

Dono e merce: riflessione su due categorie sovradeterminate

Mariano Pavanello

1. Premessa

Il concetto di dono nella letteratura antropologica e sociologica ha assunto, dopo l'*Essai sur le don* di Marcel Mauss, la natura di categoria o di universale, in senso aristotelico e tomista. Inoltre, negli ultimi decenni, ha subito un particolare processo di sovradeterminazione nell'uso combinato con il concetto di merce che ne è stato fatto in antropologia e nelle scienze sociali. Il senso comune del termine dono, che è quello da cui è partito lo stesso Mauss, è connesso a referenti empirici come il gesto del dono, o l'oggetto del dono, qualunque sia la motivazione e il contesto sociale, giuridico, politico o religioso dell'azione. Parallelamente, il senso comune del termine merce scaturisce dal referente empirico costituito da qualsiasi bene prodotto che può essere condiviso, spartito oppure ceduto in cambio¹. Il concetto di dono ha finito per rappresentare ogni tipo di trasferimento, unilaterale o per scambio, di beni o servizi che si caratterizzi come modalità strutturale di un sistema di relazioni che si presumono solidali e non governate dall'interesse individuale. Il concetto di merce, nel mondo moderno, ha assunto, a sua volta, una significazione ampia che oscilla dal campo dell'economia utilitarista in cui si riferisce a qualsiasi bene prodotto che sia offerto e domandato nel mercato, al campo della filosofia economica marxista in cui la merce è il prodotto del lavoro alienato (cioè trasformato in merce esso stesso). Nel primo campo, la merce è definita dal rapporto tra i costi dei fattori produttivi e

i prezzi che si formano sul mercato. Nel secondo, essa è definita in relazione ai rapporti sociali tra le forze di produzione. Il processo di sovradeterminazione cui ho fatto cenno sopra dipende dall'uso combinato delle due categorie, cioè da uno schema ideologico per cui il dono finisce per essere definito in rapporto alla merce e viceversa. In tale processo, il dono perviene a un livello di significazione che si può anche indicare con l'espressione non-merce, cioè il prodotto di un lavoro non alienato, irriducibile al mercato, oggetto di un sistema di scambi solidali moralmente di segno positivo. E la merce può essere definita come il non-dono, cioè l'oggetto che necessariamente veicola la connotazione morale negativa dell'egoismo individualistico che governa il mercato utilitarista. Per indicare questo valore sovradeterminato, definirò *dono e merce* le due categorie per distinguerle dai concetti di senso comune. Questi ultimi, sul piano della politica, sono talora utilizzati, per esempio nella cooperazione internazionale allo sviluppo, come nozioni formali e complementari. Nel linguaggio dell'aiuto allo sviluppo, cioè, i due concetti costituiscono un binomio scomponibile solo sul piano formale in una concezione che definisco nominalista. Nelle scienze sociali, dono e merce costituiscono un'antinomia inscindibile in ragione di una visione di tipo sostanzialista.

In questo contributo, intendo analizzare alcuni aspetti del dibattito che hanno fondato la rilevanza dell'antinomia dono-merce, e cercherò di dimostrare come queste due categorie, proprio per effetto del loro uso combinato, siano state oggetto di un processo di sovradeterminazione, e abbiano quindi finito per assumere un valore ideologico più che scientifico. Formulo l'ipotesi che tale processo di sovradeterminazione sia stato reso possibile dalla natura indeterminata della nozione di dono, e voglio mostrare che: *a)* Marcel Mauss ha costruito una teoria dello scambio come teoria della complessità proprio su questa indeterminazione; *b)* questa teoria della complessità giustifica una visione sostanzialista per cui il dono diventa la categoria che fonda la socialità primaria; *c)* questa visione sostanzialista è funzionale alla categorizza-

zione come dono di tutto ciò che può essere pensato come non-merce, cioè come non-prodotto di un lavoro alienato. Si realizza così una sovradeterminazione della nozione di dono che si riflette automaticamente su quella di merce. Quanto di moralmente positivo è implicato nella nozione di dono finisce per qualificare la non-merce e dequalificare la merce come moralmente negativa. Rivelare il carattere ideologico, sovradeterminato delle due categorie permette anche di demistificare la concezione nominalista della loro complementarità concettuale e funzionale.

2. Le concezioni nominalista e sostanzialista del binomio dono-merce

Inizierò esaminando l'uso che viene fatto del termine dono nel settore del cosiddetto aiuto allo sviluppo, in cui i trasferimenti unilaterali a fondo perduto, definiti doni, sono concettualmente contrapposti ai crediti di sviluppo, finalizzati all'incremento delle capacità produttive dei paesi meno sviluppati, e in genere vincolati all'acquisto di tecnologie, beni e servizi prodotti nei paesi cosiddetti donatori. Nel linguaggio della cooperazione internazionale allo sviluppo, dono e credito sono una coppia di elementi complementari, tipicamente nominalista. Strumenti della politica e, nello stesso tempo, del commercio internazionale, i doni si pretendono svincolati da ragioni di ordine commerciale, mentre i crediti, la cui natura di merce non è in discussione, sono strettamente finalizzati all'incremento dell'interscambio, e vengono sapientemente miscelati nelle strategie e nei programmi dei paesi ricchi e delle agenzie internazionali. Nella maggior parte dei casi, doni e crediti fanno parte dello stesso pacchetto di misure, e i paesi, o le agenzie internazionali eroganti, sono definiti con il termine donatori, *donors* , che li accomuna tutti. Molto spesso i crediti contengono una percentuale di dono che corrisponde a una quota di interessi assunta a carico dal donatore. Il binomio dono-merce, in questo caso, stabilisce un paradigma cogni-

tivo di due piani complementari della medesima realtà di relazioni politico-economiche: quello della solidarietà internazionale che adotta il punto di vista morale della necessità di diminuire il divario esistente tra paesi ricchi e paesi poveri, e quello del *business* che può svilupparsi solo sulla base di rapporti presuntamente paritetici. Sul piano internazionale si realizza, perciò, una simulazione in cui la solidarietà morale che si esprime con i doni è funzionale allo sviluppo di un sistema di rapporti economici in cui domina la merce. Questa simulazione usa il binomio dono-merce unicamente nel suo valore nominale per costruire un'unica realtà in cui i due elementi sono complementari e funzionali. La moralità del dono, in questo caso, è fondata sulla superiore esigenza di creare condizioni di virtuale parità tra i partner, in cui lo scambio commerciale può svilupparsi secondo la sua specifica moralità. La solidarietà non ha nulla di filantropico, e gli stessi movimenti filantropici, espressi dalle ONG, onlus ecc., risultano moderatamente funzionali all'efficacia del sistema. Definisco nominalista quest'uso linguistico dei due concetti perché non fa alcun riferimento all'elaborazione di livelli distinti e separati di realtà. Doni e crediti, indipendentemente dagli specifici contenuti, sono fattispecie dello stesso discorso e della stessa pratica, e la realtà delle relazioni e dei poteri in cui sono agiti è una e indivisibile. In quella realtà, doni e merci sono *flatus vocis* di un'unica strategia retorica utilitarista. Nelle scienze sociali, al contrario, dono e merce costituiscono un'antinomia che rappresenta la divisione del mondo in due sfere di realtà distinte e irriducibili. Tale antinomia è oggetto di un dibattito la cui data di nascita possiamo arbitrariamente situare nel 1982 con la pubblicazione di *Gifts and Commodities* di Chris Gregory, e che oggi è animato principalmente dal Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali che, non a caso, nell'acronimo rievoca il nome di Mauss². Manifesto di questa antinomia è un recente libro di Serge Latouche che ha avuto una notevole diffusione, *L'altra Africa: tra dono e mercato*, ripubblicato da Bollati Boringhieri nel 2004. L'autore discute un contesto africano in bilico tra una modernizza-

zione imposta dal rapporto con l'Occidente e con il sistema internazionale della cooperazione allo sviluppo, e un insieme non ben definito di modelli tradizionali in un'ambigua prospettiva che è insieme di conservazione e di trasformazione. Latouche, in questo libro, ripropone uno schema che consiste nel contrapporre al processo di globalizzazione capitalistica una visione comunitaristica dei rapporti economici locali che si caratterizzerebbe per la prevalenza del rapporto di dono. Non è un progetto nuovo: sotto la buccia tenue dell'antiutilitarismo si perpetua il paradigma forte degli anni Settanta che viene riproposto sotto le specie di una dicotomia tra l'*homo oeconomicus* del capitalismo e l'*homo sodalis* delle comunità locali. Una dicotomia tra mercato e dono in cui la categoria del dono è utilizzata per classificare forme di scambio e oggetti che circolano di cui è difficile identificare l'elemento unificante. Nella realtà, spesso, le transazioni riguardano scambi, prestiti o pegni volontari, ma rigorosamente e obbligatoriamente reciproci, di lavoro, o di oggetti che possono concepirsi come sostituti del lavoro. Queste transazioni sono di solito concettualmente distinte da quelle che nelle lingue locali sono invece definite come l'equivalente dei nostri dono, regalo, offerta o donazione che si effettuano nei più svariati contesti della vita sociale. Questo solo riferimento può permetterci di dubitare del valore euristico della nozione di dono. L'antiutilitarismo pragmatico e superficiale di Latouche, nell'accomunare sotto la voce dono tutto ciò che appare non compatibile col mercato capitalista, si dimostra incurante dell'onere della prova etnografica, e del tutto alieno dal porsi il problema delle categorie locali di conoscenza. Eppure, alcune voci critiche, già tra la seconda metà degli anni Ottanta e la prima metà degli anni Novanta, avevano messo in luce che l'opposizione dono-merce dipende in larga misura dalle particolari valenze semantiche che il dono ha acquistato nella nostra cultura (v. Parry, Bloch, a cura, 1989; Humphrey, Hugh-Jones, a cura, 1992).

Definisco sostanzialista la visione che è al fondamento dell'opposizione dono-merce e della sovradeterminazione delle due categorie perché propone quell'opposizione co-

me un paradigma cognitivo di due ordini paralleli e opposti di realtà: quello dei rapporti comunitari e dell'etica della solidarietà, e quello dell'individualismo utilitarista; quello dell'economia morale, dove gli oggetti esprimono il carattere e il valore delle persone, e quello dell'economia di mercato, dove anche le persone, come gli oggetti, hanno un prezzo. Questo paradigma fonda con efficacia l'irriducibilità di questi due ordini, e, allo stesso tempo, la loro coesenzialità: ciascuno dei due può essere pensato solo in opposizione all'altro. Inoltre, l'antinomia dono-merce favorisce la costruzione di senso in termini positivi, e non più negativi, della vecchia differenza tra economie di sussistenza ed economia di mercato. Un tempo, questa differenza era concettualizzata semplicisticamente mediante l'opposizione primitivo-moderno, oppure mettendo in evidenza l'esistenza o l'inesistenza di caratteri fondanti, come la moneta o la tecnologia (le economie primitive erano definite "non-machine" o "non-monetary economies"; v. Harskovits 1952). Infine, l'antinomia dono-merce pone le premesse cognitive per leggere in termini di responsabilità morale il rapporto tra paesi industrializzati e paesi in via di sviluppo, tra Nord e Sud del mondo, tra la globalizzazione planetaria del mercato e le realtà locali, in cui i rapporti sociali sono *face-to-face*, e le relazioni di ordine economico sono incorporate nel dominante sistema solidale della comunità. Favorisce e giustifica la concettualizzazione del mondo delle organizzazioni non governative come antitetico e alternativo a quello dei rapporti ufficiali intergovernativi, e mette in ombra le dinamiche che, invece, rendono questi due mondi assai più solidali di quanto si immagini. Si tratta di una rielaborazione della vecchia distinzione di Durkheim tra solidarietà organica e meccanica, o di quella di Tönnies tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*? O si tratta piuttosto di una ricostruzione più raffinata dell'opposizione tra modo di produzione domestico e modo di produzione borghese? Ho l'impressione che la posta in gioco sia più complessa, e che la rievocazione di queste vecchie categorie delle scienze sociali non sia sufficiente a evidenziarla.

3. *Il dono: una categoria indeterminata*

Il destino di alcune grandi categorie delle scienze dell'uomo è di avere imposto un dibattito che spesso si è dissolto dimostrando l'inconsistenza dei problemi che lo avevano generato. Il caso forse più emblematico è quello del totemismo, ma io vedo una forte analogia con il concetto di dono come è stato sviluppato nel dibattito antropologico e sociologico, particolarmente nella sua contrapposizione alla nozione di merce. Ciò che, in parte, accomuna totemismo e dono è di essere due concetti caratterizzati da opacità. Si lasciano difficilmente analizzare perché le condizioni della produzione dei loro significati non sono chiare. Totemismo è frutto di una infelice invenzione lessicale, e questa è principalmente la causa del suo discredito. Lo stesso vale per animismo, anch'esso frutto di una innovazione lessicale del XIX secolo, ma il termine anima appartiene alla nostra storia culturale, mentre *totem*, come *mana*, è una "empty notion", direbbe Boyer (1986). Il termine dono, al contrario, pur non potendo essere oggetto di una definizione non ambigua, affonda la propria origine nella storia dei linguaggi europei, ed è una categoria linguistica vitale. Proprio questo costituisce il fondamento di legittimità del concetto di dono come viene utilizzato nelle scienze dell'uomo. Innanzi tutto, il campo semantico del dono si articola in una straordinaria varietà di significati espressi attraverso significanti anche molto diversi. Le parole che usiamo, dono, donazione, dazione, dote, regalo, regalia, elargizione, elemosina, presente, offerta, sacrificio e così via, non sono sinonimi, ma parzialmente si sovrappongono. In pratica, questi termini costituiscono un grappolo cui è possibile attribuire le caratteristiche delle somiglianze di famiglia: ognuno è significante di referenti, reali o metaforici, più o meno chiaramente identificabili e classificabili, ma non riconducibili a una nozione unitaria e logicamente definibile. Il termine dono, anche per effetto del dibattito nelle scienze sociali, ha assunto il ruolo di prototipo, ma gli elementi che gli conferiscono questo ruolo non sono definibili. La questione di cui discutiamo è, infatti, paradossale: noi sappiamo

cos'è un dono, ma non possiamo darne una definizione. Mauss, nella conclusione del *Saggio sul dono*, osserva che “I termini da noi adoperati: presente, regalo, dono, non sono del tutto esatti. Non ne troviamo altri, ecco tutto” (1924, pp. 278-279). L'incertezza terminologica riflette la complessità del problema. Ogni riflessione sul dono si conclude inesorabilmente con dei paradossi, e lo dimostra Godbout soprattutto quando argomenta, nel cap. 11 del suo libro *Lo spirito del dono* (1992), sulle aporie della gratuità, e sulle oscillazioni del dono dall'obbligatorietà alla liberalità, dall'interesse al disinteresse. Nessun enunciato sul dono può assumere la veste di enunciato logico. Sostiene Godbout (p. 128): “Qualcosa ci sfugge nel dono e dà le vertigini alla ragione moderna”, ma si affretta a concludere “Il che non vuol dire che il dono sia irrazionale”.

Ma la razionalità del dono non può essere enunciata. La massa dei dati etnografici e storici non offre alcun elemento di unificazione teorica, se non quello di un insieme sfumato di cui sono espressione molti fenomeni che si possono riconoscere nella formula “dare, ricevere e ricambiare”. La vastità del campo semantico del dono copre trasferimenti unilaterali, o scambi di beni e prestazioni, la cui natura varia dall'esplicito all'implicito, dal conscio all'inconscio, dall'utilitario al disinteressato, dal necessario all'arbitrario, in relazione allo status relativo dei soggetti, alle loro motivazioni e poste in gioco, e al rapporto che pongono in essere che si caratterizza per obbligazioni a esso specifiche. È una nozione multiuso, *multipurpose*, all'interno di un quadro di relazioni sociali non specificamente predeterminabili. L'indeterminazione di questo campo semantico si può valutare già dalla complessità del lessico in chiave storica. In latino, l'esistenza di due termini distinti, *donum* e *munus*, testimonia l'ambiguità dell'idea. *Donum*, dalla radice *do-*, suppone un trasferimento unilaterale coerente con l'idea di /dare/. Legata alla stessa radice, la parola *dos*, *dotis* (“dote”) indica, oltre la dote matrimoniale, un attributo in termini di ricchezza o di qualità materiali o immateriali (doni della natura o di Dio). *Munus*, da cui i termini

italiani /munifico/ e /remunerare/, dalla radice indoeuropea *ma- mei-* o *mu-* legata all'idea dello scambio (sanscrito *ma-yati*, lettone *mee-tôt*), veicola significati che vanno dalla prestazione, gratuita o remunerata, dovuta agli uomini o agli dei, al servizio (in quanto obbligo o dovere), alla grazia, o al contraccambio per un favore ricevuto (v. anche Benveniste 1966). In greco antico, come sottolinea Benveniste (1969, pp. 47-63), ci sono cinque parole tutte etimologicamente connesse al verbo $\mu\omicron\upsilon\delta\omicron\iota\epsilon\iota$, “dare”, e cioè $\mu\omicron\phi\iota\upsilon\epsilon\iota$, $\mu\omicron\delta\omicron\iota$, $\mu\omicron\upsilon\delta\omicron\omicron$, $\mu\omicron\upsilon\alpha\iota$, $\mu\omicron\upsilon\delta\omicron\epsilon$, che oscillano dall'idea del dono unilaterale, a quella della ricompensa, o della parte che spetta a chi compie un'azione di qualche significato. In tedesco, *Gabe* (da *geben*, ingl. *give*, “dare”) è dono, regalo, offerta, elemosina, ma anche dose, come il greco antico $\mu\omicron\phi\iota\upsilon\epsilon\iota$; ma ugualmente da *geben* deriva *Gift* che in inglese significa “dono, regalo”, e in tedesco significa invece “veleno, dose mortale”, ovvero qualcosa che porta in dono la morte. Sempre nelle lingue germaniche, la parola che in tedesco ha finito per significare il denaro, *Geld* (dal got. *gild*), è legata all'idea del contributo, o del tributo che si paga agli uomini o agli dei per averne protezione (ingl. *guild*), e ha finito anche per rappresentare quelle forme corporative caratterizzate dalla contribuzione volontaria che hanno segnato la storia delle istituzioni germaniche fino alle *gilde*, corporazioni medievali di mercanti o altro. Benveniste lega la nozione di *gild* all'idea della reciprocità che si manifesta nei banchetti sacri e conviviali, tipici di forme festive germaniche e tradotti nella forma latinizzata *gilda*. Infine, il verbo gotico *fra-gildan* significa “restituire, compensare, risarcire”. L'analisi che sviluppa Benveniste è alquanto significativa. Le sfumature di senso che emergono dalla comparazione delle diverse forme linguistiche indoeuropee si articolano sulle aree semantiche del donare, scambiare, commerciare, compensare che si combinano e in parte si sovrappongono, e in cui confluiscono idee che originano da nozioni legate all'offerta e al sacrificio nel rapporto col mondo invisibile. Lo spunto offerto da Durkheim (1912, p. 598, nota 2) e ripreso da Mauss (1924, p. 278) “a

proposito dell'origine religiosa della nozione di valore economico", si intreccia con il nesso religioso costituito dallo scambio che si istaura tra gli umani e la sfera del divino, prototipo di uno scambio ineguale tra entità poste su piani incommensurabilmente diversi, di cui gli esempi terreni più evidenti sono il tributo dovuto al re, e la riconoscenza dovuta al genitore.

Mauss intuisce che nelle società antiche (e primitive) lo scambio di doni copre significazioni multiple che aprono uno spiraglio sul mondo complesso della contrattualità. La sua idea di "fatto sociale totale" lo dimostra: è la scoperta della complessità. In questo concetto si adombra il paradigma stesso della società come realtà possibile. In pratica, le società umane esistono e si perpetuano non solo perché gli uomini, attraverso l'accoppiamento e la riproduzione, si costituiscono in gruppi, come i lupi in branchi e i batteri in colonie, ma perché su questa base biologica stabiliscono delle relazioni su una pluralità di registri (sociale, morale, giuridico, economico, politico) all'interno delle quali si scambiano valori complessi, capaci di rappresentare insiemi di oggetti materiali e mentali. La complessità di questi valori risiede proprio nella loro capacità di rappresentazione multipla, anzi "totale". Questi valori "legano" gli individui e creano quindi i gruppi e, circolando al loro interno, li rappresentano e li "legano" ad altri gruppi. Un valore "totale" ha il potere di rappresentare un individuo o un gruppo, e quindi, una volta rappresentato, di obbligarlo. Si costituisce così quell'idea che assumerà la definizione di socialità primaria, come di una condizione originaria, ma già del tutto umana, che evoca la contrattualità e la convenzionalità dei rapporti sociali, ma, allo stesso tempo, la loro genuina realtà fondamentale di natura solidale. Condizione originaria che si perpetua nella storia come caratteristica delle forme più naturali di aggregazione sociale: dalla famiglia al vicinato. La difficoltà a definire il dono non deriva quindi da un difetto di prospettiva epistemologica, ma dal fatto stesso che – diremmo oggi – il dono è un insieme sfumato, un *fuzzy set*, all'interno del quale una pluralità di istituzioni si sovrappongono parzialmente, ciascuna

condividendo con molte altre uno spazio semantico fluido. Mauss intuisce anche che le varie fattispecie di dono, e le differenti declinazioni del "dare, ricevere, ricambiare" sono sullo sfondo di un insieme complesso di istituzioni che, nelle società antiche e primitive, si situano in un *continuum*, dal religioso all'economico, mentre nelle società moderne si situano su livelli e dimensioni differenti, come le forme di solidarietà, da una parte, e i rapporti commerciali dall'altra, ed è su questo punto che egli innesta una serie di riflessioni sul senso politico e morale della sua ricerca, introducendovi un elemento di forte ambiguità. Da una parte, infatti, egli costruisce la sua teoria dello scambio sulla complessità e l'indeterminazione della nozione di dono, dall'altra, insinua l'idea che questa nozione, dall'antichità alla modernità, esprima univocamente un potere di significazione morale e politica. È ininfluenza per Mauss che il dono, in quanto scelta fattuale, sia volontario o obbligatorio, ciò che in ultima analisi ne costituisce la natura specifica è la capacità di generare obbligazioni originali di ordine sociale che legano tra loro due o più soggetti, sulla base di norme implicite scaturenti dalla specifica relazione che si istaura. In questo modo, il dono viene costituito come categoria sociale autonoma, e differisce sia dall'obbligazione giuridica che riposa su norme codificate e rapporti formalmente prevedibili attraverso le norme stesse, sia dall'obbligazione economica che si estingue con il pagamento. È, in un certo senso, proprio l'ambiguità di Mauss che ha garantito il successo del suo *Saggio sul dono*. Un'ambiguità che si è riflessa sul piano strutturale e istituzionale conferendo legittimità alla proposta implicita di considerare complessivamente doni, nel senso corrente del termine, i beni, materiali e immateriali, che vengono scambiati all'interno delle reti di transazioni che costituiscono il tessuto della socialità primaria, indipendentemente dal loro reale statuto fondato sulle categorie locali. Questo ha permesso di confondere transazioni necessarie e transazioni volontarie, ha cioè indebolito semanticamente categorie diverse di transazioni che, rubricate indifferentemente come doni, hanno perduto le loro connotazioni specifiche.

4. La genealogia aristotelico-cristiana dell'opposizione dono-merce

La riflessione che, nelle scienze dell'uomo, ha trasformato il dono di Mauss in un paradigma antieconomicista trae origine sia dalle ambiguità che abbiamo appena esaminato, sia dal particolare *humus* culturale europeo. La mia tesi è che l'opposizione dono-merce è il frutto maturo postmarxista di una tradizione intellettuale che affonda le sue radici in Aristotele e nella filosofia scolastica medievale. Aristotele definisce naturale lo scambio di autosussistenza, e lo distingue dal commercio fine a se stesso, o arte di far soldi (*chrematistiké téchne*, da *chrémata*, "ricchezze, beni, sostanze") che definisce innaturale. Egli parte dal presupposto che i beni abbiano un valore intrinseco e due possibili finalità, quella dell'uso proprio e quella dello scambio con altri beni, e l'esempio che fornisce è di un paio di scarpe che per loro natura servono a essere calzate, ma possono anche servire come oggetto di scambio per ottenere denaro o cibo. Da questa premessa discendono i due concetti di "valore d'uso" e "valore di scambio" che hanno avuto una grande fortuna nel pensiero economico medievale, nell'economia classica e nel marxismo. Nello scambio commerciale, l'uso che si fa dei beni è, secondo Aristotele, improprio, perché lo scopo del commercio è solo la produzione di denaro anziché oggetti destinati a essere usati in modo proprio, come il cibo e i beni di consumo. La condanna morale del commercio e della ricchezza che ne consegue, tipica della tradizione intellettuale cristiana medievale, deriva dal postulato aristotelico che il denaro non può essere considerato come fine, ma esclusivamente come un mezzo per il conseguimento del bene comune. La condanna morale dell'usura e l'idea del denaro come sterco del diavolo scaturivano, nel Medioevo, dall'idea che la vera ricchezza fosse costituita dal possesso della terra, sulla base di un diritto promanante da fonti istituite da Dio, come il re, l'imperatore, o la Chiesa. "Una comunità era considerata tanto più vicina alla perfezione, quanto più era in grado di garantire la propria autosufficienza e quanto meno i suoi

cittadini dipendevano dall'attività di mercanti e intermediari" (Pribram 1988, p. 16). La condizione di inferiorità dei mercanti, e di coloro che per mestiere hanno a che fare col denaro, ne ha fatto spesso una casta inferiore, come in India, o un gruppo sociale distinto, come i meteci privi di cittadinanza ad Atene. Spesso, commercianti e usurai sono stranieri, come i dyula e i libanesi in Africa occidentale, gli indiani in Africa orientale e meridionale, gli ebrei nel Mediterraneo e nel mondo occidentale.

Un problema teorico fondamentale posto da Aristotele è quello della determinazione oggettiva delle condizioni dello scambio morale, cioè del giusto valore di scambio dei beni, all'interno di una società ordinata gerarchicamente. Per questo calcolo, Aristotele escogita un modello matematico originale: fa derivare il giusto prezzo dal punto di incontro di due diagonali in un quadrato. Le diagonali rappresentano la posizione di reciprocità degli status dei due contraenti nello scambio, e dei rispettivi beni che devono essere scambiati. Aristotele, in un passo piuttosto oscuro dell'*Etica Nichomachea* (*Et. Nich.* E, 5, 1133 a-b [1993, p. 120]), fa l'esempio del contadino e del calzolaio, ciascuno dei quali ha bisogno dei prodotti dell'altro. I due perciò scambieranno scarpe contro cibo tenendo conto di due distinti criteri: primo, i rispettivi bisogni che spingeranno ciascuno dei due ad attribuire un certo valore ai prodotti dell'altro; secondo, il valore che essi attribuiscono ai loro propri prodotti. Ma per Aristotele, il giusto prezzo è un'equazione che dipende sia da questi criteri, sia anche dallo status dei due contraenti. Infatti, egli afferma che "vi sarà scambio quando avrà avuto luogo il pareggio, cioè qual è il rapporto tra l'agricoltore e il calzolaio, tale deve essere quello tra l'opera del calzolaio e quella dell'agricoltore". Aristotele esprime il punto di media tra differenti status e percezioni di valore nella forma dell'intersezione di due diagonali nel centro di un quadrato. Questo modello anticipa di oltre duemila anni il modello microeconomico marginalista dell'incontro sul piano cartesiano delle curve di domanda e offerta in un mercato composto da un solo venditore e un solo compratore. La tradizione aristotelica non svi-

luppò alcun interesse a trattare le modalità della produzione, pertinenti il governo dei beni pubblici e privati, a sua volta meticolosamente distinto dal commercio, in perfetta coerenza con la separazione tra la sfera domestica autosufficiente dell'*óikos* e la pubblica *agorá*, “luogo di mercato” (Aristotele, *Pol.* A, 1, 1256b-1257a [1986, p. 18]). Economia, come governo dell'*óikos*, e politica, come governo della *pólis*, si distinguono solo per essere a livelli diversi, e per ordini di grandezza diversi, ma riguardano entrambe la totalità della comunità, in quanto insieme di famiglie, e sono subordinate a una teoria dei costumi. Compito di entrambe è “vivere bene”, cioè perseguire il bene comune, nell'ordine rappresentato dall'armonia tra le diverse famiglie che compongono la *pólis*, garantito dal conseguimento dell'autosufficienza. La concezione aristotelica dell'economia è olistica e statica, ben rappresentata dall'idea di *pólis* come totalità discreta, paragonabile al concetto tomista di *universitas* fondato sulla nozione di responsabilità collettiva, all'interno di una visione della forma della società che coincide con la sua finalità, cioè il vivere bene e l'autosufficienza (v. il *De regimine principum* di san Tommaso d'Aquino). Per Aristotele, l'economia – come la politica – non è una scienza vera e propria, ma un'arte, cioè un'attività che rientra nella sfera dell'agire pratico, quindi dell'etica, e fino a tutto il secolo XVIII le attività economiche sono state considerate oggetto di riflessione della filosofia morale.

La concezione aristotelica dell'economia e della politica è sostanzialmente condivisa dalla filosofia cristiana medievale. Nella Scolastica si rinvencono a questo proposito alcuni elementi peculiari frutto della riflessione teologica³. In questa, infatti, assume particolare rilievo il concetto di dono. L'atto del donare è riferito specificamente a Dio alla cui azione è attribuita la caratteristica della gratuità assoluta. Non solo la vita naturale è un dono gratuito di Dio, ma soprattutto la Grazia, come vita soprannaturale derivante dalla Redenzione, a sua volta frutto del dono della vita del Figlio di Dio, morto sulla croce per gli uomini. L'atto del dono gratuito è quindi il paradigma che riconduce l'uomo alla sua autentica natura

di creatura a immagine e somiglianza di Dio. La trascendenza di Dio pone, però, l'uomo in una condizione di incommensurabile disparità che solo l'infinita misericordia del Creatore può colmare. Da questa premessa teologica discende un'implicazione rilevante che riguarda l'etica. Il rapporto tra Dio e gli uomini si può concepire nei termini di tre virtù (teologali) che le creature possono praticare solo come doni di Dio: la fede, la speranza e la carità⁴, e la loro pratica permette all'uomo di rendere attuale la sua somiglianza con Dio. Le virtù che devono regolare i rapporti tra gli uomini, e che sono definite cardinali (giustizia, fermezza, prudenza e temperanza), dipendono strettamente dall'esercizio delle prime tre. La giustizia che regola il rapporto di scambio in Aristotele non ha nulla di teologico, ma deriva dal mero calcolo di equità nei rapporti tra uomini, è una giustizia, quindi, puramente umana e, vorrei aggiungere, culturalmente determinata. La giustizia cristiana scaturisce, invece, dalla fede in Dio, dalla speranza nella sua salvezza, dalla carità costituita sul dono della vita del Figlio di Dio. Si iscrive quindi in un paradigma divino cui nessuna giustizia umana può essere paragonata. La ricerca del giusto valore di scambio aveva, nell'*Etica Nichomachea*, la funzione puramente civile di evitare, da parte dei contraenti, la massimizzazione dell'utilità che avrebbe tradito la natura malvagia del commercio, come ricerca fine a se stessa del profitto illecito. Nella filosofia scolastica, la giustizia è opera della carità, e non riguarda quindi solo l'etica civile, ma si proietta nella sfera del bene. Il valore di scambio dei beni economici può essere giudicato giusto in una valutazione di ordine commerciale in cui le virtù cristiane sono assenti, ma la giustizia frutto della carità conferisce al giusto valore di scambio un valore aggiunto di natura spirituale. Ciò che in Aristotele è un calcolo diventa, nell'etica cristiana, un atto di carità che trasforma un semplice scambio equo in uno scambio di doni, e rende incommensurabile la distanza tra questo e lo scambio commerciale. La concezione medievale stabilisce pertanto un confine preciso tra la pratica della giustizia fondata sulla carità che produce doni, e la pratica dell'utile individuale dei mercanti che pro-

duce profitti illeciti, cioè la merce del diavolo. È questa la fonte delle idee socialmente ricevute e consolidate nella storia dell'Europa cristiana che sostengono il paradigma dell'economia morale che discuteremo più avanti.

5. *Il dono come paradigma antieconomicista*

Tra gli anni Sessanta e Ottanta del XX secolo è palese la ricerca di un nuovo paradigma che, in antropologia, ma anche in altre scienze umane (nelle scienze sociali e in economia), fosse in grado di soppiantare la vecchia organizzazione positivista e funzionalista del sapere, e mettesse decisamente in soffitta i concetti di primitivo e tribale. Ma né il grande confronto che si era consumato in antropologia economica tra sostantivisti e formalisti negli anni Sessanta, né il dibattito interno all'antropologia marxista francese degli anni Settanta, hanno prodotto esiti soddisfacenti. La differenza tra economia di mercato ed economie di sussistenza ha spesso suggerito di concettualizzare i rispettivi prodotti nell'opposizione tra merci e non-merci o doni, e le relative modalità di scambio nell'opposizione tra scambio di mercato e reciprocità indigena (v. anche Dumont 1980; Frank 1995; Hyde 1979; Morris 1986; Taussig 1980). A partire dagli anni Settanta, sulla scorta della tradizione sostantivista di Polanyi e Dalton, ma in parte anche della tradizione cosiddetta di *Political Economy*, segnata dalla personalità di Eric Wolf, si sviluppa in antropologia economica una tendenza che farà da contrappunto al filone che nella scienza economica assumerà la definizione di *Institutional Economics* (v. Acheson, a cura, 1994). Questa tendenza è caratterizzata dalla ricerca di alcune peculiarità nei sistemi economici delle società non industrializzate capaci di far risaltare non solo la distinzione rispetto alle caratteristiche dell'economia moderna, ma soprattutto di mettere in evidenza differenze strutturali. Le vecchie nozioni polanyiane di reciprocità e redistribuzione hanno dimostrato di non saper rappresentare adeguatamente la realtà delle economie diverse da quella del mercato, e

perciò la sfida scientifica è stata quella di costruire un modello nuovo che, a poco a poco, ha acquistato i caratteri di un'economia morale in cui reciprocità e redistribuzione sono ricomprese all'interno di un contesto di relazioni fondamentalmente percepite come solidali. L'utile e l'interesse non sono assenti da questo orizzonte, ma la natura solidale delle relazioni sociali prevale e si dimostra come il sostrato necessario su cui qualunque forma di società umana può articolarsi, e qualsiasi forma di sviluppo può essere possibile. La definizione più stringata e, nello stesso tempo, più efficace di economia morale è quella data dallo storico africanista Ralph Austen (1993, p. 92):

La figura retorica centrale dei diversi sforzi per definire l'economia morale è stata un'opposizione tra, da una parte, l'individuo massimizzatore (delle proprie soddisfazioni) all'interno di un mercato onnipervasivo, e, dall'altra, una comunità governata da norme di sopravvivenza collettiva, e convinta dell'idea di un universo a somma zero, cioè di un mondo in cui ogni profitto è realizzato a spese di qualcuno.

La nozione di "economia morale" è piuttosto un prodotto della storiografia. Il primo a farne uso fu uno storico come Thompson (1968) per l'Inghilterra del XVIII secolo, ma l'idea si impose anche nelle scienze sociali perché coniugava correttamente economia e cultura. Tappe fondamentali di questo itinerario sono alcuni contributi pubblicati negli anni Ottanta, e mi riferisco in particolare a *The Devil and Commodity Fetishism in South America* di Taussig (1980), in cui viene ribadito uno schema marxiano rigido, ma soprattutto a *Gifts and Commodities* di Gregory (1982a), e al libro collettaneo *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* curato da Appadurai (a cura, 1986), in cui le idee sull'economia morale si arricchiscono di robuste argomentazioni sulle nozioni di dono e di merce. In questa tematica, è anche importante citare un contributo fondamentale di carattere critico come il libro collettaneo curato da Parry e Bloch, *Money and the Morality of Exchange* (a cura,

1989) in cui, da una prospettiva che mantiene l'idea della natura morale dello scambio, si tenta un superamento della rigida dicotomia "comunità *vs* mercato". In quegli anni, le idee su questo nuovo paradigma circolavano e foravano i confini disciplinari, un tempo più impermeabili, tra economia e scienze sociali. In Italia appaiono due contributi di due giovani economisti di sinistra, Grossi (1984), allievo di Caffé, e Marchionatti (1985), allievo di Napoleoni. In questi libri è esplicito il tentativo di accreditare a livello di economia ufficiale l'idea che i principi morali che guidano le economie non occidentali siano da prendere in considerazione per costruire un diverso e più efficace paradigma economico, in contrapposizione al rigido conformismo del mercato. Le idee di fondo erano state presentate con lucidità da Gregory nel suo libro del 1982. *Dono e merce* vi compaiono come le due grandi categorie contrapposte che caratterizzano due mondi economici distinti: le *gift economies*, le economie del dono, contrapposte alla *commodity economy*, l'economia della merce. Le prime sono presentate come una classe omogenea di forme economiche fondate sulla moralità dello scambio. I sistemi di scambio, in queste economie, si sostanzierebbero di valori inalienabili che rappresentano la persona, mentre lo scambio tra merci (il denaro, infatti, non è che una merce, benché di statuto particolare) è uno scambio di valori alienati. Riferendosi al sistema di gestione tradizionale della terra in Papua-Nuova Guinea, Gregory (1982a, p. 44) osserva che il diritto di uso di una porzione di terra coltivabile è riconosciuto a un individuo in virtù della sua appartenenza a un gruppo di parentela organizzato gerarchicamente (lignaggio, clan ecc.), per cui quell'individuo "possiede" quella terra, la cui "proprietà" è però riconosciuta collettivamente al gruppo. In questo modo, la terra si trova inserita in un sistema di scambio che non contempla la proprietà privata, dunque non è una merce che può essere comprata e venduta, bensì una non-merce, un oggetto-dono. In un'economia di non-merci, gli oggetti dello scambio non sono alienabili, e i partecipanti allo scambio sono fra loro interdipendenti. Questo autore afferma:

Marx sviluppò una proposizione molto significativa: che lo scambio di merci è uno scambio di oggetti alienabili tra contraenti che si trovano in una condizione di reciproca indipendenza (...). Ne discende che lo scambio tra non-merci (doni) è uno scambio di oggetti inalienabili fra contraenti che si trovano in una condizione di reciproca dipendenza (pp. 12, 18-19)⁵.

L'alienabilità della merce corrisponde, in senso marxiano, all'alienazione del lavoro che l'economia di mercato ha trasformato in merce. L'inalienabilità del dono corrisponderebbe, invece, a una organizzazione della produzione in cui il lavoro degli individui è inserito in un contesto di diritti-doveri collettivi. Le tesi di Gregory sono fondate su alcune assunzioni alquanto discutibili: *i*) che le nozioni occidentali di possesso e proprietà siano utilizzabili, e che localmente vigga un regime di proprietà collettiva della terra in cui gli individui operino come elementi muti di un sistema perfettamente funzionale; *ii*) che tutti i beni non soggetti a compravendita mediante l'uso del denaro siano automaticamente classificabili come non-merci; *iii*) che il termine dono possa fungere da significante di qualsiasi oggetto che rientra nella classe delle non-merci. In una prospettiva non dissimile, Appadurai (1986, p. 9) suggerisce che l'oggetto-merce "è qualcosa finalizzato allo scambio (*commodity situation*)", mentre la ragion d'essere dell'oggetto-dono non consiste immediatamente nella scambiabilità, diretta o mediata, con altri oggetti. La mercificazione implica la scambiabilità assoluta di un oggetto (Hart 1982; Kopytoff 1986), così il baratto e il commercio avrebbero la natura di scambio tra cose, mentre lo scambio di doni quella di relazione tra persone, e il dono sarebbe la "scoperta di gente che scambia cose di cui non ha bisogno (Strathern 1992, p. 169; v. anche Howell 1989; Strathern 1985; Weiner 1985). Questi enunciati contrastano spesso con l'evidenza etnografica e possono condurre a paradossi insostenibili. Queste argomentazioni appaiono, infatti, rigidamente schematiche e analiticamente povere, fondate su distinzioni e classificazioni di cui non è dimostrata la congruenza con le categorie locali di conoscenza. La rigidità

dello schema costruito sulle categorie di dono e merce, al di là dell'effettiva potenza euristica di queste categorie, rende palese la difficoltà dell'antropologia a costruire modelli interpretativi flessibili di fenomeni di scambio la cui tipologia non corrisponde alle categorie economiche occidentali.

6. Conclusione

La definizione sostanzialista del dono come non-merce è un'operazione arbitraria che conferisce agli oggetti della presunta classe delle non-merci una qualità sociale universale che si colora delle particolari valenze semantiche che il dono ha acquisito nella nostra società (v. Parry 1989). Essa implica anche due conseguenze molto forti: la prima è quella di costruire la categoria di merce sulla base di una connotazione semantica specularmente opposta a quella che siamo disposti a riconoscere al dono, e la seconda è di costruire due ordini di realtà mutuamente incompatibili. Qui non è possibile discutere esaurientemente simili idee, ma bisogna riconoscere che questo modello rigido è una sorta di gabbia ideologica che si giustifica solo per la sovradeterminazione delle due categorie, e non coglie le molteplici variazioni del rapporto tra dinamiche di potere e lavoro sociale all'interno delle forme caratterizzabili come economie comunitarie o economie morali.

All'opposto, la concezione nominalista è fondata sul principio che ogni transazione deve avvenire secondo la logica della massimizzazione dell'utilità dei contraenti, perciò ogni trasferimento deve avere una contropartita. In questo scenario, è dono ogni trasferimento effettuato senza contropartita immediata. In realtà, la contropartita è dilazionata, e le collettività dei paesi donatori si accollano l'onere della dilazione. La giustificazione politica di questo onere è stabilita sul carattere morale del dono come dovere filantropico e disinteressato. E questo carattere è definito in relazione al senso comune prevalente nelle società occidentali, all'interno delle quali la necessità dell'aiuto verso i popoli poveri del mon-

do viene magistralmente interpretata dalle organizzazioni umanitarie, non governative e *non profit*. In un certo senso, la costruzione sostanzialista del mondo solidale è utilizzata in chiave nominalista consapevolmente dai governi e dalle classi politiche dell'Occidente, inconsapevolmente dalle opinioni pubbliche sapientemente manipolate dai mezzi di comunicazione. Si può affermare che il mito dell'*homo sodalis* narrato dalle scienze sociali è funzionale all'esigenza di perpetuazione di un sistema internazionale di aiuto allo sviluppo che ormai alimenta soprattutto se stesso, ma aumenta le attese delle masse rurali del Terzo Mondo verso forme di consumo più moderne. Nello stesso tempo, questo mito appaga la cattiva coscienza di quegli occidentali che percepiscono l'aiuto allo sviluppo come una forma di risarcimento, e costruiscono la superiore moralità dell'economia del dono come strumento ideologico per demonizzare l'Occidente e assolversi dalla colpa storica dello sfruttamento originario.

¹ Merce deriva dal lat. *merx*, sostantivo dal verbo *merere*, "toccare in parte, meritare". Cfr. anche il verbo greco ant. *ἰαυοῖε*, "ho in parte, o in sorte" (v. Pianigiani 1937, p. 842).

² V. Caillé 1989; 1994; Godbout 1992; 1996; 1998; 2000; nonché vari contributi nel campo delle scienze sociali con riferimento ai rapporti Nord-Sud, v. per tutti Latouche 1989; 1998a; 1998b; 2004.

³ Per quanto esposto nel seguito di questo paragrafo, v. *La Somma Teologica* di san Tommaso d'Aquino (1984) e, dello stesso autore, *De regimine principum* (1923).

⁴ V. particolarmente san Tommaso d'Aquino 1984, 2.-2., qq. 23-33 e qq. 57-79.

⁵ Questo punto di vista contrasta, però, con alcune evidenze etnografiche da cui si ricava che oggetti alienabili sono scambiati tra soggetti interdipendenti (Stirrat 1989), e che spesso il dono è per sua natura assolutamente alienabile (Parry 1986).