

IL DONO DEL SANGUE PER UN'ANTROPOLOGIA DELL'ALTRUISMO

a cura di
Fabio Dei, Matteo Aria, Giovanni Luca Mancini

Percorsi di antropologia e cultura popolare

SEI



Questo volume è pubblicato con il contributo del MIUR e dell'Università di Pisa, in relazione a un Progetto di Interesse Nazionale 2005 (Unità di ricerca "Sangue, cittadinanza, solidarietà", Dipartimento di Storia dell'Università di Pisa).

In copertina: La temperanza, particolare tarocco.

© Copyright 2008 by Pacini Editore SpA

ISBN 978-88-6315-058-2

Realizzazione editoriale e progetto grafico



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa)
www.pacineditore.it
info@pacineditore.it

Rapporti con l'Università

Lisa Lorusso

Responsabile di redazione

Francesca Verdiani

Fotolito e Stampa

IGP Industrie Grafiche Pacini

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org.

INDICE

Nota curatori	pag.	5
1. Fabio Dei, Introduzione. Il dono del sangue tra realtà biomedica, contesti culturali e sistemi di cittadinanza	»	9
2. Richard M. Titmuss, Relazioni di dono.....	»	41
3. Jacques Godbout, L'attualità del <i>Saggio sul dono</i>	»	61
4. Philippe Steiner, Il dono del sangue e degli organi: il mercato e le merci "fittizie"	»	75
5. Kieran Healy, Altruismo istituzionale. I sistemi di raccolta del sangue e la popolazione di donatori nell'Unione Europea .	»	95
6. Jacob Copeman, Sangue, benedizioni e tecnologia in India	»	113
7. Kathleen Erwin, Il sistema circolatorio: approvvigionamento di sangue, AIDS, e corpo-sociale in Cina	»	127
8. Kylie Valentine, Cittadinanza, identità e donazione del sangue»		151
9. Annamaria Fantauzzi, La donazione «emica» degli immigrati marocchini a Torino.....	»	171
10. Matteo Aria, Le aporie della donazione del sangue: un donoche non fa amici.....	»	193
Riferimenti bibliografici.....	»	217

NOTA DEI CURATORI

Offriamo questo libro a due auspicati interlocutori. Da un lato, agli antropologi e agli studiosi di scienze sociali; dall'altro, ai volontari e agli operatori che in Italia si occupano di donazione del sangue.

Per i primi, il libro è un invito a includere la donazione del sangue nell'agenda di ricerca. Si tratta di un tema singolarmente poco studiato nella letteratura antropologica. Eppure si trova all'intersezione tra grandi e centrali ambiti della riflessione della disciplina: il dono, le economie morali, l'altruismo, i rapporti tra istituzioni e società civile, il corpo e l'antropologia medica. Fenomeno diffuso su scala globale secondo requisiti tecnici dettati dalla biomedicina, si articola tuttavia in una varietà di configurazioni a seconda dei contesti socio-culturali: come vedremo, donare il sangue può assumere molteplici implicazioni morali e culturali innestandosi su diversi sistemi economici e politici, stratificazioni sociali, cosmologie e concezioni del corpo, valori civici e religiosi, concezioni della cittadinanza e della solidarietà, dinamiche identitarie.

Per i volontari e gli operatori dei servizi trasfusionali, il libro è un invito a considerare l'approccio antropologico come un possibile interlocutore. Il nostro interesse per la materia viene proprio dalla collaborazione con una associazione di donatori, l'AVIS regionale della Toscana. Abbiamo lavorato insieme a una ricerca sulla donazione dei cittadini migranti (descritta in Dei, a cura di, 2007b); al di là dei risultati specifici di questo lavoro, abbiamo potuto constatare quanto il mondo del volontariato sia interessato alla collaborazione dei saperi scientifici, e a un dialogo che porti a meglio comprendere le basi delle pratiche non utilitarie e solidaristiche nella nostra società. L'antropologia ha forse qualcosa da dire in proposito. Lo fa spesso con un linguaggio troppo complesso e persino gergale, chiuso in un'appartenenza specialistica; un difetto di cui soffre forse anche questo libro. Ma possiamo provare a capirci.

Il libro è dunque una mossa d'apertura. Introduce al tema presentando alcuni contributi recenti del dibattito internazionale, che aprono

problemi specifici e sono rappresentativi di approcci o posizioni teoriche di particolare rilievo. Li precede una scelta antologica di alcune pagine fondamentali di una monografia pubblicata nel 1970 che resta a tutt'oggi la pietra miliare degli studi sulla donazione del sangue, *The Gift Relationship* di R. Titmuss. Il saggio introduttivo di F. Dei e quello conclusivo di M. Aria costruiscono una cornice di riferimenti critici, evidenziando alcune delle principali implicazioni antropologiche del fenomeno e collocandolo nell'ambito della complessa teorizzazione delle scienze sociali sul dono. Siamo molto grati agli autori per averci concesso di tradurre e pubblicare i loro contributi, qualche volta accettando anche interventi di editing che ci sono sembrati necessari per assicurare la leggibilità del testo.

Va da sé che il quadro presentato è parziale, e che mancano tante cose che avrebbero potuto risultare invece assai pertinenti. I casi etnografici presentati sono estremamente limitati. Vi sono troppo pochi riferimenti a campi di ricerca contigui, come quello sulla donazione di organi, sulle biotecnologie e sul patrimonio genetico. Non sono rappresentati approcci disciplinari, in particolare quelli della psicologia sociale, che hanno invece prodotto importanti risultati in questo campo. Siamo consapevoli di presentare, per così dire, solo un saggio: speriamo che il progredire del lavoro possa in futuro colmare queste lacune.

Il libro è anche parte dei risultati di una ricerca sostenuta dal Ministero dell'Università e dall'Università di Pisa, all'interno di un Progetto di Interesse Nazionale per l'anno 2005. Mariano Pavanello è stato il coordinatore nazionale del progetto, e lo ringraziamo per la costante attenzione e per il fondamentale sostegno scientifico. Così come ringraziamo le altre partecipanti al gruppo di ricerca, Martina Cavazzini, Chiara di Clemente e Sonia Di Giorgio, con le quali abbiamo per anni condiviso tanto problemi di metodologia etnografica quanto accese e un po' astruse discussioni su dono, hau, reciprocità. Infine, la nostra gratitudine va all'intero staff dell'AVIS Regionale della Toscana, a cominciare dal presidente Luciano Franchi e da Donata Marangio. Senza di loro non avremmo neppure iniziato ad accostarci a questo affascinante grumo di sostanze corporee e relazioni etiche che è la donazione del sangue.

Fonti dei testi in traduzione italiana:

Richard M. Titmuss, da *The gift relationship. From human blood to social policy*, Expanded and Updated Edition, 1997, a cura di A. Oakley e J. Ashton, New York, New Press. Scelta antologica e traduzione di Fabio Dei.

Kieran Healy, “Embedded altruism: Blood collection regimes and the European Union’s donor population”, *American Journal of Sociology*, 105 (6), 2000, pp. 1633–1657. Editing e traduzione di Fabio Dei.

Jacques T. Godbout, “L’actualité de *l’Essai sur le don*,” *Sociologie et sociétés*, 26 (2), 2004, pp.168-178. Traduzione di Matteo Aria.

Kylie Valentine, “Citizenship, identity, blood donation”, *Body and Society*, 11 (2), 2005, pp. 113-28. Traduzione di Fabio Dei.

Philippe Steiner, “Don de sang et don d’organes: Le marche et les «marchandises fictives»”, *Revue française de sociologie*, 42, (2), 2001, pp. 357-374. Traduzione di Matteo Aria.

Jacob Copeman, “Blood, blessings and technology in India”, *Cambridge Anthropology*, 25 (3), 2005/06, pp. 39-51. Traduzione di Fabio Dei.

Kathleen Erwin, “The circulatory system: Blood procurement, AIDS, and the social body in China”, *Medical Anthropological Quarterly*, 20 (2), 2006, pp. 139-59. Traduzione di Giovanni Luca Mancini.

INTRODUZIONE.

IL DONO DEL SANGUE TRA REALTÀ BIOMEDICA, CONTESTI CULTURALI E SISTEMI DI CITTADINANZA

Fabio Dei

1. Il dono del sangue è davvero un dono?

La donazione del sangue è una pratica di indispensabile supporto alla medicina moderna, e sia pure con modalità organizzative molto diverse è oggi diffusa in tutto il mondo. I donatori, nella gran parte dei casi, sono volontari non pagati, che si sottopongono a emotrasfusioni in modo regolare oppure occasionalmente, in situazioni di richiesta o di bisogno oppure per fedeltà a un impegno, spesso assunto nel quadro di gruppi associativi. Vi sono condizioni dettate dal sapere medico che stabiliscono chi può donare: principalmente la buona salute e l'età (i troppo giovani e i troppo anziani sono esclusi). Le donne possono donare con minor frequenza degli uomini. Inoltre, come vedremo, possono essere escluse dalla donazione alcune categorie di persone il cui sangue è considerato "rischioso". Tra i potenziali donatori, quelli che scelgono di diventarlo di fatto sono una minoranza. Qualche volta la scelta è dettata dalle ragioni di un consapevole impegno sociale e umanitario. Ma, anche in questi casi, lo status di donatore non riveste importanza particolare nella vita delle persone, non è cioè un marcatore particolarmente forte di identità (almeno rispetto ad altre forme di attività volontaria – con l'eccezione di coloro che si impegnano in modo diretto nelle associazioni dei donatori e nella organizzazione dei servizi). Dopo tutto, essere donatore significa recarsi per un paio d'ore ai centri trasfusionali, ad intervalli di alcuni mesi, e uscirne con la consapevolezza di aver compiuto una buona azione – forse persino di aver "salvato una vita", se si dà ascolto alla retorica di certa propaganda pro-donazione. Si può uscire dai centri anche con alcuni benefici non puramente morali: nella storia della medicina trasfusionale, l'uso di incentivi monetari o comunque

materiali per i donatori è stato frequente, soprattutto in alcuni paesi. Oggi il criterio del volontariato è di gran lunga prevalente, e nondimeno i donatori volontari godono spesso di alcuni vantaggi, come la possibilità di avere analisi cliniche regolari e gratuite, di fruire di permessi pagati sul lavoro e così via.

Questi benefici marginali non sono comunque condizione né necessaria né sufficiente perché si decida di donare il sangue. Perché la gente decide di donare, allora? E perché la maggioranza di non donatori resta estranea al sistema, senza peraltro sentirsi per questo in colpa o in difetto? Questo è prima di tutto un problema pratico. Il sangue è sempre una risorsa scarsa. Se prendiamo il caso dell'Italia, le donazioni hanno visto un costante incremento negli ultimi decenni, ma il bisogno di sangue legato ai progressi della medicina è aumentato in proporzione maggiore; il paese è oggi autosufficiente per quanto riguarda le trasfusioni di sangue intero, ma dipende in parte da importazioni per quanto riguarda il plasma e i prodotti emoderivati. Allora, le organizzazioni che si occupano della raccolta del sangue sono molto interessate a capire che cosa muove i donatori e i non donatori alle loro scelte: in questo interrogativo può nascondersi la chiave per un decisivo incremento nel reclutamento dei volontari. Ma questo è anche un problema teorico. Quali modelli dell'azione sociale ci consentono di spiegare o di comprendere la pratica della donazione? Vista in questa prospettiva, la donazione del sangue ci rimanda immediatamente ad alcuni dei grandi nuclei delle scienze sociali e dell'antropologia. Il sangue che circola al di fuori dei corpi individuali e per così dire nel corpo sociale è forse l'immagine più appropriata ed evocativa di quel nesso tra biologia, cultura e società (o politica) che sta oggi al centro della riflessione dell'antropologia medica. Inoltre, le modalità organizzative della raccolta aprono il vasto campo di riflessione sul volontariato, sull'economia del terzo settore, sulle relazioni di fiducia e sui "campi morali" che costituiscono la società civile e lo stato sociale. E infine, tutto questo rimanda al tema del dono, quella grande categoria del pensiero antropologico che è stata aperta da Marcel Mauss e che non ha ancora cessato di affascinarci e renderci al tempo stesso perplessi.

La donazione del sangue, al di là della sua corrente denominazione, risponde davvero alle definizioni di "dono" che Mauss e molti altri dopo di lui hanno proposto? Si tratta proprio di un dono, e in quale senso del termine? Mauss riservava il termine a pratiche o istituzioni

sociali di natura pubblica nelle quali i beni (servizi o prestazioni) sono scambiati non sulla base di un valore strettamente economico ma nel quadro di un complesso e inestricabile intreccio di aspetti economici, giuridici, religiosi, estetici, sociali. Sul piano formale, Mauss caratterizzava il dono scomponendolo nei tre successivi momenti del dare, ricevere, ricambiare, sottolineando il carattere al tempo stesso libero e obbligatorio della reciprocità e la sua tendenza a “rilanciare” ad ogni passaggio quantità o qualità delle cose donate. È chiaro come nel dono del sangue molte di queste dimensioni siano assenti. Si tratta di una pratica pubblica? Solo per alcuni aspetti, legati soprattutto alle attività delle associazioni come l'AVIS, che organizzano i donatori come gruppo e danno visibilità sociale alla loro presenza. Ma l'atto del donare in sé è privato, individuale, non si consuma in una performance pubblica. Una possibile eccezione sono le “giornate della donazione”, in cui il reclutamento passa attraverso momenti festivi e collettivi: ma anche in questi casi la donazione vera e propria si consuma nello spazio privato del centro trasfusionale o di un'autoemoteca e nel rapporto riservato con il personale medico. In altre parole, dare il sangue è una di quelle attività legate al corpo che pubblicamente, si potrebbe dire, si fanno ma non si vedono, restano nel backstage invisibile della scena pubblica e non sembrano assumere una forma ritualizzata. Ma soprattutto, l'anomalia del dono del sangue nella sua forma ormai standard del dare anonimo a sconosciuti è la separazione tra il dare e il ricevere e l'assenza del momento del ricambiare. Il donatore non può e non deve conoscere colui o coloro che riceveranno il proprio sangue: il rapporto con il ricevente è mediato da una complessa struttura tecnica e amministrativa, che prende in custodia e media il “bene” sottoponendolo a un trattamento che ne neutralizza la provenienza personale.

Se il ricambiare è l'anello cruciale nello “spirito del dono”, quello che consente la costruzione della catena potenzialmente infinita della reciprocità e di conseguenza trasforma lo scambio di beni in intreccio di legami sociali, sembra allora che dare il sangue non possa configurarsi come dono. Ma proprio questo carattere di concessione unilaterale e priva di aspettative, nella retorica dei suoi sostenitori e promotori, caratterizza la pratica come un “dono” – questa volta nell'accezione di senso comune del termine, che si riferisce a una sorta di altruismo assoluto, più vicino alla concezione cristiana della carità e della compassione che non alle “prestazioni totali” di Mauss. Possia-

mo dunque per il momento osservare che il tentativo di classificare la donazione del sangue all'interno di grandi modelli dell'agire sociale ci porta ad alternative piuttosto nette. La prima è quella di seguire la definizione di senso comune, considerandola come una manifestazione di sentimenti o motivazioni altruiste, di un comportamento che antepone il benessere di altri (per quanto sconosciuti) o della società nel suo insieme al vantaggio personale. Sotto questa prospettiva, la donazione del sangue è stata studiata da un'ampia letteratura di psicologia sociale. In quali condizioni, si sono chiesti gli psicologi, un individuo può sviluppare motivazioni al comportamento altruista o prosociale? Tornerò più avanti su alcune possibili risposte a questa domanda. La seconda alternativa è il modello antropologico del dono. Questa prospettiva considera le motivazioni personali a dare come sottodeterminate da un principio strutturale che connette la circolazione dei beni alla produzione e riproduzione dei legami sociali. Questo principio appare con chiarezza nelle analisi proposte da Mauss sul dono nelle società che definiva "arcaiche", così come in quelle lévi-straussiane della reciprocità, dove i beni circolano all'interno di cerchie sociali relativamente ristrette e compatte. Più difficile è mostrarne l'azione nella società di massa, basata su una circolazione in larga parte anonima e spersonalizzata. Vedremo tra un attimo come i più importanti teorici della donazione del sangue, come R. Titmuss e J. Godbout, si sforzino proprio di "adattare" il principio del dono arcaico maussiano alla società contemporanea e a una forma in cui il dare è rivolto a sconosciuti. Infine, è sempre possibile pensare a un terzo modello di azione sociale, quello utilitarista. Nulla vieta in via di principio di reinterpretare sistematicamente gli atti di donazione, di carità e di aiuto come dettati da motivazioni utilitarie ed egoistiche. Abbiamo visto come spesso la donazione del sangue si accompagni a benefit concreti. Ma anche prescindendo da questi, l'interpretazione utilitaria può sostenere che donare il sangue è vantaggioso per il donatore per motivi di conquista di immagine sociale e di autostima personale, oppure nei termini di una sorta di assicurazione sul futuro (dono perché così sostengo un sistema che mi assicurerà la possibilità di ricevere sangue quando ne avrò bisogno).

2. Altruismo ed economie morali

Cominciamo ad esaminare il problema attraverso il lavoro di due studiosi che hanno avuto una notevole influenza su questo campo di ricerca, e che assumono un punto di partenza comune giungendo tuttavia a conclusioni molto diverse. Il primo di essi è Richard M. Titmuss, sociologo, economista e teorico del Welfare State, che all'inizio degli anni '70 ha pubblicato *The Gift Relationship* – una monografia che resta ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile per gli studi sulla donazione del sangue. Il secondo è Jacques Godbout, l'esponente forse più noto del M.A.U.S.S. – quel “Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali” che a partire dagli anni '80 ha ripreso con forza le idee di Marcel Mauss e la tematica del dono, facendone il perno di una concezione etico-politica alternativa sia al capitalismo liberista sia allo strapotere dello stato caratteristico dei paesi socialisti. Pubblichiamo in questo volume due testi di questi autori. Per Titmuss, una selezione dei capitoli più teoricamente densi del già citato volume, che non è mai stato tradotto prima in italiano. La scelta non può ovviamente dar conto del respiro analitico e comparativo del lavoro, ma restituisce alcune delle principali categorie interpretative usate dall'autore. Visto che il libro, soprattutto in Italia, è molto citato ma poco letto, queste pagine potranno servire da antidoto contro alcune ricorrenti ma superficiali critiche che gli sono mosse. Per quanto riguarda Godbout, le basi della sua teorizzazione della donazione del sangue si trovano nella sua opera più nota, scritta nel 1992 con il filosofo Alain Caillé, *Lo spirito del dono*. Qui presentiamo uno scritto recente dedicato – una volta di più – alla rilettura del *Saggio sul dono* di Mauss. È un testo che dà rilevanza al tema del rapporto inscindibile tra persone e cose, e dunque tra la circolazione di beni e la creazione di legami; rintracciando nella donazione del sangue una moderna manifestazione di quello *hau*, o spirito della cosa donata, che Mauss aveva evocato per chiarire la peculiare combinazione di libertà e obbligo che caratterizza la circolazione dei doni.

Accostare, ma anche porre in contrasto, i punti di vista dei due autori è un buon modo per entrare nel vivo di una teoria socio-antropologica della donazione del sangue. Cominciamo da Titmuss. *The Gift Relationship* è essenzialmente una analisi comparata dei sistemi di raccolta del sangue basati sul volontariato e sul mercato. Per quan-

to discuta anche altri casi, Titmuss si concentra sulla Gran Bretagna come rappresentativa del primo tipo e sugli Stati Uniti come tipici del secondo. Il libro cerca di dimostrare – anzi, dimostra in modo assai convincente – la superiorità dei sistemi volontaristici, sul piano dell'efficienza, dei costi e della sicurezza. Al di là delle analisi economiche, il suo argomento principale riguarda la sicurezza. La natura del dono del sangue è tale da presupporre una totale buona fede e onestà da parte del donatore riguardo le proprie condizioni di salute e gli eventuali fattori di rischio che potrebbero influire sulla “qualità” del dono. Nonostante l'accuratezza dei controlli di laboratorio, la fiducia resta un fattore chiave dell'intero sistema. Ora, il ricorso agli incentivi economici ha l'effetto di spezzare i legami della fiducia e di selezionare i “donatori” dalle fasce di popolazione più a rischio, producendo condizioni di maggiore insicurezza, costi aggiuntivi per i controlli e alte percentuali di spreco del sangue raccolto. Si tratta di un argomento che sta oggi alla base della gran parte delle strategie di raccolta del sangue: anche negli Stati Uniti le cose sono largamente cambiate dai tempi di Titmuss, in parte come conseguenza dello stesso impatto del suo libro. È anche un punto di vista largamente diffuso nel senso comune di donatori e riceventi, come mostrano le risposte alla ricerca australiana qui presentata nel saggio di K. Valentine: si ha la sensazione che gli incentivi economici indurrebbero a dare il sangue proprio coloro che sono meno adatti, i portatori di maggiori fattori di rischio. Un punto che, come vedremo, ci spinge a ripensare la relazione fra donazione di sangue e cittadinanza.

Naturalmente dagli anni '60 (cui si riferiscono i dati di Titmuss) moltissime cose sono cambiate negli aspetti tecnici e medici della donazione del sangue. La diffusione dell'AIDS ha reso in parte diverse le condizioni di sicurezza: i “comportamenti a rischio” sono diversi da quelli di un tempo, ed è parallelamente cambiata la caratterizzazione sociologica delle “donazioni sicure”. Inoltre, la crescente complessità delle procedure di trattamento del sangue donato, in particolare nella produzione di farmaci emoderivati, ha reso il dono volontario e l'economia industriale – l'altruismo disinteressato e l'interesse per il profitto – più strettamente intrecciati e più reciprocamente dipendenti di quanto a Titmuss potesse sembrare. Molti commentatori hanno fatto rimarcare che la regola della superiorità della donazione volontaria non è così universale, e può non applicarsi in tutti i casi (v. Le Grand 1997); per di più – ed è il tema centrale dei saggi che qui presentiamo

– è una regola gravata da pregiudizi etnocentrici, che non funzionano necessariamente in contesti socio-culturali diversi da quelli in cui Titmuss viveva e studiava. Ma questi limiti non intaccano la forza principale del libro. In realtà, a Titmuss la donazione del sangue interessava come ambito cruciale in cui esaminare il ruolo degli aspetti “moralì” nell’economia. Come egli stesso si esprime, il suo libro è “uno studio sul ruolo dell’altruismo nella società moderna”. La solidarietà che si esprime nella donazione del sangue è paradigmatica di una forma di “transazioni morali” il cui effetto va anche al di là dei risultati specifici, “estendendo le opportunità di altruismo in opposizione all’egoismo possessivo del mercato”.

Lo scopo ultimo di Titmuss è sostenere le ragioni pratiche e teoriche di una politica di welfare contro le concezioni del liberismo e dell’utilitarismo; il libro va compreso nell’ambito del dibattito economico e delle vicende politiche inglesi degli anni ‘60 (Fontaine 2002). Per Titmuss, il welfare non è semplicemente un passivo trasferimento di risorse verso gli strati più poveri e bisognosi, una sorta di elemosina concessa dallo stato. Al contrario, egli lo concepisce come una forma di plasmazione delle relazioni sociali che funziona da moltiplicatrice di fiducia, solidarietà e altruismo. Il welfare è efficace se rafforza il tessuto morale che tiene insieme una società. Al contrario il liberismo radicale, con la sua metafisica individualista e utilitarista, non può che compromettere questo tessuto, ottenendo in definitiva risultati negativi proprio rispetto ai suoi obiettivi di efficienza e sviluppo. Ma cos’è dunque questo “altruismo”? Anche se il termine sembra suggerire una dimensione psicologica (un sentimento, una disposizione individuale), Titmuss lo usa piuttosto nel senso del modello antropologico che abbiamo sopra delineato. Richiamandosi esplicitamente a Mauss, fa proprie le conclusioni del *Saggio sul dono*, nelle quali l’antropologo francese identificava nelle istituzioni di mutualità e sicurezza sociale l’equivalente moderno del dono arcaico. L’altruismo incondizionato del donatore di sangue non è dunque per lui un modello di azione sociale diverso da quello della reciprocità antropologica, ma semplicemente una sua forma moderna, adeguata a una società complessa e di ampie dimensioni dove le relazioni tra cittadini anonimi si sostituiscono ai rapporti personali faccia-a-faccia. Come per lo stesso Godbout – lo vedremo fra un istante – anche per Titmuss il “dono agli estranei” è la declinazione del principio maussiano nella società di massa.

Nella letteratura antropologica Titmuss va in cerca soprattutto del nesso tra economia e morale. Citando sia Mauss sia Lévi-Strauss (e poco interessato alle pur grandi differenze tra i due), insiste sulla caratterizzazione dello scambio nelle società arcaiche come “una transazione non impersonale ma morale, che produceva e manteneva relazioni personali tra individui e gruppi”. E aggiunge che “in molte società gli atti di donazione sono una questione di gruppo, intrecciata nel tessuto stesso dell'esistenza, e avvengono in situazioni di rapporti personali faccia a faccia [...] In tali società (e forse in qualche senso anche nelle nostre), ogni diade dono-scambio è dunque caratterizzata da elementi di rafforzamento morale. [...] Le relazioni sociali stabilite dallo scambio di doni sono tra le forze più potenti che tengono insieme un gruppo sociale” (infra, p. 47). Ecco dunque che cosa intende Titmuss quando parla di “altruismo”: i vincoli che tengono insieme il gruppo sociale, la forza stessa della socialità. Questo spiega anche la misteriosa miscela di libertà e necessità che caratterizza il circuito del dono. Non si tratta di un obbligo imposto dall'esterno, ma di una forza che è costitutiva dello stesso individuo in quanto soggetto sociale – il punto che il liberismo individualista non può riconoscere.

In un altro senso, tuttavia, si può dire che la visione di Titmuss è a sua volta eccessivamente individualista – tenendo in considerazione solo il rapporto tra lo stato e i singoli cittadini e sottovalutando il ruolo dei gruppi e delle associazioni intermedie della società civile. Inoltre, nel suo modo di collegare donazione del sangue e cittadinanza si tiene conto di un modello universalistico di cittadinanza, che potrebbe rivelarsi troppo rigido e insensibile alle differenze sociali e culturali. Tornerò oltre su questi punti.

3. Antiutilitarismo: lo stato contro il dono

Veniamo intanto alla posizione di J. Godbout, che parte per alcuni aspetti dagli stessi presupposti di Titmuss. Anch'egli è interessato a confutare una visione utilitaristica del soggetto agente; anch'egli vede nella teoria maussiana del dono la chiave di volta di una concezione alternativa a quella dell'economia formalista (sia neoclassica che marxista). Anch'egli, come già detto, condivide l'idea che il “dono

agli sconosciuti”, esemplificato in primo luogo dalla donazione del sangue, rappresenti una declinazione specifica dei principi maussiani nelle società di massa contemporanee, basate sull’anonimato dei rapporti e su un concetto astratto di cittadinanza. Godbout si distanzia però da Titmuss (come dallo stesso Mauss) per il rifiuto di considerare le pratiche dello stato assistenziale come caratterizzate dallo spirito del dono. Le politiche di welfare non sono per lui il dono moderno: tutt’altro. Lo stato, non meno del mercato, rappresenterebbe un “meccanismo anti-dono”. Queste due istituzioni - mercato e stato - si sono anzi storicamente alleate per costruire una modernità estranea allo “spirito del dono”. Se l’essenza del dono è una circolazione di beni e servizi che crea o alimenta legami sociali, mercato e stato sostengono forme di circolazione che prescindono radicalmente dai legami personali e anzi li escludono. È facile capire il perché nel caso del mercato: riconducendo tutto a un valore astratto universalmente calcolabile, e sostituendo alla libertà del dono l’obbligo contrattuale fra soggetti altrettanto astratti, esso per così dire uccide lo *hau*. Ogni transazione si conclude e si chiude con il pagamento: la nascita di legami nei rapporti commerciali è puramente incidentale e può anzi rappresentare una turbativa rispetto al loro modello ideale. Del resto, il mercato si suppone sia il regno dell’*homo oeconomicus*, tutto orientato all’utile e al profitto; è ovvio che si trovi agli antipodi del “dono”. Più che ovvio è anzi tautologico, dal momento che Mauss ha costruito fin dall’inizio questa categoria come antitesi del mercato, unificando al suo interno fenomeni sociali molto diversi accomunati soltanto dalla circolazione di oggetti non riducibili alla categoria di merce.

Più difficile è capire la natura anti-dono dello stato assistenziale, il quale per molti aspetti si contrappone alla logica del mercato, introducendo una redistribuzione in base a principi di solidarietà. Ma si tratta di una solidarietà che – per Godbout – non ha nulla del dono. È concessa sulla base di diritti previsti per legge ed erogata, nel caso si tratti di servizi assistenziali, da personale professionale che è pagato dallo stato a tale scopo. Anche qui si tengono in considerazione le identità astratte definite dalla burocrazia piuttosto che le persone concrete inserite in reti di legami diretti. Godbout si rende conto che il passaggio dalle forme di patronage e di aiuto clientelare a una cultura dei diritti basata sulla cittadinanza è un momento decisivo nello sviluppo delle democrazie moderne; ma non ne tiene grande conto, ritenendo che in questo passaggio si è perso più di quanto si è gua-

dagnato. Si sono perse quelle reti di legami che nelle società arcaiche erano costantemente alimentate dalla circolazione dei doni. Ho discusso altrove (Dei 2008) le difficoltà in cui incorre questa prospettiva, in particolare quello che a me sembra un fraintendimento degli effetti antropologici delle istituzioni del mercato e dello stato. Ma qui prendiamo per buona la contrapposizione frontale che Godbout propone fra dono da un lato e mercato-stato dall'altro, e seguiamone le conseguenze.

Soffocato dalle principali istituzioni della modernità, il dono sopravvive tuttavia nelle loro pieghe, negli interstizi della vita quotidiana e nelle forme più dirette di interazione personale. Negli stessi scambi mercantili e assistenziali il dono si insinua costantemente, come una ragnatela che gli esseri umani continuano pazientemente a tessere – come suggerisce Godbout con una suggestiva immagine (1992, pp. 211-12). Cosicché, in quella modernità che lo ha formalmente escluso, il dono continua ad essere dovunque. In questo quadro, il volontariato e le forme organizzate di solidarietà rappresentano la più importante interfaccia tra spirito del dono e istituzioni. Il terzo settore sta al centro delle attenzioni del movimento antiutilitarista, che ne teorizza non solo l'importanza pratica ma anche lo spazio e l'impatto in senso lato politico. Esso si colloca in una costante tensione tra spirito del dono e logica del *welfare*, tra società civile e istituzioni. Più si organizza per far fronte ai suoi obiettivi di solidarietà, più tende a inserire al proprio interno elementi di mercato e stato, e dunque a perdere la propria iniziale vocazione per spostarsi pericolosamente verso le istituzioni. L'associazione volontaria che più affascina Godbout è quella degli Alcolisti Anonimi: molecolare, priva di una organizzazione centralizzata, rifugge per statuto ogni forma di visibilità esterna ed è il modello che più radicalmente si tiene lontano dal livello istituzionale. Sul versante opposto, cioè di un volontariato nominale che però è in pratica costituito in buona parte da funzionari e professionisti e muove considerevoli interessi economici, ci sono enti come le ONG, nei quali spesso le finalità di aiuto sono soffocate da una struttura tecnica e amministrativa che finisce per essere autoreferenziale e perde ogni rapporto con la società civile (Godbout 1998).

Che dire allora della donazione del sangue? Anch'essa è una pratica sospesa a metà tra un autentico atto di dono e un aspetto dell'amministrazione statale. Il dono è presente nell'atto originario di chi

decide di dare ad anonimi estranei, e nel carattere volontaristico delle associazioni senza scopo di lucro che lavorano alla promozione e alla “chiamata dei donatori”. Ma non appena il donatore si reca al centro trasfusionale, o comunque quando il sangue è raccolto, intervengono nel processo intermediari che appartengono all’amministrazione statale (medici, burocrati) e persino al mercato (industrie produttrici di farmaci emoderivati che lavorano in convenzione con le istituzioni pubbliche), che spingono lontano dallo spirito del dono. Il sangue donato può essere utilizzato, scrive Godbout (1992, p. 71), solo grazie a “un sistema di intermediari retribuiti appartenenti all’apparato pubblico, e il sangue perviene al destinatario grazie a questa organizzazione, assimilandosi così a tutti gli altri prodotti ricevuti dal malato” (Ibid., p. 71). Questi intermediari statali operano una “perversione” del gesto originario, libero e gratuito, del donatore; lo contaminano con le loro pratiche burocratiche, i loro obiettivi utilitaristici e le loro alleanze con il sistema dell’industria privata. Tant’è vero che alla fine della catena la memoria del dono originario rischia di andare completamente perduta: il paziente trasfuso riceve il sangue come un qualsiasi altro prodotto, qualcosa che spetta di diritto al pari degli altri farmaci somministrati, e non fa differenza il fatto che sia stato donato o venduto. È un punto, questo, che è spesso deprecato dai donatori sistematici e dalle loro associazioni: i pazienti non percepiscono la differenza tra il sangue e gli altri farmaci, non riconoscono dietro di esso un atto di dono, perché non sono consapevoli del complesso processo che rende possibile la loro trasfusione.

Per Godbout, il fatto che la natura di dono vada perduta nel percorso e nel tempo che separa il dare dal ricevere non dipende dall’anonimato del rapporto, ma dall’intervento delle intermediazioni statali. “La diffusione del rapporto tra estranei a partire dallo Stato può facilmente produrre effetti perversi se non è accompagnata dalle reti sociali e non è «in fase» con esse” (Ibid., p. 80). Questo punto è confermato nel contributo che qui presentiamo, dove è accentuata l’anomalia del dono del sangue anche rispetto alla più generale categoria di dono agli sconosciuti che caratterizza la modernità. Anche in fenomeni come la carità e la filantropia, dove il donatore non conosce di solito il ricevente, accade che il dono veicoli qualcosa dell’identità del donatore. Lo *hau* non è morto, dopotutto. Nella donazione degli organi ciò si manifesta con grande chiarezza: l’esperienza comunemente riferita dai trapiantati di inglobare parte della personalità del

donatore ne è un esempio, come lo è la percezione dei familiari di un donatore defunto che vedono sopravvivere qualcosa del loro congiunto nella persona che ha ricevuto il trapianto. Ciò accade nonostante gli sforzi degli intermediari che cercano di neutralizzare questi “pericolosi” fenomeni di identificazione, oggettivizzando per quanto possibile gli organi e invitando a pensarli in modo indipendente dalla loro origine umana e individuale. Nella donazione del sangue invece questo fenomeno di individuazione (con la relativa creazione di un legame che fa avvertire la spinta a contraccambiare) è assai esiguo. Non inesistente: Godbout ne individua degli esempi basandosi su una recente ricerca di A. Henrion (2003; v. anche Henrion 2007), ma si tratta di casi piuttosto sporadici e relativi a modalità particolari di donazione. Di norma, il peso degli apparati di mediazione e di trattamento del sangue donato è tanto forte da neutralizzare completamente l'impulso iniziale e da trasformare integralmente il dono in un prodotto, esorcizzando lo *hau*.

Per Godbout dunque la donazione del sangue non è affatto un buon esempio di dono; né rappresenta, come invece per Titmuss, un paradigma delle virtù del *welfare state*. Non è il fulcro di un sistema in cui lo stato stimola l'altruismo dei cittadini, costruendo “aree di tensione morale” e un circolo virtuoso di fiducia e solidarietà. Al contrario, essa mostra come lo stato, pur riuscendo talvolta ad allearsi con le reti non istituzionali di solidarietà della società civile, tende a distorcerle, a “rompere delle reti di dono e stimolare comportamenti individualistici o tecnocratici” (Godbout 1992, p. 78).

4. La donazione del sangue tra dimensione universale e diversità culturali

Si configura dunque una sorta di “legge di Godbout”, secondo la quale più in una pratica vi sono stato e mercato, meno può esserci il dono; viceversa, quando una pratica sfugge a stato e mercato (magari perché si svolge in ambiti interstiziali, nelle maglie più strette della vita sociale), lo spirito del dono si insinua inevitabilmente in essa. Il contrasto con Titmuss non potrebbe essere più forte. Per entrambi la donazione del sangue rappresenta un caso emblematico, ma per

ragioni opposte. Titmuss ce la presenta come un caso perfetto di alleanza tra stato e volontariato: anzi, come quel terreno cruciale in cui lo stato, scegliendo il dono al posto del mercato, pone le basi di una economia morale. Per Godbout la donazione del sangue rappresenta un caso eccezionale perché, fra tutte le altre forme moderne di dono agli estranei, è quello che viene più completamente “pervertito” dall’intervento degli apparati statali, che lo portano al momento della ricezione completamente prosciugato del suo iniziale spirito. Così, questi due studiosi ci lasciano di fronte a una secca e drammatica alternativa – che non è solo teorica, ma ha evidenti e immediate ricadute sulle politiche legate al volontariato e sulle stesse modalità organizzative della raccolta del sangue. Come sciogliere l’alternativa? Vorrei tornare in conclusione su questo punto, esaminando per il momento un diverso aspetto del problema che è sollevato dagli altri contributi del volume.

Il dibattito aperto da Titmuss assume come scontata l’universalità del processo di donazione del sangue. È la medicina a stabilire, sulla base di conoscenze oggettive, le necessità e le modalità della donazione. Si tratta di principi validi su scala globale: il sangue è uguale per tutti gli esseri umani, e uguale è il modo in cui può essere utilmente trasfuso e utilizzato per finalità terapeutiche. Questi aspetti tecnici si incontrano con configurazioni politiche e idee di cittadinanza altrettanto universali. Titmuss prende in esame i dati sui sistemi emotrasfusionali di vari paesi del mondo, ma il modello politico che ha in mente è unico. I potenziali donatori protagonisti del suo studio sono cittadini del mondo, soggetti universali che si rapportano a un modello di stato altrettanto universale. Lo spazio delle variazioni culturali è pensato soltanto in negativo, come ad esempio nel caso dei pregiudizi razzisti che in Sudafrica e in alcune parti degli Stati Uniti d’America impediscono il pieno sviluppo del principio della donazione ad estranei. Per quanto interessato all’antropologia, Titmuss ne prende in considerazione soltanto quegli aspetti che da una varietà di casi particolari tentano di estrarre concetti generali (cita infatti a piene mani Lévi-Strauss, oltre che Mauss). Non gli interessa particolarmente il problema inverso: cioè il modo in cui l’oggettività biomedica della trasfusione del sangue si articola in contesti locali e si sovrappone ai sistemi di differenze sociali e culturali. Lo stesso si può dire in sostanza per Godbout, le cui analisi si collocano all’interno di un sistema socio-culturale assunto come compatto.

Eppure la donazione del sangue è situata all'intersezione di diversi campi di pratiche e di saperi sociali che sono fortemente soggetti a variazione. Ammettiamo pure l'universalità degli aspetti biomedici. Come antropologi, sappiamo ovviamente che la stessa biomedicina è culturalmente determinata. Tuttavia essa si è storicamente costituita come un campo globale dal profilo relativamente stabile: così, non dipende dal contesto il fatto che la donazione debba tener conto dei gruppi sanguigni, che il sangue si debba conservare a una certa temperatura, che certe analisi di laboratorio siano necessarie a verificarne la sicurezza e così via. Sia pure con maggiore elasticità, ciò vale anche per le condizioni soggettive dei donatori: ad esempio la determinazione del peso corporeo minimo, dello stato di salute che consente la donazione, degli intervalli minimi tra una donazione e l'altra etc. Ma questi aspetti si articolano nei contesti locali con altri ordini di presupposti culturali. Due in particolare. Da un lato, quelle che in antropologia medica si usa definire reti semantiche riguardanti il corpo, la salute e la malattia, la purezza e l'impurità, la sicurezza e il rischio. Queste rappresentazioni sono lontane dal coincidere con il sapere "ufficiale" della biomedicina, anche negli stessi contesti occidentali in cui quest'ultima è più diffusa e radicata; esse includono le connotazioni simboliche del sangue, le sue associazioni analogiche con altre forze vitali, certe concezioni delle differenze tra corpo maschile e femminile e insomma tutta una serie di elementi che vanno a costituire il significato culturale della pratica di donare il sangue. Dall'altro lato, la donazione si incontra e si intreccia con concezioni localmente determinate della cittadinanza, dei valori civici e religiosi, del senso di appartenenza a una comunità, della solidarietà e dell'aiuto.

Questi sistemi locali di differenze non possono certo essere assottigliati, secondo un certo essenzialismo culturalista verso cui l'antropologia è oggi assai critica; ma non possono neppure esser ridotti a congerie di credenze arretrate e irrazionali, residui di primordialismo destinati prima o poi a dissolversi per lasciar posto a forme più perfette del sapere e della politica. Il problema è capire in che modo la donazione del sangue, con il suo profilo universalistico, si innesta su questi sistemi locali, ne viene modellata e magari a sua volta li influenza e modifica. Alcuni degli interventi che presentiamo nel volume sono centrati attorno a questo punto. In particolare, i lavori di J. Copeman sull'India, di K. Erwin sulla Cina e di A. Fantauzzi sulle donazioni degli immigrati marocchini in Italia delineano mondi della

donazione nei quali si introducono peculiarità cognitive, religiose, politiche e identitarie che producono scivolamenti di significato rispetto al modello occidentale. Consideriamoli brevemente. Il saggio di Copeman fa riferimento a un'ampia ricerca dell'autore sulla donazione del sangue nel subcontinente indiano, discussa in una serie di altri articoli e in un volume di imminente pubblicazione (Copeman 2004, 2006-2009). Al centro della ricerca sta proprio il modo in cui la cultura – o meglio le culture – politiche e religiose indiane inglobano la donazione del sangue all'interno del proprio discorso e della propria pratica. Ad esempio, uno dei lavori di Copeman (2004) è dedicato al modo in cui grandi campagne di donazione sono associate ai rituali di commemorazione politica di importanti figure della storia indiana. Si tratta di pratiche assai dense di incorporazione della memoria storica e dei valori legati all'appartenenza politica, in cui si opera per così dire un passaggio o trasfusione di significati tra ambiti diversi: l'altruismo e la generosità implicati dalla donazione si trasmettono all'ambito della costruzione dell'identità politica (e al tempo stesso religiosa) e della glorificazione della figura fondatrice, e a sua volta il peso della storia dà una particolare pregnanza all'atto corporeo del dare il sangue.

Nel saggio qui tradotto Copeman affronta un problema analogo, ma questa volta dalla prospettiva della religione. In che modo i valori della donazione sono riletti e interpretati nel quadro delle concezioni induiste della virtù, delle buone azioni e dei meriti (o benedizioni) che ne derivano nella prospettiva della reincarnazione? L'autore ci introduce al problema da un punto specifico di ingresso: la particolare rilevanza che nella propaganda indiana a favore della donazione viene data alle tecniche di trasfusione che scompongono il sangue nelle sue componenti – globuli rossi, piastrine e plasma – destinandole a usi (e a riceventi) diversi. Nella promozione, così come nel discorso comune di molti donatori o organizzatori, si sottolinea che con la tecnica della separazione una sola donazione può salvare più vite – non una sola, ma almeno tre. I centri trasfusionali che dispongono delle attrezzature necessarie alla scomposizione delle componenti attraggono molti più donatori; nella percezione di molti, la semplice donazione di sangue intero a un unico ricevente sembra una forma di spreco. Quali presupposti culturali stanno dietro questa insistenza? Copeman ne indica due. Da un lato, come accennato, c'è una diffusa sensibilità religiosa riguardo alla quantificazione e al calcolo dei cre-

diti spirituali cui ogni individuo ha diritto per i propri comportamenti virtuosi. L'induismo è denso di indicazioni su casi particolari nei quali i meriti spirituali vengono moltiplicati: possiede un "repertorio calcolatore" che specifica in quali spazi e tempi e in quali combinazioni le azioni virtuose (dal pregare ad aiutare gli altri) sono ricompensate da un numero maggiore di "benedizioni". Secondo Copeman, questa attitudine viene naturalmente proiettata nell'ambito della donazione del sangue per la sua natura di pratica altruista, di aiuto verso i bisognosi. Dall'altro lato, a ciò si accompagna la percezione di una qualità "riproduttiva" del sangue, in quanto sostanza che rappresenta l'essenza non solo della vita individuale, ma della stessa capacità generativa. Salvando la vita a una persona, soprattutto se è una persona giovane e dotata di capacità procreativa, possiamo pensare di salvare una intera linea di discendenza: garantiamo cioè attraverso il nostro dono l'esistenza di intere generazioni future. Il che a sua volta accresce i nostri "meriti" spirituali e i nostri "crediti" riguardo la forza riproduttiva stessa.

L'idea del "repertorio calcolatore" potrebbe far pensare a una concezione retributiva e utilitaristica, tale da snaturare i cardini del concetto stesso di donazione. Ma sarebbe una lettura assai superficiale. Ci troviamo invece di fronte, nel contesto delineato da Copeman, a una articolazione degli stessi principi di aiuto, solidarietà e altruismo che ben conosciamo in una cornice diversa, che produce differenti assonanze e associazioni simboliche. Dal punto di vista medico, la donazione del sangue è la stessa. Ma pensarla sullo sfondo della catena delle reincarnazioni e di una forza riproduttiva proiettata nel tempo delle generazioni le conferisce un sapore diverso, la costituisce come una forma di esperienza sociale che non coincide (non completamente, almeno) con quella dei donatori volontari europei e con quella dei venditori di sangue americani all'epoca di Titmuss. Forse dobbiamo riconoscere, se prendiamo per buona la rappresentazione etnografica di Copeman, che l'economia morale della donazione in ambito indiano è incommensurabile rispetto a quella che ci è più familiare e che i teorici finora discussi hanno descritto – dove per incommensurabile non si intende incomprensibile o radicalmente altra, ma semplicemente posta su un piano sia pur leggermente sfasato, non riconducibile a un codice unico o a categorie universali.

5. *Cultura, corpo, potere*

Stiamo forse toccando il punto di maggior interesse antropologico posto dalla donazione del sangue. Partendo da una pratica che potremmo chiamare elementarmente umana, e che è definita nei suoi aspetti tecnici da un sapere biomedico di valenza cosmopolita, ci troviamo di fatto di fronte a sfasature degli universi morali. L'atto del donare per aiutare un proprio simile – per quanto sconosciuto – in pericolo di vita è certo elementare e universale, siamo in grado di riconoscerlo dovunque: ma i significati e le risonanze etiche di cui si carica in diversi contesti non sono del tutto coincidenti. Il problema è allora non soltanto capire quali sono le condizioni di un comportamento altruista, ma che cosa significhino in un certo contesto i concetti di altruismo, solidarietà, volontariato, cittadinanza e così via.

Questioni di simile natura sono poste anche dal contributo di Kathleen Erwin sul caso cinese, nel quale si presenta tuttavia una ulteriore dimensione di complessità legata al rapporto fra donazione del sangue, stratificazione sociale e rapporti di potere sia interni che esterni al contesto nazionale. Anche qui, l'accento è sulla ricchezza simbolica del sangue, attorno al quale si aggregano significati sociali riguardanti il corpo, l'identità personale e familiare, la discendenza, i rapporti sociali, le forme di autorità. Un primo livello di "differenze" si riscontra sul piano cognitivo, nella visione del corpo e del sangue che caratterizza i saperi medici tradizionali. In essi il sangue è considerato una forza vitale da cui è pericoloso separarsi: non esiste ad esempio la pratica del salasso, e perdere sangue equivale a un indebolimento che è difficile recuperare. Al posto dell'idea di una sostanza costantemente rigenerantesi, vige quella di una essenza disponibile in quantità limitata: Erwin riporta casi di persone, persino in aree urbane e con alti livelli di istruzione, che sostengono di essersi indebolite dopo una donazione di sangue e di non aver mai più recuperato la piena salute. Inoltre, il sangue è particolarmente associato al principio femminile: le donne ne sono in qualche modo "responsabili", e in virtù del ciclo mestruale sono più abituate alle perdite e possono recuperarle più rapidamente degli uomini. Questa particolare visione muta evidentemente la cornice motivazionale, e sta alla base della scarsa propensione popolare verso la donazione, nonché della superiorità quantitativa delle donazioni femminili rispetto a quelle maschili (un

punto che inverte i principi biomedici e le proporzioni di genere rispetto alle donazioni occidentali).

Tutto ciò ha portato la Cina, storicamente, a una "cronica carenza di scorte di sangue". L'altra faccia di questa carenza è stata la commercializzazione, che in Cina è esplosa dopo la liberalizzazione economica del paese. Negli anni '90 dappertutto, e soprattutto nelle campagne, sono sorti centri di raccolta del sangue a pagamento, che hanno operato in condizioni igienico-sanitarie assai carenti. Le conseguenze sono state drammatiche, con la diffusione di una epidemia di AIDS che, specie in alcune province, ha coinvolto percentuali altissime di popolazione. Con il venir meno delle reti di protezione sociale, molti contadini poveri hanno cominciato a vedere il proprio corpo e il proprio sangue come fonte potenziale di reddito: soprattutto le donne, conformemente al modello sopra descritto, si sono sottoposte a frequenti trasfusioni, divenendo vittime e veicolo della contaminazione. Le dimensioni della tragedia sono state comprese tardivamente dalle autorità sanitarie, che sono intervenute chiudendo parte delle banche del sangue commerciali ed iniziando a promuovere – a partire dai centri urbani – la donazione volontaria. L'articolo di Erwin ricostruisce le tappe di questo processo, sostenendo però che a tutt'oggi il "volontariato" ha una natura molto particolare, essendo legato in vari modi alla coercizione statale o a forme più o meno mascherate di incentivo. Il modello titmussiano dell'altruismo sembra restare lontano dalla società cinese. Ma per l'autrice questo non dipende dalla particolare "arretratezza" di quella società: è un problema che sembra semmai segnalare i limiti del modello. L'"altruismo" di cui parla Titmuss non è una categoria generale dell'azione umana: può esistere solo in un contesto particolare e ideale, quello di una comunità di cittadini benestanti che si rapportano secondo linee simmetriche e paritarie e si identificano completamente con lo stato e le sue istituzioni. Le grandi sperequazioni economiche e sociali che hanno caratterizzato e continuano a caratterizzare la Cina, così come la distanza di gran parte dei cittadini dallo stato, creano un clima morale in cui quel tipo di altruismo non è possibile; qui, l'applicazione dello stesso modello volontaristico finisce per caricarsi di significati diversi. Il dono a sconosciuti può ad esempio mascherare forme di sfruttamento di strati sociali più poveri e più soggetti alle pressioni dello stato o di organismi economici e istituzionali; tanto che potrebbe persino rivelarsi più etica, in simili situazioni, una forma di compenso tendente a riequilibrare le

relazioni sociali (qualcosa del genere è stato sostenuto per la donazione di organi, visto che sul piano globale il flusso degli organi va prevalentemente dai paesi e dagli strati sociali più poveri verso paesi e strati sociali più ricchi; ma si tratta naturalmente di un argomento paradossale e assai discutibile; v. Scheper Hughes 2000).

Erwin conclude sostenendo la necessità di riconoscere che la donazione del sangue “è lontana dall’essere un benevolo esercizio di altruismo; è piuttosto un complicato processo nel quale non solo il sangue, ma anche il denaro, le relazioni sociali e le identità circolano attraverso le istituzioni che raccolgono e ridistribuiscono il sangue” (infra, p. 70). Il messaggio è molto chiaro: alla teoria di Titmuss, tutta centrata sull’etica delle relazioni tra soggetti disincarnati e sul ruolo dello stato come neutrale mediatore di interessi pubblici, sfugge la sfera dei rapporti di potere e delle disuguaglianze economiche e sociali. È l’approccio che caratterizza le tendenze “critiche” dell’antropologia contemporanea, e che studiosi come N. Scheper Hughes e M. Lock hanno applicato ad esempio al campo della donazione degli organi e delle biotecnologie (Scheper-Hughes, Wacquant 2004). Entriamo così nel campo – per usare un termine alla moda che personalmente trovo però estremamente ambiguo – del biopotere.

Questo è anche il tema del testo di Kylie Valentine, che pure affronta un contesto completamente diverso, quello australiano. Anche questa autrice critica l’impostazione di Titmuss per il fatto di considerare la cittadinanza implicata nella donazione del sangue come una entità universale, astratta e disincarnata. Se accogliamo le differenze come costitutive della soggettività dei “cittadini”, cosa ne consegue sul piano dell’altruismo, della solidarietà e dell’appartenenza? Le differenze che interessano a Valentine non sono qui tanto quelle etniche o di classe, ma quelle di genere, relative alla sfera della sessualità e delle “pratiche intime” degli individui. Partendo dal concetto di “cittadinanza sessuata”, elaborato da J. Weeks nell’ambito dei *gay and lesbian studies*, l’autrice cerca di capire come le pratiche intime, apparentemente irrilevanti nella sfera pubblica, ne siano in realtà parte costitutiva. La donazione del sangue è in questo senso un terreno straordinariamente significativo: la si vede come rappresentativa di una ideale sfera pubblica, ma al tempo stesso è una pratica di cittadinanza cui i soggetti partecipano mettendo direttamente in gioco il proprio corpo. Il sangue, sostanza materiale, corporea e racchiusa all’interno dei corpi, diviene con la donazione una entità pubblica e

universalmente scambiabile, prestandosi così – nell'analisi di Titmuss - a funzionare da metafora dei valori più profondi di coesione del corpo sociale, e anzi della stessa universalità del genere umano. Tuttavia, non tutti possono donare, e i motivi dell'esclusione dipendono dalle identità corporee, e da fattori di rischio che a loro volta sono strettamente legati ai comportamenti e alle pratiche "intime". Dunque, ciò che in teoria appartiene a un ambito privato e pubblicamente non visibile diviene qui esposto alla sfera pubblica.

Valentine esamina nel suo testo due casi di esclusione. Il primo è una vicenda degli anni '80, relativa alla decisione delle autorità sanitarie di Sydney di escludere i maschi omosessuali dalla donazione per i rischi di trasmissione dell'HIV. La decisione era stata presa in un momento di incertezza sulle cause della diffusione dell'AIDS, e suscitò una decisa reazione delle organizzazioni per la difesa dei diritti degli omosessuali, che vedevano in essa una conferma immotivata ai pregiudizi diffusi dai media sull'AIDS come la "peste dei gay". Si tratta di un caso particolarmente interessante per il modo in cui mette in scena presupposti che di solito non emergono nel *front stage* pubblico; la rivendicazione del diritto a donare da parte dei gay politicizza la donazione del sangue, smascherandone per così dire – secondo l'autrice – la falsa neutralità e l'aspirazione a un altruismo universalista.

Il secondo caso riguarda l'esclusione di chi ha assunto droghe per via endovenosa. Non è qui in dubbio l'opportunità – dal punto di vista biomedico – di escludere questa categoria di persone. Valentine, sulla base di una ricerca condotta con donatori, non donatori e categorie escluse, fa tuttavia notare come ciò renda più grave e profonda l'emarginazione sociale dei drogati. Nel discorso comune, il "drogato" diviene l'inverso speculare del donatore: quanto quest'ultimo è un bravo cittadino, sano, onesto, altruista, il primo è l'emblema del cattivo cittadino, egoista, impuro e pericoloso, pronto a mentire sulle proprie condizioni di salute e a proporre "doni avvelenati". Riecheggiando gli argomenti di Titmuss, molti degli intervistati temono che la commercializzazione del sangue avvicinerrebbe pericolosamente al mondo trasfusionale proprio questi soggetti "inadatti" e contaminati. Mentre gli omosessuali, organizzati per la difesa dei propri diritti, riescono a fare dell'esclusione un punto di forza di una rivendicazione identitaria e di una concezione "sessuata" della cittadinanza, i drogati non ne sono in grado e anzi condividono spesso gli argomenti di condanna morale verso se stessi. Ciò che l'autrice vuol mostrare è

come la retorica che associa la donazione all'altruismo e alla buona cittadinanza non è affatto neutrale, ma ha dei costi che sono pagati da alcune categorie: mentre la donazione viene presentata come una pratica in grado di affratellare l'intero genere umano, essa si mostra capace anche di accentuare, se non di produrre, meccanismi di esclusione e stigmatizzazione.

6. Due volte stranieri: la donazione dei cittadini migranti

Fin qui Erwin e Valentine. Questi due contributi possono essere assunti come rappresentativi di un approccio critico che non si fida del liberalismo "socialdemocratico" di Titmuss né della neutralità morale del concetto di altruismo, e vuole invece capire le forze profonde che sottodeterminano la circolazione del sangue nel corpo sociale, e che hanno a che fare con gli squilibri economici e di potere. Sia pure in modi molto diversi, né ai contadini poveri cinesi né agli (ex)-tossicodipendenti australiani è consentito essere altruisti. Per la verità, gli argomenti delle due autrici appaiono a tratti forzati, e non è sempre chiaro quali siano le loro implicazioni per una teoria antropologica della donazione del sangue. Inoltre, la base etnografica è piuttosto esigua e non consente di approfondire oltre un certo livello i problemi posti. Per quanto riguarda il lavoro di Valentine, si potrebbe osservare che difficilmente l'esclusione "tecnica" dalla donazione può produrre di per sé categorie di stigmatizzazione: al massimo, può applicarsi a stigmatizzazioni che già esistono. Nel caso dei "drogati", si rischia di confondere la causa con l'effetto: la categoria, con la sua immagine pubblica negativa, esiste già prima che si ponga il problema della donazione. Laddove non esiste una categoria (è il caso, nel testo di Valentine, di coloro che sono stati residenti in Gran Bretagna tra 1980 e 1996, e sono stati potenzialmente esposti al cosiddetto morbo della mucca pazza), l'esclusione dalla donazione non ha alcuna conseguenza moralmente negativa. Inoltre, la cultura volontaristica della donazione è di solito attenta a evitare qualsiasi forma di riprovazione per chi non dona; di fronte al fatto che i donatori sono comunque una minoranza della popolazione, il fatto che alcune persone (sia pure costituenti una categoria) non siano invitate a donare può non

essere di per sé così rilevante per la loro immagine pubblica. Come ho già osservato, quella di donatore di sangue non è una caratterizzazione identitaria così importante per la gran parte delle persone: non è qualcosa di cui si parla costantemente e che sta al centro delle preoccupazioni per la propria immagine sociale. Nel caso dei gay australiani, è stata una loro decisione quella di amplificare il problema dell'esclusione, facendone oggetto di una battaglia politica. Normalmente, l'esclusione tecnica dal novero dei potenziali donatori non definisce persone o categorie più di quanto lo faccia il non partecipare a molteplici altre attività solidaristiche attinenti alla sfera pubblica.

Ma a parte questo, le sollecitazioni di questi testi sono importanti per il discorso che stiamo cercando di sviluppare. Essi mostrano ancora una volta il ruolo della diversità. Mostrano come l'impianto biomedico della donazione del sangue si dispieghi su territori culturali, politici e religiosi, su forme della cittadinanza (più o meno sessuata), su costruzioni e conflitti identitari, su relazioni economiche e forme del potere che sono difficilmente riconducibili a modelli generali e unitari. La donazione del sangue cerca di aderire per i propri scopi a questi contesti, ed essi ne fanno a loro volta arena di confronto e talvolta di scontro. Riconoscere questo vuol dire aprire uno sterminato potenziale campo di indagine etnografica, con l'obiettivo di descrivere densamente i molteplici significati che può assumere una pratica che pure, in apparenza, è la stessa in tutto il mondo.

Un ulteriore passo in questa direzione è rappresentato dallo studio di A. Fantauzzi sulla donazione fra gli immigrati marocchini a Torino. Si tratta di un testo di impostazione più decisamente etnografica e meno teorica rispetto agli altri, concentrato sul resoconto di "giornate della donazione" organizzate nel 2006 da due associazioni di migranti in collaborazione con l'AVIS. Questi momenti festivi, nei quali l'intera comunità migrante è chiamata a offrire il sangue per gli "sconosciuti" del paese ospitante, assumono per gli organizzatori l'esplicito senso di una richiesta di piena partecipazione alla cittadinanza. Il valore egualitario ed universalizzante del sangue è mobilitato verso una tensione integrativa; allo stesso modo è mobilitata la retorica della reciprocità, del dare-ricevere-ricambiare nei confronti della società ospitante. Ma al contempo, queste pratiche sono momenti di forte riconoscimento e riaffermazione dell'identità del gruppo: o, per meglio dire, delle molteplici identità-differenze, di marocchini, di islamici, di migranti, di uomini e donne.

Fantauzzi definisce “emica” questa forma di donazione, estendendo descrittivamente il senso di un termine che in antropologia definisce più una modalità dell’osservazione che non una qualità dell’oggetto. L’aggettivo è però efficace nel dare il senso della sovrapposizione di significati soggettivi e peculiari a una pratica consolidata nella cultura ospitante e definita da criteri tecnici e almeno apparentemente oggettivi. La raccolta comunitaria di sangue diviene un crogiuolo interculturale di grande interesse antropologico, in cui si manifestano da un lato quelle sfasature o incommensurabilità tra sistemi di significato che abbiamo già notato raffrontando il modello di Titmuss ai casi indiano e cinese; dall’altro, un’incessante attività interpretativa dei soggetti stessi che (non diversamente da quanto fa l’antropologo), si sforzano di accostare i due sistemi, di assimilarli conferendo così una più piena coerenza all’esperienza di vita e di donazione.

Il lavoro di Fantauzzi è estratto da una assai più ampia dissertazione dottorale (Fantauzzi 2008; v. anche 2007), e si colloca nel quadro di ricerche cui anche i curatori di questo volume hanno contribuito – in particolare, con un lavoro sulle comunità migranti senegalese e romena in Toscana (si vedano i contributi raccolti in Dei, a cura, 2007b). Questi lavori sono nati da una collaborazione con l’AVIS della Toscana, in relazione all’esigenza dell’associazione di comprendere meglio le dinamiche interculturali che emergono nel tentativo di chiamare alla donazione i cittadini stranieri. Porsi questo problema significa preliminarmente far emergere una serie di presupposti impliciti e di solito non detti che l’invito alla donazione assume: quelli che abbiamo finora evidenziato, vale a dire certe concezioni della cittadinanza, dell’appartenenza comunitaria e della solidarietà, e certe reti semantiche riguardanti il corpo, la salute, la malattia, il sangue. Si tratta quindi di indagare empiricamente come l’esperienza dei migranti si rapporti a questi temi; quali significati si aggregano per loro attorno alla richiesta di partecipare a una pratica altruista nei confronti di anonimi sconosciuti. Il nostro lavoro su senegalesi e romeni ha evidenziato due situazioni diverse e per certi versi opposte. Nel caso senegalese, la donazione anonima a sconosciuti è riletta sistematicamente nei termini dei precetti religiosi all’aiuto e alla carità e, soprattutto, rapportata a istituzioni tradizionali come la *teranga* (ospitalità o dono univoco a chiunque si trovi in condizione di bisogno) o il “dono notturno” (una forma di aiuto in cui si dona anonimamente e di anscosto per non sottoporre il ricevente all’obbligo della reciprocità).

tà). Questa concezione della solidarietà è perfettamente compatibile con quella promossa dalle associazioni di volontariato, ma si colloca all'interno di reti comunitarie e ha bisogno di essere innescata dalla percezione del bisogno e da situazioni di emergenza. Le esperienze di donazione fatte in Senegal dai nostri interlocutori erano tutte il risultato di "chiamate" di conoscenti o di autorità religiose di fronte ad occasioni di immediata necessità: un modello molto diverso dall'ideale di donazione regolare e fidelizzata, non legata a emergenze, che associazioni come l'AVIS sostengono ormai da tempo (sottolineando nella loro propaganda il tema della salute ed evitando ogni diretto riferimento alla malattia, agli incidenti, alla sofferenza). Si può dire che per i migranti senegalesi l'altruismo si colloca tutto nelle reti di relazioni comunitarie e della socialità primaria, e ha qualche difficoltà a transitare nello spazio più impersonale e astratto delle istituzioni statali – nonostante i nostri interlocutori abbiano dimostrato un buon grado di integrazione istituzionale e di conoscenza e padronanza delle strutture del servizio sanitario pubblico (Cavazzini, Di Clemente 2007).

Per i romeni che hanno vissuto sotto il regime di Ceausescu, le memorie di donazione sono al contrario interne all'orizzonte di uno stato totalitario che tenta di estirpare le reti comunitarie dalla società. Le storie di vita degli immigrati romeni a Firenze insistono sulla rappresentazione di un clima sociale estremamente individualista e competitivo, dominato dal sospetto, dal timore della delazione, dalla lotta per la conquista di piccoli vantaggi privati e di frammenti di spazio e tempo personale. La donazione di sangue avveniva attraverso un reclutamento istituzionale e semi-coattivo nei luoghi di lavoro e di studio; se ne parla oggi in termini esplicitamente utilitaristici, come mezzo per ottenere benefit di qualche tipo, in specie giornate libere dal lavoro. L'orizzonte dell'altruismo sembra del tutto assente dalla consapevolezza di questi donatori. Certo, l'insoddisfazione per lo loro attuali condizioni di vita in Italia li rende disincantati. Immersi nelle difficoltà materiali e basilari della quotidianità, è ovvio che non abbiano né il tempo né la voglia di dedicarsi alla donazione volontaria. Ma colpisce quanto poco l'altruismo intervenga nel loro discorso, anche soltanto come ideologia di copertura. Fra l'altro, l'atteggiamento individualista e utilitaristico si connette a network semantici riguardanti il sangue assai peculiari, e molto più "folklorici" di quelli senegalesi. Si riporta con insistenza la convin-

zione che donare periodicamente il sangue fa bene alla salute – è un modo per rinnovarlo e depurarlo dal “negativo” e dalla stanchezza che si accumula col tempo; senza che sia peraltro avvertita la contraddizione del “donare” a persone in stato di bisogno una sostanza impura e avvelenata di cui noi stessi dobbiamo liberarci (Di Giorgio, Mancini 2007).

Naturalmente è difficile generalizzare. La ricerca si è per il momento basata su alcune decine di storie di vita, e questi rapidi accenni servono solo a dare un’idea del tipo di problemi che ne emergono. Volendo forzare questi temi in una modellizzazione che riconduce alla nostra principale linea di riflessione, si può dire che nel caso dei romeni la donazione è generalmente percepita (con l’eccezione dei più giovani) come un dovere da prestare nella cornice di uno stato coattivo e ipertrofico che ha fatto terra bruciata della società civile. Al contrario, per i senegalesi la donazione è una pratica che trae il suo senso dalle reti della socialità primaria e comunitaria, e che si presenta con una natura decisamente non istituzionale. In entrambi i casi, su versanti opposti, manca un tessuto connettivo tra lo stato e l’individuo – fra il bisogno di sangue espresso dal sistema della sanità pubblica e la decisione del singolo di fare un uso solidaristico del proprio corpo. Manca o è troppo poco sviluppato il livello della società civile. È proprio questo tessuto che le associazioni marocchine a Torino cercano di costruire. Il loro impegno nelle donazioni significa aver colto l’immensa portata simbolica della circolazione del sangue, e la possibilità di questa pratica di costituire una interfaccia culturale. Non perché essa cancella le differenze, ma perché riesce ad articularle e a renderle commensurabili. Le giornate della donazione giocano così su una molteplicità di livelli identitari e di linguaggi, funzionando come una sorta di processo di traduzione: i valori e i codici simbolici dell’AVIS sono integralmente accolti e al tempo stesso interpretati in un diverso *frame*, in modo da affermare contemporaneamente l’integrazione nella più ampia società ospitante e l’identità compatta della comunità migrante. L’altruismo universalista e secolarizzato di Titmuss viene qui riletto nei termini della fede e dei precetti islamici, naturalmente. Se questo ci colpisce, dobbiamo ricordare il ruolo che hanno giocato la religione cristiana e i suoi precetti di carità nella sia pur recente nascita del volontariato del sangue in Italia e in altri paesi europei.

7. Tra motivazioni soggettive e organizzazione istituzionale

Cerchiamo di tirare le fila del discorso. Abbiamo visto in questi ultimi paragrafi come la donazione del sangue, per quanto basata su nozioni biomediche di valenza “universale”, si articoli in diversi contesti economici, sociali e culturali assumendo una molteplicità di significati che occorre indagare empiricamente. Di per sé, questa osservazione è forse banale, e può essere applicata a molti fenomeni della cultura globalizzata. Ma per la sua diffusione capillare, per il modo in cui in essa interagiscono requisiti tecnici e culturali, scienza “dura” e valori civili, religiosi, identitari, la donazione del sangue si presenta come un esempio particolarmente efficace di come la globalizzazione produca differenze, piuttosto che cancellarle. Sotto questo profilo, essa si propone come un grande campo di ricerca etnografica, che l'antropologia in futuro potrà difficilmente ignorare – anche per i nessi diretti con alcuni grandi campi della sua più classica riflessione, come già osservato.

Gli assunti troppo rigidamente universalistici sono dunque uno dei limiti della posizione di Titmuss, e anche delle domande che ci siamo inizialmente posti e che abbiamo lasciato in sospeso. Intanto, se la donazione del sangue abbia più la natura del dono maussiano o quella dell'altruismo incondizionato; quindi, il problema del rapporto tra volontariato e stato – se quest'ultimo perverta il gesto originario del donatore, come per Godbout, oppure, come per Titmuss, ne sia costitutivo in virtù della capacità di “accrescere le opportunità di altruismo” nella società. In parte, la risposta a queste domande è che non esiste un modello unitario di donazione del sangue: tale pratica si colloca in situazioni specifiche in punti diversi e variabili del continuum dono-mercato, volontariato-stato, reciprocità-altruismo, che vanno studiati empiricamente, volta per volta. Questo vale anche per i contesti europei, sui quali esistono ricerche soprattutto di tipo quantitativo, basate su questionari che riconducono le motivazioni dei donatori a grandi e generiche categorie e che sono destinate a restare sulla superficie del linguaggio comune. Anche i più rari esempi di ricerca qualitativa (si veda per l'Italia Boccacin, Tamanza 1997) sono basati su interviste semi-strutturate ai protagonisti del sistema della donazione, che sono certo interessanti ma restano lontane dalla possibilità di cogliere la donazione come pratica, o se vogliamo come

fatto sociale. La discorsività degli attori è certo una componente costitutiva della pratica, ma non la esaurisce. Il problema è dunque come sviluppare una metodologia etnografica in grado di andar oltre.

In ogni caso, un generico richiamo alla molteplicità dei casi e all'etnografia non può essere un alibi rispetto ai problemi teorici che abbiamo fin qui delineato. I problemi sollevati da Titmuss e Godbout riguardo la natura delle pratiche di donazione del sangue nel contesto occidentale contemporaneo restano. Tenterei di tornarvi partendo dai due contributi nel volume che non ho ancora discusso, quelli di due sociologi, Philippe Steiner e Kieran Healy. Il primo riflette su un aspetto specifico della teoria di Titmuss: la sua insistenza sul fatto che nel campo della donazione del sangue mercato e volontariato non possano coesistere. La presenza del primo, per così dire, contamina il clima morale e rende impossibile il funzionamento del secondo. Questo punto è stato messo in discussione soprattutto dagli economisti, secondo i quali non c'è motivo per cui, in linea di principio, settore commerciale e donazione non possano combinarsi producendo un sistema più efficiente. Fra l'altro, questo è quanto sembra oggi accadere su scala globale. I paesi europei, legati al principio titmussiano della esclusività della donazione volontaria, sono autosufficienti nella raccolta di sangue, ma dipendono per il plasma e gli emoderivati dalle importazioni da paesi nei quali è consentita la vendita. Dunque, sembra che di fatto la commercializzazione non sia eliminabile dal sistema, e che l'equazione di Titmuss fra purezza delle motivazioni e maggiore disponibilità di scorte non funzioni – almeno non sempre. Bisogna anche osservare che sempre più spesso anche il sangue raccolto dai donatori volontari passa attraverso trattamenti industriali e dunque attraverso una impresa privata che ha ovvie finalità di profitto. Tali imprese sono convenzionate col servizio sanitario pubblico, ed a queste convenzioni resta legato il filo del dono. Ma il punto è che, proprio in virtù dei requisiti tecnici cui è legato, il sangue ha bisogno di uscire dalla sfera di una economia puramente morale e di passare dai circuiti del mercato oltre che, ovviamente, dell'amministrazione pubblica. Elementi di "perversione", secondo Godbout: e tuttavia senza di essi il dono non funzionerebbe, sarebbe inefficace o perfino avvelenato.

Dunque, perché la sfera del dono non dovrebbe collaborare con quella del mercato? Perché, secondo Titmuss, lo stato dovrebbe proteggere l'altruismo dal contatto con le pratiche utilitarie? La risposta è semplice: la possibilità che il sangue possa essere venduto per un

prezzo svaluta il significato altruistico della donazione, e fa crollare le motivazioni intrinseche degli attori sociali a donare. Steiner cita l'economista B.S. Frey, il quale distingue motivazioni estrinseche ed intrinseche dei soggetti economici: le prime rispondono alle leggi economiche, le seconde godono di una autonomia morale rispetto alla quale l'“effetto prezzo” può risultare controproducente. In altre parole, gli incentivi possono disincentivare certi comportamenti distruggendone le basi morali. Dunque, dono e mercato possono collaborare, ma a patto che il mercato si tenga a prudente distanza dalle motivazioni dei donatori. Queste ultime sono costitutive della donazione come fatto sociale. Il che porta Steiner a concludere, riecheggiando in parte Godbout, su una nota di preoccupazione: il fatto che l'anonimato radicale del sistema trasfusionale, tutto volto a proteggere il ricevente dall'eccessivo carico affettivo del “dono della vita”, rischia di far perdere di vista il valore simbolico e relazionale della pratica e di compromettere la forza motivazionale intrinseca. È molto chiaro: ma allora, potremmo chiederci, come mai continuano ad esserci così tanti donatori, e con motivazioni così forti?

Veniamo al testo di Healy, che sviluppa un argomento molto diverso e per certi versi opposto ma porta a riflessioni convergenti. L'articolo analizza con ampio respiro comparativo i sistemi di raccolta del sangue dei paesi dell'Unione europea, basandosi su dati degli anni '90. La tesi esposta è semplice ed efficace. Pur non negando l'importanza delle motivazioni soggettive dei donatori e dei fattori culturali e religiosi, Healy sostiene che le differenze nella quantità e nella tipologia di donatori di cui i diversi paesi europei dispongono dipende essenzialmente da fattori di tipo istituzionale e organizzativo. Per donare il sangue non basta esser disposti (o anche fortemente motivati) a farlo: c'è bisogno di solito che qualcuno lo chieda o lo proponga, che vi siano condizioni logistiche che lo consentono e così via. Ciò ha a che fare con l'organizzazione dei sistemi di raccolta del sangue e con la natura delle istituzioni e delle associazioni che se ne occupano. Healy articola questa tesi in una serie di punti specifici, che tenta di dimostrare attraverso correlazioni statistiche. Ad esempio, i paesi in cui la raccolta è promossa e gestita direttamente dallo stato tendono ad avere una base di donatori più ampia ma meno fidelizzata; i paesi in cui la “chiamata” è gestita dalla Croce Rossa o da associazioni, i donatori sono di solito in numero minore ma più regolari e sistematici. Le tesi dell'autore sono nel complesso convincenti – pur restando

qualche dubbio sulla natura dei dati utilizzati, che sono sì sottoposti a rigorose analisi statistiche ma sembrano inadatti a cogliere in profondità caratteristiche importanti sia dei sistemi di raccolta (i riferimenti all'Italia ad esempio sono ambigui e poco accurati) sia della identità sociale dei donatori. In sostanza, Healy ci propone di spostare l'attenzione da una psicologia (o un'etica) delle motivazioni individuali a una sociologia delle organizzazioni, dal mondo dei valori a quello delle pratiche e delle istituzioni (v. anche Healy 2006, 2008).

8. Le associazioni e la società civile

Torniamo allora alle nostre domande: abbiamo a che fare con una forma di dono o con un puro altruismo unidirezionale? E in che modo si mantiene lo spirito del dono nonostante la massiccia presenza di intermediari amministrativi e commerciali che impediscono la formazione di legami fra donatori e riceventi? Possiamo cogliere il suggerimento di Healy di guardare meno alla psicologia dei donatori e più alle istituzioni in cui sono organizzati, e al tempo stesso mantenere con Steiner l'importanza e la peculiarità delle motivazioni, che non sembrano riducibili a semplici questioni di preferenza individuale? La risposta può consistere nel rivolgere l'attenzione alla socialità dei donatori, ai gruppi e alle associazioni in cui sono organizzati. L'altruismo ci potrà così apparire come una proprietà di questo livello associativo più che dei singoli individui: è a questo livello che l'altruismo è *embedded*, inestricabilmente intrecciato, per usare l'espressione di Healy che riprende il concetto fondamentale dell'antropologia economica sostantivista. I donatori generalmente maturano la decisione di mettere a disposizione il proprio sangue all'interno di reti di concreti legami sociali, e non nell'ambito di una scelta razionale individuale (come avviene invece per altre forme di carità e aiuto anonimo). Certo, questo punto dev'essere dimostrato empiricamente. Le ricerche qualitative di cui disponiamo vanno decisamente in questa direzione: è il caso del citato lavoro di Boccacin e Tamanza degli anni '90. Lavorando sulle "carriere" di donatori AVIS, i ricercatori si rendono conto del netto divario che esiste tra le motivazioni "ufficiali" che sono espresse attraverso enunciati generali (adesione ai valori

esplicitamente sostenuti dall'associazione) e quelle "profonde", che hanno invece a che fare con una dimensione esistenziale (non necessariamente riconosciuta e verbalizzata). In particolare, emerge dagli estratti d'intervista la centralità della tradizione familiare (soprattutto per i donatori "forti", impegnati anche nell'organizzazione e nella dirigenza AVIS) e dei legami sociali. Si sceglie di donare perché già lo fa una figura importante di riferimento, all'interno della famiglia o dei rapporti di lavoro, di amicizia, di vicinato.

Pur riconoscendo tale punto, questi studiosi classificano come "occasionalni" le modalità di accesso alla donazione basate sull'influenza di conoscenze personali – come se l'influenza personale contrastasse con il "profondo riconoscimento del contenuto ideale e valoriale dell'associazione" (Boccacin, Tamanza 1997, p. 109). È proprio uno degli intervistati a spiegare che non è così: "Sì, è vero, le motivazioni non ci sono sempre all'inizio, vengono dopo man mano che dona, che conosce l'ambiente...Non è all'inizio. Io all'inizio, come nel mio caso è stata una combinazione..." (Ibid., p. 110). Fra valori e "occasioni", cioè legami con le persone, c'è un rapporto forte e non certo incompatibilità. Titmuss, per tornare ancora una volta a lui, trascura questo punto: e si tratta, a me pare, della "svista" più importante e forse decisiva del suo libro. In esso il ruolo delle associazioni è nettamente svalutato: ne parla marginalmente, considerandole di fatto parte o surrogato dell'intervento diretto dello stato. I protagonisti della sua teoria sono lo stato e il singolo cittadino: non vi sono livelli intermedi appartenenti alla società civile. L'impulso solidaristico nascerebbe nella intima razionalità del cittadino responsabile, aderente a un ideale di astratto bene comune incarnato appunto dalle istituzioni pubbliche. Pur opponendosi al liberismo, la prospettiva di Titmuss resta ancorata a un individualismo metodologico che lo porta a sottovalutare il ruolo dei contesti locali, delle "occasioni" e soprattutto delle reti associative senza le quali l'intero sistema probabilmente non potrebbe funzionare.

Ciò potrebbe accreditare le critiche di Godbout; se non fosse che anch'egli rischia di cadere nell'individualismo quando pensa che il dono sia possibile solo al di fuori delle istituzioni e che il suo spirito contrasti con qualsiasi forma organizzativa (da qui l'apprezzamento per gli Alcolisti Anonimi, una associazione che aspira a una vera e propria invisibilità istituzionale). In ultima analisi, anche Godbout sottostima il ruolo delle associazioni, che vede come pericolosamente prossime ai "pervertiti" apparati dello Stato. Quando parla di dono, si

riferisce sempre a un atto individuale: “il dono libero e gratuito del proprio sangue da parte di una persona” (1992, p. 79). Non sembra dare il giusto peso alla possibilità che la decisione di donare nasca in un’atmosfera di socialità, che il soggetto del dono sia un gruppo più che un individuo. O meglio, che un individuo doni perché appartiene a un gruppo, e magari il dono sia contrassegno e dimostrazione di questa appartenenza. Eppure questo è proprio il senso centrale dell’*Essai* di Mauss: il dono non solo crea legami, ma li presuppone, e lo *hau* è una rappresentazione collettiva, che viene cioè prima di quelle individuali. Certo, la società di massa contemporanea è assai più individualista di quelle arcaiche; si basa anzi, come osservava Durkheim, sul culto dell’individuo, cui assegna valori e scelte in precedenza di pertinenza del gruppo. Ma questa è la sua ideologia. Per quanto più mobili e fluide, le reti di relazioni sociali continuano ovviamente a risultare costitutive delle scelte, dei valori, delle motivazioni e delle concrete modalità di vivere la cittadinanza.

Proprio dal punto di vista di una teoria del dono contemporaneo, i gruppi associativi della società civile giocano un ruolo fondamentale. Rappresentano la necessaria interfaccia tra la disponibilità a dare degli individui e la struttura istituzionale. È nel loro ambito che si manifesta il “ritorno” e la costruzione di rapporti personali – le caratteristiche ineliminabili del dono maussiano. Non potrebbe esser questa la soluzione all’enigma del “dono agli estranei”? Non potendo conoscere i riceventi, lo *hau* si trasmette agli altri donatori, e stringe legami, fiducia, condivisione di valori nell’ambito della società civile. Questo punto è particolarmente forte nel caso italiano, dove il momento della “chiamata” è gestito prevalentemente da associazioni di donatori capillarmente presenti sul territorio e caratterizzate da un’attività molto vivace, da spirito di coesione, da un ricco tessuto di gratificazioni simboliche e di reciproco rafforzamento dei valori di riferimento. Ma anche in molti altri paesi, in cui le istituzioni pubbliche giocano un ruolo più diretto nella “chiamata”, raramente quest’ultima è una questione personale tra stato e singolo cittadino. I livelli intermedi sono comunque presenti, con coloriture più secolari o più religiose, più popolari o più élitarie, legate ai luoghi del lavoro oppure a quelli del consumo; un’analisi comparativa dello stesso respiro di quella di Healy andrebbe estesa a questi aspetti. Abbiamo visto, o almeno intuito, la forza di queste forme di socialità nell’India studiata da Copeman; ne abbiamo intuito invece la debolezza nel caso cinese o in quello romeno, nei quali la storia recente ha offerto

poche possibilità di arricchimento della società civile. In ogni caso, mi sembra che l'auspicata etnografia della donazione del sangue debba guardare prevalentemente in questa direzione.

Per concludere: ci siamo trovati inizialmente di fronte a due teorie contrastanti. L'una vede l'essenza del dono nell'atteggiamento etico di uno stato che si rapporta direttamente con i singoli cittadini sviluppando il loro altruismo; l'altra ne vede l'essenza in tutte quelle forme di relazione personale che prescindono o sfuggono dalle istituzioni economiche e politiche. L'una pone il dono nelle astratte forme del diritto, l'altra nella concretezza delle reti di legami locali. Ora, il dono del sangue – forse più di ogni altro “scambio morale” della modernità – ha bisogno di entrambe le dimensioni, e anzi ne rappresenta un punto di articolazione e di contatto. Questi due aspetti della nostra vita sociale restano di solito separati. La cittadinanza e la “nuda vita”: la mia identità come persona definita dai dati anagrafici, da diritti e doveri, dalle norme burocratiche dello stato, e quella di persona dotata di un corpo, che vive una quotidianità di azioni, sensazioni, rapporti personali, passioni e dolori, “pratiche intime” troppo sottili e private per interessare all'apparato amministrativo. Ma ci sono momenti dell'esperienza sociale in cui questi due aspetti si toccano (o si scontrano), possono essere pensati insieme. Alcune pratiche sanitarie, soprattutto quelle relative alla medicina legale, possono implicare un simile contatto: in questi casi definisco il mio status di cittadino mettendo in gioco il mio corpo. Nei procedimenti giudiziari, sul mio status di diritto influiscono gli aspetti della nuda vita che di solito restano esclusi dalla sfera pubblica (le mie amicizie e frequentazioni, le “pratiche intime” e così via; è questo che rende i processi così interessanti dal punto di vista sia letterario che antropologico). Ma in questi casi, gli individui subiscono passivamente l'intervento dello stato, che cerca per quanto possibile di isolarli dal contesto della loro vita sociale e locale. Nel dono del sangue, accade che la giuntura fra le due dimensioni si determini in una dimensione attiva e socializzata. Donando il sangue, io traduco i valori astratti della cittadinanza in un atto che riguarda il mio corpo e la mia essenza più intima e “nuda”; inversamente e al tempo stesso, valorizzo un atto di aiuto immediato nei termini di valori di carattere generale, di una idea astratta di “bene comune”. Posso anche farlo da solo, in un dialogo intimo con la mia coscienza: ma è molto più probabile che questa esperienza avvenga e acquisti senso nella condivisione sociale, familiare o associativa.