Anche la *dépense* è un dono effimero e dannato perché, oltre a interrompere il circuito della reciprocità, contrae il tempo nella fugacità irripetibile dell’istante, che rende indisponibili al differimento sottraendo “energia alla durevole costruzione del futuro” (Dionigi 1980, p. 18).

Questa dimensione antiutilitaria dell’eccesso è tornata a segnare la fortuna recente di Bataille presso i filosofi della politica, che ne faranno un ampio uso nella concettualizzazio-



ne di una idea di sovranità resa assoluta, ossia per dirlo alla lettera con Marramao “*ab-solutus*, sciolto da qualsiasi legame servile, in-dipendente da qualsivoglia funzione o finalità progettuale”. Sovrana è dunque per Bataille, secondo Marramao, l’esistenza autonoma di un negativo reso finalmente assoluto, “quella esistenza che si presenta come eccedenza senza impiego. La *dépense*, il dispendio, è pertanto il margine di energia dispiegata dai soggetti, ma non impiegata” (Marramao 2003, p. 161).

Ciò che resta e che continua ad affascinare del suo pensiero è ancora una volta la sua irriverente postura epistemologica che in qualunque occasione ce lo fa trovare sempre dall’altra parte dell’utile. Sul fronte di quella dimensione antiutilitaria dell’eccesso, che lo porterà a declinare uno stesso copione – che si tratti della *dépense* o del sacrificio, dell’erotismo o della sovranità, del sesso o della morte – espressione di un delirio di onnipotenza e di una idea di libertà che sconfinava nell’arbitrio. È stata questa versione di un nihilismo accattivante attraverso cui Bataille ha esercitato la sua presa sugli intellettuali europei a ondate ricorrenti a partire da una data ormai memorabile – se si pensa che *La notion de dépense* è stata pubblicata nel 1933, – è stata proprio questa via a senso unico, votata al *gaspillage*, prodotto di una riflessione che si è alimentata fino alla fine della sua sovrabbondanza di senso ciò che ha permesso a Bataille di pensare l’impensabile. Ovvero di sottrarre al mercato l’esclusiva dell’universale, per ridare posto a quella “energia improduttiva”, a quella dimensione antiutilitaria dell’eccesso, che costituisce “la chiave esplicativa di quell’evento che chiamiamo società”. A sostenerlo è ancora Giacomo Marramao in *Passaggio a Occidente* (p. 164), uno dei rari testi filosofici in cui un autore occidentale che riflette sui fenomeni di mondializzazione e globalizzazione ha sentito il bisogno di confrontarsi con interpretazioni, le cui radici albergano in altre tradizioni culturali. Un gioco di sponda non facile, a suo modo avventuroso, purché si riesca a evitare la tentazione di ricondurre la *dépense* a una declinazione della condizione umana.

### *The Potlatch Papers*

Se dal dono/sacrificio ritorniamo al loro impresentabile antenato, il *potlâc*, così come dovette apparire ai membri del Parlamento canadese quando nel 1884 approvarono una legge che proibiva questa “usanza barbara”, ci rendiamo conto di come Bataille avesse intuito, nonostante o grazie al suo sguardo esotista, come il *potlâc* fosse lo scandalo che fa saltare i quadri concettuali del razionalismo occidentale poiché viola i principi dell’utilità classica. L’atteggiamento del governo canadese è esattamente il rovescio speculare della posizione di Bataille: la diagnosi è la stessa, ovvero quella di uno spreco senza alcuna contropartita, mentre il giudizio è opposto: non più celebrato dispendio, bensì spreco altamente deprecato. Il *potlâc* viene considerato “un chiaro segno di degradazione morale”, che avrebbe portato all’indigenza e al vagabondaggio, mettendo a rischio la convivenza civile. Fu comunque tollerato finché la British Columbia First Nation non diventò nel 1871 la sesta provincia del Canada; da allora divenne oggetto di una sistematica criminalizzazione, che ne fece la posta in gioco nello scontro tra autogoverno indigeno e governo canadese, tra autoctoni e coloni, per lo trasformarlo nel confine tra civiltà e barbarie.

La legge costituì una tappa importante di una lunga controversia sviluppatasi attraverso lettere, rapporti, memorie e petizioni, che coinvolse su versanti opposti funzionari governativi, commercianti, missionari, coloni, impiegati pubblici e aborigeni, iniziata nel 1872, un anno dopo la inclusione della British Columbia nella confederazione canadese, e che si prolungherà fino agli anni Trenta del Novecento, di cui dà testimonianza Christopher Bracken nel suo libro *The Potlatch Papers* (1997). Ancora nel 1868 il *potlâc* era una usanza che non poneva problemi, almeno stando a un funzionario coloniale britannico, Gilbert Malcolm Sproat, che ci ha lasciato la seguente descrizione.

La collezione di beni raccolti con il fine di ridistribuirli è lo scopo costante di molti nativi che possono apparire all’osservato-

re comune svogliati e pigri. L'indiano che sta in disparte al tuo fianco avvolto in una coperta cenciosa può avere a casa venti nuove coperte e venti iarde di tela di cotone. Qualunque cosa comprano che superi il fabbisogno immediato va a aumentare questo stock, finché non arriva in inverno la sua festa solenne quando dà un gran banchetto e distribuisce i suoi doni agli ospiti a seconda del loro rango. (...) Il donatore non pensa di avere ceduto i suoi beni, lo considera anzi un buon investimento, poiché gli attuali riceventi della sua liberalità si sforzeranno di ricambiarli in occasione dei loro banchetti dando molto di più di quanto abbia donato loro” (in Bracken 1997, pp. 33-34).

Appena cinque anni più tardi la situazione appare profondamente mutata, a seguito del trasferimento del controllo degli *Indian affairs* dalla provincia al governo federale. A informarcene è il primo rapporto del sovrintendente, il dottor Israel Wood Powell, secondo cui “questa barbara usanza oltre a ritardare il loro innalzamento alla civiltà incoraggia la pigrizia degli indiani della costa a differenza di quelli dell'interno che mostrano invece una decisa abilità nel commercio” (p. 35). Ancora più duro il giudizio di un suo emissario, George Blenkinsop, stando al quale ogni distribuzione di beni costituisce una spesa senza ritorno (p. 38). Pertanto “finché non saranno guariti della propensione a scommettere e ad accumulare beni solo con l'intento di darli via ad altri indiani, ci sono poche speranze di elevarli dal loro stato presente di degrado e di migliorare le condizioni delle loro famiglie” (p. 37). Nel 1879 finirà per pensarla così anche Sproat, che ha ormai cambiato idea rispetto alla sua iniziale posizione. Mentre prima riteneva che la proprietà fosse data via solo a condizione che fosse restituita, ora pensa anche lui che sia una spesa senza ritorno, un evento di pura perdita, che non porta alcun apparente beneficio, e incoraggia la pessima abitudine di prendere soldi a interesse.

In realtà – come mette bene in luce Bracken – a preoccupare i funzionari governativi era la sensazione che il *potlâc* segnasse il punto di crisi della logica del colonialismo. Secondo Sproat la distribuzione dei beni era qualcosa di simi-

le all'elezione a una carica politica, un modo in cui alcune persone potevano migliorare la propria posizione sociale, pertanto bisognava considerare il *potlâc* come una forma di autogoverno aborigeno, che stava al posto di quello che per il governo canadese sono le elezioni. Un modo, secondo Powell, per i capi di mantenere la propria influenza sul popolo attraverso l'elargizione di doni. Ma dato che non c'era alcuna possibilità di convivenza per due sistemi politici diversi, la forma aborigena di governo avrebbe dovuto lasciare posto a quella occidentale, come poi di fatto è accaduto.

Siamo a questo punto del braccio di ferro tra il governo canadese e la First Nation quando il 6 marzo 1897 esce su un quotidiano di Victoria, il «Province», una lettera di Boas, che viene presentato come “un esperto di indiani”. Prima di entrare nel merito della lettera in cui Boas dà la sua interpretazione del *potlâc*, che verrà ripubblicata l'anno successivo sul *Report of the British Association for the Advancement of Science*, vorrei soffermarmi sul fatto ignorato da Mauss e trascurato poi dalla comunità scientifica degli antropologi, che si tratta di un intervento pubblico, speso in difesa degli indiani, minacciati da una parte dal turismo che si stava riversando sulla costa a seguito alla costruzione della ferrovia del Pacifico canadese e dall'altra dal tentativo sistematico di distruggere assieme al *potlâc* un complesso sistema sociale e una intera economia di nicchia. Preoccupato della legge che proibisce il *potlâc*, e dei disordini che provocava, Boas prende le difese degli indiani, sostenendo che la tensione tra indiani e coloni è il risultato di un malinteso. Secondo Bracken, Boas era convinto che i bianchi non avrebbero suscitato l'ostilità della First Nation se avessero interpretato il *potlâc* in maniera corretta invece di bandirlo e che sarebbe bastato rimpiazzare le falsità diffuse sul *potlâc* con le sue ricerche per arrivare alla abrogazione della legge. La legge non era altro per lui che il segno dell'incapacità della società bianca a capire il significato di una pratica sociale, che “in the mind of many people” trasmette l'idea di qualcosa di vizioso (p. 138). Quel tanto di vizioso che sarà all'origine sia della fascinazione di Bataille sia del razzismo perbenista del governo canadese.

La lettera di Boas prima ancora di un testo scientifico è dunque un documento politico contro la legge anti-*potlâc*. Uno dei rari esempi di uso pubblico dell'antropologia che lo porterà in seguito a impegnarsi sul fronte dell'antirazzismo e poi nel 1919 a denunciare pubblicamente in un articolo su «The Nation» un vergognoso caso di spionaggio a favore del governo da parte di ben quattro antropologi di una prestigiosa università americana (Gonzales, a cura, 2004, pp. 23-25). Anche se nella sua definizione si avverte la preoccupazione di rendere “rispettabile” il *potlâc*, gli argomenti portati in difesa degli indiani non possono però essere considerati una strategia politica fondata sull'assimilazione. La via che segue è tutt'altra. Boas si impegna in un'opera di traduzione per rendere comprensibile il *potlâc* ai canoni occidentali, fondata su una negoziazione di significati colti nella delicata fase di transito da un lessico all'altro. In sostanza Boas riconduce il *potlâc* all'utilità, da consumo vistoso a utile dispendio, se mi si passa l'ossimoro. Uno spreco apparente che nasconde una primitiva economia finanziaria, cauta e previdente, trasformando così i megalomani kwakiutl della Benedict in operosi risparmiatori.

La sua interpretazione ci propone un approccio al dono totalmente rovesciato rispetto a quello cui ci ha abituato la vulgata corrente riportata da tutti i manuali. Con Boas la triade “donare, ricevere, ricambiare” viene invertita, nel senso che si inizia dalla fine. La ragione prima del *potlâc* non sta nel donare, bensì nel ricambiare. La cerimonia del *potlâc* non è fatta per dare bensì per restituire: “il suo primo scopo è quello di pagare i debiti, il che avviene pubblicamente con molta pompa e alla maniera di un atto rogato da un notaio”, dal momento che in società senza scrittura la garanzia è data dal grande livello di pubblicizzazione. “Il tutto misurato in coperte come noi misuriamo in denaro”. Mentre il secondo scopo del *potlâc* è altrettanto virtuoso del primo. Qui invece del passato è in gioco il futuro, il proprio e quello dei figli. “Il suo secondo scopo – scrive Boas – è quello di investire i frutti del proprio lavoro, in modo da trarne il maggiore profitto per sé e per i propri figli. Coloro i quali ricevono

dei regali in questa festa, li ricevono come prestiti da utilizzare nelle loro attuali iniziative e da restituire, dopo un intervallo di qualche anno, insieme con gli interessi, al donatore o al suo erede. Così il *potlâc* finisce con l'essere considerato dagli indiani un mezzo per assicurare il benessere ai propri figli, nel caso dovessero restare orfani ancor giovani” (cit. in Mauss 1924, p. 210).

Quanto poi alla acquisizione di rango Boas ci ha lasciato, secondo Bracken, interpretazioni diverse. Con l'aiuto di un informatore indigeno, George Hunt, assunto poi al ruolo di co-autore, Boas sostiene che i bianchi non sono riusciti a darne una interpretazione corretta. Accanto alla affermazione secondo cui la distribuzione della proprietà attraverso la “*dépense*” del *potlâc* è un metodo per ottenere un rango sociale di un qualche rilievo, il duo Boas-Hunt sostiene allo stesso tempo che “il rango non può essere acquisito, perché è ereditario. (...) Un complesso sistema di eredità determina infatti la maniera in cui le creste e i privilegi ereditati da una famiglia e il nome passano da una generazione all'altra. (...) Nella narrazione di Boas il *potlâc* è il luogo in cui la gente assume in maniera spettacolare i nomi e i privilegi che hanno ereditato. È dunque un metodo di asserire, di reclamare il proprio rango, non di acquistarlo” (Bracken 1997, pp. 145-146).

A conti fatti siamo molto lontani dall'idea che se ne farà Bataille, ma anche da quella di Mauss. A vacillare è l'idea di una *dépense* improduttiva sia dal punto di vista economico sia da quello simbolico di una acquisizione di rango, che non sempre sembra costituire la posta in gioco di una sfida estrema, per assumere l'aspetto rassicurante di una eredità o di una investitura familiare.

### *L'obbligo di ricevere*

Nel *Saggio sul dono* Mauss non parla di Boas. Il suo nome non compare mai nel testo; l'unico riferimento di una certa consistenza è il brano (su cui ci siamo appena soffermati), che viene relegato in una nota introdotta da un acido com-

mento di Mauss del tipo “sul *potlâc* Boas non ha scritto niente di meglio della pagina seguente” (1924, p. 210). Ciononostante lo cita in continuazione, sempre e solo nelle note – almeno un centinaio di volte – traendone una messe di informazioni, descrizioni e osservazioni grazie alle quali Mauss riesce a mettere a punto un proprio repertorio etnografico. A scontentarlo sono quelle asserzioni attraverso cui Boas cerca di attenuare la scandalosa diversità del *potlâc* per ricondurlo nell’alveo se non proprio del sistema economico occidentale certamente in un’area di prossimità. A cominciare dalla affermazione iniziale, secondo cui “il sistema economico degli indiani della colonia britannica è basato largamente sul credito, come quello dei popoli civili” e che “questo sistema economico si è sviluppato” in maniere “del tutto analoghe a quelle che prevalgono nella nostra società” (ib.).

Con questa citazione, che dà un’estrema visibilità a una osservazione estrapolata da un testo che costituisce la principale fonte etnografica di un fenomeno fino ad allora poco conosciuto come il *potlâc*, Mauss altera molto la percezione di chi legge, finendo per trasmetterci l’immagine di un Boas eurocentrico e occidentalista che parla a sproposito di “debito, pagamento, rimborso, prestiti”. Anche se poi si affretta a precisare in un commento posto a fine della nota, che “Boas finisce d’altra parte con l’usare” dei termini più pertinenti quali “regali fatti e regali ricambiati”, che danno “un’idea abbastanza precisa del funzionamento della nozione di credito nel *potlâc*” (ib.). Salvo prendersela, in un’altra nota ancora, con gli “etnografi americani che, sulla scia di Boas, vedono in tutto il sistema del *potlâc* americano una serie di prestiti” (pp. 165-166). Probabilmente Mauss non era a conoscenza che il testo di Boas è prima di tutto un intervento politico a favore degli indiani pensato e scritto nel contesto di quella controversia arroventata sulla legge che bandiva il *potlâc*. E ha quindi finito per leggere in maniera “innocente” un testo dove si intrecciano e convivono logiche diverse: politiche e scientifiche, ma anche pratiche e simboliche. Non credo però che si tratti solo di un malinteso, c’è anche la volontà di relegare in secondo piano una fonte primaria e autorevole che in qual-

che misura remerebbe contro la sua interpretazione del *potlâc*. Da qui forse la posizione defilata in cui ha relegato Boas.

Queste divergenze non hanno comunque impedito a Mauss di adottare lo stesso vertice ottico di Boas, per il quale, come si è visto, l’essenza del *potlâc* non consiste nel dare, bensì nel ricambiare. Oltre ad adottare questo rovesciamento di prospettiva, mi pare che sia qui gioco anche qualcosa di più e cioè che l’angolo prospettico del ricambiare – cavalcato da Boas per dimostrare che i suoi indiani non erano degli spendaccioni bensì dei previdenti padri di famiglia – abbia probabilmente favorito la prima intuizione da parte di Mauss del principio di reciprocità, inteso come un riequilibrio scambievole tra le forze in campo, che sarebbe diventato centrale nella sua teoria del dono. Non a caso Mauss inizia il suo viaggio all’indietro nelle complesse dinamiche del *potlâc* dal ricambiare, ovvero da un situazione in cui la reciprocità viene in qualche misura compensata, per poi fermarsi alla tappa precedente, quella del ricevere, cui conferisce uno statuto di pari dignità teorica rispetto al dare e al ricambiare. L’obbligo di ricambiare, che anche per Mauss “è tutto il *potlâc*” (p. 224), si fonda infatti sul ricevere, dove ricevere equivale ad accettare il dono poiché, come già aveva notato a suo tempo Boas, “non si è liberi di rifiutarlo” (1897a, p. 343). Benché Mauss non si dilunghi più di tanto sui due obblighi complementari al ricambiare – ricevere e donare – di fatto la sua analisi del *potlâc* si concentra con mossa autoriale proprio sulla fase centrale del ricevere/accettare, rimasta fino a quel momento in ombra, per farne il dispositivo strategico che nella forma dell’obbligo permette e nel contempo conferisce senso alla relazione tra donare e ricambiare. Non è casuale se al posto del rapporto binario – dare *vs* restituire – su cui si è attestato Boas, Mauss sostituisca la sequenza complessa del “donare, ricevere, ricambiare”, trasformandola con geniale intuizione nel paradigma stesso del dono (pp. 172-173). Tanto da far pensare che sia stato proprio l’obbligo del ricevere/accettare ad aprire le porte al principio di reciprocità per farne il fondamento dello scambio e più in generale del legame sociale.

Ma qui le cose sono meno chiare di come appaiono a una prima lettura di un saggio avvolgente come quello di Mauss, che mantiene meno di quanto non prometta all'inizio, finendo però per dare molto di più. Per reciprocità si intende in genere un rapporto di parità fra due soggetti, ma le dinamiche antagoniste del *potlâc* non prevedono un trattamento paritario, perché se è vero che non ci si può sottrarre all'obbligo di contraccambiare un dono, la maniera di farlo è segnata dalla disuguaglianza, dato che non vi è equivalenza nella restituzione, sia nel poco che nel troppo. Soprattutto nel troppo: perché "si ricambia a usura, ma per umiliare colui che ha donato o scambiato per primo, non soltanto per ricompensarlo della perdita che gli procura un 'consumo differito'" (p. 283). Viene da chiedersi se in assenza di equivalenza tra l'oggetto donato e quello ricambiato sussistano ancora i margini per parlare di reciprocità. Un dubbio che forse deve avere attraversato anche Mauss, se non a caso ha sentito il bisogno di rafforzare il gesto di "reciprocare" il dono, sottraendolo al libero arbitrio dei soggetti per adottare, su suggerimento di un appunto postumo di Hertz, il punto di vista maori, secondo cui l'obbligo di restituire è insito nella cosa donata. Ogni oggetto è infatti provvisto di una forza interna (*hau*), una sorta di potere spirituale che obbliga chi lo riceve in dono a contraccambiare, altrimenti potrebbe ritorcersi contro chi si sottrae a tale obbligo.

Con questo riferimento allo spirito della cosa donata collassa la scena influente del dono. È come dichiarare forfait, arrendersi al fatto che non esista un "sistema di prestazioni totali" che regola la reciprocità degli scambi, o quantomeno da solo non basta, e che "a monte" ci sia qualcosa di più vincolante. "Una mescolanza di legami spirituali" tra persone e cose per cui "regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi" (p. 172). Ma se è così, allora lo *hau* sembra avere più a che fare con la contaminazione, con la coppia puro/impuro, che non con l'obbligo muto del dono. In tal caso non si tratta tanto di ricambiare quanto piuttosto di sbarazzarsi di un oggetto pericoloso, perché portatore di un potere spirituale che "desidera tornare (...) al suo "pro-

prietario" (p. 171). Insomma ci troviamo spiazzati, per riscoprirci più vicini a Lévy-Bruhl che a Lévi-Strauss! Al posto della reciprocità che Lévi-Strauss sulla scia di Mauss estenderà allo scambio delle donne subentra la "partecipazione mistica", quella consonanza emozionale tra soggetto e mondo, dove a condurre il gioco è piuttosto il suo vecchio collega Lévy-Bruhl. È come una brusca interruzione, una parentesi di poche pagine, che, dopo avere acquisito grazie allo *hau* la garanzia che i doni vengano sempre ricambiati (p. 210), si chiude e il testo riprende il suo andamento discorsivo imperniato sul sistema di prestazioni e controprestazioni, sui cui sviluppi ritorneremo tra breve, giusto il tempo per soffermarsi su un criptico commento di Lévi-Strauss.

#### *Concetti in transito: dal locale all'universale*

Nella sua celebrata introduzione a *Teoria generale della magia e altri saggi*, Lévi-Strauss, dopo aver fatto presente che Mauss, nella sua improbabile impresa di "ricostruire un tutto con delle parti", si è visto "costretto ad aggiungere al miscuglio una quantità supplementare", nella forma dello *hau*, si chiede "se non ci troviamo qui davanti a uno di quei casi in cui l'etnologo si lascia mistificare dall'indigeno" (Lévi-Strauss 1950, p. XLII). Nel porre tale questione Lévi-Strauss si mostra tutt'altro che scandalizzato, anzi arriva a riconoscere che "una teoria indigena si trova in una relazione molto più diretta con la realtà indigena, di quanto non potrebbe esserlo una teoria" che si serva "di nozioni occidentali come l'animismo, il mito o la partecipazione" (p. XLIII). Ciononostante indigena o occidentale che sia, una teoria resta pur sempre una teoria, e come tale non si può ridurre "la realtà sociale alla concezione che l'uomo, sia pure selvaggio, si fa di essa" (p. XLIX). Infatti "lo *hau* non costituisce la ragione ultima dello scambio: esso è la forma cosciente sotto la quale uomini di una società determinata hanno colto la necessità inconscia la cui ragione è altrove" (p. XLII), ovvero in quella "realtà soggettiva", che è la struttura inconscia cui possono accedere



solo gli etnologi tramite i loro modelli che assicurano la corrispondenza con la realtà in sé della struttura.

Al di là della sua ontologia strutturalista, Lévi-Strauss dimostra qui una sensibilità, inusuale tra gli antropologi (soprattutto del suo tempo) nei confronti di categorie aliene, che lo ha portato a bucare gli angusti confini della logica occidentale per fermarsi però proprio là dove Mauss aveva cominciato. Nel *Saggio sul dono*, ma già in quello sulla magia, Mauss ha un modo tutto suo di trattare le categorie locali che adotta, senza niente concedere all'esotismo, così come è praticato oggi da folte schiere di antropologi che, per compensare l'esiguità di tempo dedicato al *fieldwork*, si valgono di una inutile profusione di termini locali con lo scopo di costruire attraverso il significante alieno la propria *agency* etnografica. Al contrario di essi Mauss procede proprio nella maniera opposta, andando in cerca dei significati di "celebri nozioni arcaiche" e finendo spesso, come gli verrà rimproverato, per prenderle "troppo sul serio nel tentativo di tradurle", al contrario di Lévi-Strauss che "non si preoccupa di attribuire loro un senso" (Guidieri 1984, p. 25). Ma "le nozioni utilizzate per tradurre o definire *hau*, *mana*, *taonga* ("anima", "cosa", "forza", "potere", "soggetto", "oggetto" ecc.) sono – a giudizio di Remo Guidieri – sorprendentemente approssimative", nonostante che Mauss dia per scontato che esse siano di per sé chiare e possano, senza troppi danni ermeneutici, confrontarsi con quelle giudiziosamente isolate nel pensiero dell'altro" (ib.). Viene il sospetto che tale vaghezza interpretativa non sia casuale. Nel senso che Mauss non sembra tanto interessato a un loro corretto utilizzo a livello locale – cosa in cui peraltro non si cimenta se non tangenzialmente – quanto a sollevarle dal contesto locale per promuoverle al rango di categorie antropologiche di portata universale per farne un uso generalistico.

Lo si è appena visto con l'*hau* che da nozione locale (polinesiana) viene disinvoltamente trasformato in un concetto di portata generale in grado di spiegare un altro fenomeno locale come il *potlâc*, che appartiene a tutt'altro contesto (nord-ovest americano). Il risultato di questa anomala tessi-

tura è un grande *patchwork*, che contraddice la premessa iniziale dove Mauss, parlando delle ragioni che lo hanno portato ad adottare il metodo comparativo, si dichiara decisamente contrario "a quel tipo di raffronto costante in cui tutto si confonde, le istituzioni perdono ogni colore locale e i documenti il loro sapore" (Mauss 1924 p. 159). Ancora più vistoso è il caso del *potlâc*, che nell'economia del *Saggio sul dono* funziona da categoria di riferimento per interpretare fenomeni culturali assai distanti tra loro, appartenenti ad aree molto differenziate. A cominciare dal *kula*, che viene presentato da Mauss come "una specie di grande *potlâc*" (p. 187) dal momento che "il *kula*, come il *potlâc* del Nord-Ovest americano, consiste nel dare da parte degli uni e nel ricevere da parte degli altri, i donatori di un giorno essendo i donatori della volta successiva. I regali saranno ricambiati a usura solo quando la tribù ora in visita ospiterà, l'anno successivo, la flotta della tribù visitata" (p. 188). È però un *potlâc* in formato ridotto nel senso che in Polinesia, Melanesia e Figi ecc. "si ritrovano gli elementi fondamentali, anche se vi manca l'istituzione completa", perché "manca – aggiunge in una nota preziosa – una delle istituzioni più importanti del *potlâc*: l'instabilità della gerarchia, che la rivalità dei capi tende a fissare solo a tratti" (p. 181). Non è chiarissimo se ritenga il *kula* un fenomeno anteriore o posteriore al *potlâc*, se sia un *potlâc* in erba o una sua degenerazione, che comunque cerca di far rientrare in qualche modo in uno schema evolucionista. Quello che è certo che presuppone una sequenza lungo la quale l'uno deriverebbe dall'altro, dal momento che "il regime dello scambio-dono deve essere stato quello di una grandissima parte dell'umanità, durante una assai lunga fase di transizione"; consentendoci di ritenere che "deve essere stato caratteristico delle società che hanno oltrepassato la fase della prestazione totale (da clan a clan, da famiglia a famiglia), ma che non sono ancora pervenute al contratto individuale puro" (p. 239).

Ma come mai Mauss riconduce il *kula* al *potlâc*, dal momento che l'instabilità della gerarchia è proprio ciò che mette in forse la caratteristica principale del sistema del dono, ov-

vero la reciprocità? L'unica risposta cui riesco a pensare è che doveva essere già molto avanti nella confezione del suo testo, quando è venuto a conoscenza degli *Argonauti*, di cui aveva letto una anticipazione pubblicata nel 1921 su l'«*Economic Journal*». Comunque sempre troppo tardi perché la sua riflessione sul *potlâc* aveva ormai messo a punto l'intelaiatura concettuale al cui interno cercherà di inserire il *kula*. Un contenitore preconfezionato nelle sue linee essenziali sin dalle pagine iniziali sulle prestazioni totali di tipo agonistico, come Mauss definisce il *potlâc*, che lascia scarsi margini al circolo virtuoso del *kula*. Del resto le domande che si pone in proposito appaiono tutte di diretta filiazione dal *potlâc*, nel senso che nascono dalla preoccupazione di capire cosa succede nel *kula* se il contro-dono non è all'altezza quanto a equivalenza con il dono ricevuto. “Se nel corso del *kula* si è incapaci di restituire cosa succede – si chiede Mauss – visto “che non troviamo però la sanzione?”. Per poi chiedersi a proposito della sanzione: se “è puramente morale e magica?” e se, nel caso in cui il dono non corrisponda alle aspettative, “il compagno infedele – si chiede ancora Mauss – perde qualche altra cosa: il suo rango di nobile, o almeno il suo posto tra i capi? Ecco ciò che bisognerebbe ancora appurare” (p. 196).

Eppure Malinowski era stato molto chiaro su questi punti, l'immagine che ne dà è quella di una reciprocità equilibrata che si fonda sull'equivalenza tra dono e contro-dono.

Il principio fondamentale (...) del *kula* consiste nell'offerta di un dono cerimoniale che deve essere ripagato da un contro-dono equivalente, dopo un certo lasso di tempo (...). Il secondo principio veramente importante è che è lasciato al donatore di stabilire l'equivalenza del contro-dono che non può essergli imposta in nessun modo (Malinowski 1922, p. 113).

Ma quali sono le forze, si chiede Malinowski, che spingono a osservare i termini del contratto? Anche qui la risposta viene cercata nel rango, non tanto in vista della sua acquisizione come nel *potlâc* quanto nel suo mantenimento, poiché

“la ricchezza è appannaggio indispensabile del rango sociale (...)” per cui “ci si aspetta come un fatto naturale che un uomo che possieda una cosa (...) ne sia custode e dispensatore”. Per concludere laconicamente che “*Noblesse oblige* è la vera norma sociale che regola la loro condotta” (p. 114).

Nonostante lo spazio riservato a Malinowski, che a differenza di Boas è ampiamente citato e commentato nel *Saggio sul dono*, la sua lettura non sembra avere introdotto elementi sostanziali di riflessione tali da modificare l'impianto del testo, tutt'al più lo ha riconfermato nella sua impostazione. In realtà come si evince da un commento dello stesso Malinowski in *Crime and Custom*, uscito nel 1926, tra i due era in atto una riflessione parallela, una sorta di sfida tra gentiluomini, che li avrebbe condotti “indipendentemente agli stessi risultati” (1926, p. 41). Al punto da indurre Lévi-Strauss a ritenere gli indigeni melanesiani “i veri autori della moderna teoria della reciprocità” (1950, p. XXXVII).