Il dono del sangue: modelli culturali e forme di cittadinanza
Author(s): FABIO DEI
Reviewed work(s):
Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 58, Linee di sangue: Metafore e pratiche tra dono, filiazione e appartenenza (ottobre 2008), pp. 19-29
Published by: Grafo s.p.a.
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/27859585
Accessed: 21/06/2012 21:21

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Grafo s.p.a. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *La Ricerca Folklorica.*

http://www.jstor.org

FABIO DEI

Il dono del sangue: modelli culturali e forme di cittadinanza

SUMMARY

Blood donation: cultural models and forms of citizenship *(by Fabio Dei)*

The article presents the results of a study conducted in 2006 and 2007 at the request of the Tuscan regional seat of AVIS among two communities of foreign immigrants in Tuscany: the Romanian community in Florence and the Senegalese community in Pisa. The two groups also showed a range of differences with regard to civic cultures and models of citizenship, as with their cultural conceptions of the body, health and sickness. A critical reappraisal of Titmuss and Godbout's analysis and recent literature on blood donation enables deeper investigation of the concept of motivation and social experience. Blood donation reveals complex bonds between bodily existence and the politics of the body, between real support systems and the abstract values that regulate the public space.

1. Donatori migranti

La donazione del sangue è un fenomeno di straordinaria densità antropologica. In esso si incrociano temi centrali della disciplina: il dono, l'altruismo e la solidarietà, il simbolismo del corpo e le categorie di purezza e pericolo. Questioni che occorre declinare in chiave interculturale quando si affrontano i modelli di donazione in società percorse da rilevanti flussi migratori. Nonostante ciò, la letteratura antropologica è in proposito ancora molto scarsa e stenta a decollare. I principali contributi vengono dalla sociologia e dalle scienze politiche, e raramente mettono in campo una vera e propria ricerca etnografica.

Il mio interesse per il tema è nato in modo abbastanza casuale un paio di anni fa, all'intersezione fra lo svolgimento di un corso sull'antropologia del dono presso l'Università di Pisa e una richiesta di consulenza progettuale da parte dell'Avis Toscana, riguardante i problemi della donazione dei cittadini immigrati. In Toscana come altrove, l'Avis (Associazione Volontari Italiani del Sangue) si è posta negli ultimi anni il problema di sensibilizzare gli immigrati alla donazione, ne ha fatto anzi una questione strategica. I cittadini stranieri rappresentano una percentuale importante della popolazione, e soprattutto, per la loro giovane età media, dell'insieme dei potenziali donatori. Ma non si tratta solo di un obiettivo quantitativo: il loro coinvolgimento nelle pratiche di solidarietà legate alla raccolta del sangue è apparso come una importante strategia di integrazione. Nell'ottica delle associazioni del volontariato, donare il sangue appare il più ovvio nucleo di una solidarietà generalizzata che va al di là di ogni differenza etnica e culturale. «Terre diverse, stesso sangue» è lo slogan usato nelle campagne informative e propagandistiche toscane. Il sangue, dunque, come simbolo di una comune umanità e punto di partenza della costituzione di una comunità interculturale.

Ma le cose non si sono rivelate così semplici. Le associazioni di volontariato partono da una cultura della donazione incentrata su certi valori e motivazioni, e su di esse fondano le loro attività promozionali. In particolare, il dono del sangue appare legato a un senso di solidarietà connesso a un ruolo astratto e universale di cittadino esemplare, inserito in una società democratica ed egalitaria fitta di diritti e doveri reciproci. Inoltre, perché questa nozione di solidarietà venga incorporata nella donazione del sangue, occorre pre-

supporre una piena fiducia nei saperi (anch'essi universalizzanti) e nella autorevolezza della biomedicina. Questi assunti non sono necessariamente condivisi dai migranti, i quali introducono una doppia discrepanza, legata da un lato alla loro cultura di provenienza, dall'altro al fatto di vivere in nicchie sociali spesso marginali e imperfettamente integrate. I tentativi di diffondere nei loro confronti una cultura della donazione come atto civico, forma di solidarietà anonima di cittadini astratti verso altri cittadini astratti, possono allora scontrarsi con queste diverse basi culturali. I migranti possono percepire la richiesta di donare il sangue come un ulteriore fattore di sfruttamento da parte della società ospitante; possono non avvertire il senso della reciprocità che è intrinsecamente legato all'idea di dono; possono non comprendere l'anonimato istituzionale del sistema della raccolta del sangue, pensando invece la solidarietà come legata a concrete e specifiche relazioni sociali. Ancora, possono collocare la donazione del sangue in un sistema di nozioni riguardo la salute e la malattia, la sicurezza e il rischio, non coincidenti con quelle che fondano il nostro sistema trasfusionale.

È dunque indispensabile comprendere questi elementi di discrepanza, attraverso forme di ricerca qualitativa. Da qui l'idea, maturata con l'Avis regionale della Toscana, di un sondaggio etnografico, condotto con due importanti "comunità" di immigrati: quella senegalese di Pisa e quella romena di Firenze. Si è costituito un gruppo di ricerca che ha operato tra il 2006 e il 2007, producendo resoconti che sono stati in parte già pubblicati[1]; in quanto segue, cercherò di riassumere alcuni degli aspetti di maggior interesse emersi nel lavoro. Nel ragionare sulle comunità migranti, tuttavia, ci siamo trovati inevitabilmente a problematizzare il tema della donazione *tout court*, in relazione alla stessa popolazione "indigena". Cosa significa donare il sangue per i volontari delle associazioni? La conoscenza più ravvicinata dell'universo emotrasfusionale, da un lato, e dall'altro le sollecitazioni della letteratura internazionale, ci hanno convinto che a tale domanda non esiste una risposta semplice e univoca. Discuterò dunque due aspetti del problema. In primo luogo, quali motivazioni spingono a donare il sangue; in secondo luogo, la donazione del sangue è veramente un dono nel senso antropologico del termine?

2. L'erosione della società civile: il caso rumeno

Come detto, la ricerca si è focalizzata su un gruppo di immigrati senegalesi a Pisa e su uno di romeni a Firenze. L'obiettivo, semplice e modesto, era produrre un po' di fonti orali: narrazioni biografiche, sulla base di una griglia tematica che mirava a far emergere il percorso migratorio, la natura delle relazioni di aiuto e solidarietà vissute nella società di partenza e nel contesto italiano, il rapporto con i servizi e i saperi medici, e più specificamente le eventuali esperienze di donazione del sangue. È ovvio che una simile metodologia non può aspirare alla profondità conseguibile attraverso una vera e propria indagine etnografica; altrettanto ovviamente, era però utile smuovere le acque – pur con i modestissimi mezzi a disposizione – su una problematica finora così poco trattata.

I contatti sono stati presi con la mediazione delle associazioni di rappresentanza degli immigrati: i due casi, però, si sono sviluppati in modo completamente diverso. Nel caso dei romeni fiorentini, 12 ampie interviste biografiche sono state condotte nella sede Avis o in quella dell'associazione "Cultura progresso e fratellanza nel mondo Italia-Romania": si è trattato di donne e uomini cresciuti (salvo un caso) prima dell'89 e arrivati in Italia da pochi anni. Le interviste hanno avuto, almeno all'inizio, un carattere ingessato ed istituzionale. In esse ha prevalso un tono di insoddisfazione, rabbia ed amarezza per le attuali condizioni di vita, lontane dalle speranze che avevano innescato il percorso migratorio. Anche il rapporto con la comunità immigrata sembra assai debole – anzi, parlare di comunità è decisamente una forzatura. L'identità "romena", qualunque cosa possa significare, non è rivendicata e appare anzi un peso – probabilmente anche a fronte di un'immagine mediale assai negativa e della circolazione di stereotipi stigmatizzanti. Quelle che ci sono state presentate sono esperienze disgregate, prive di reti forti di solidarietà e aiuto reciproco.

[1] Il gruppo di ricerca, da me coordinato, era composto da Matteo Aria, Martina Cavazzini, Chiara Di Clemente, Sonia Di Giorgio, Giovanni Luca Mancini. Il lavoro è stato possibile anche grazie ai fondi di un Prin (Programma di Ricerca di Interessse Nazionale) approvato nel 2005 dal Ministero della Ricerca e dell'Università (Unità di ricerca «Sangue, cittadinanza, solidarietà». Primi report e riflessioni interpretative sono state pubblicate in Dei (a cura di) 2007a, 2007b; cfr. anche Dei 2008a.

Nelle narrazioni, del resto, questo appare come un elemento di continuità rispetto al passato socialista. Nelle interviste la memoria della vita nell'epoca di Ceausescu gioca un ruolo importante, e si accentra attorno a immagini di una lotta per l'esistenza in un mondo essenzialmente ostile, dove ognuno persegue i propri interessi particolari e non ci si può fidare di nessuno. Le voci dei nostri interlocutori confermano il quadro, proposto da tanta letteratura, di una società in cui lo Stato totalitario ha largamente eroso ogni tessuto di valori civici e di convivenza solidale.

È in questo contesto che compaiono i ricordi delle esperienze di donazione del sangue, promosse con sistematicità dallo Stato romeno all'interno di istituzioni quali scuola, esercito, industrie. Le motivazioni a donare sono da un lato negli obblighi di conformità, dall'altro nei benefit che esse comportano – in particolare, uno o più giorni liberi dal lavoro. Inoltre, nelle motivazioni riferite per l'adesione alle campagne di donazione gioca un ruolo di primo piano la convinzione che l'emotrasfusione "fa bene", cioè che il salasso che essa implica abbia effetti positivi e purificatori sulla salute. Questo punto di vista, largamente ripetuto in tutte le nostre interviste, rovescia in qualche modo il senso della donazione: non un sacrificio che si fa per altri, ma una pratica vantaggiosa in primo luogo per se stessi. Una modalità di donazione che Boccacin e Tamanza, in uno studio sociologico di qualche anno fa, definivano «autoriferita ed egosintonica» (Boccacin, Tamanza 1997: 109; Di Giorgio, Mancini 2007: 52).

Per altri versi, le conseguenze benefiche della trasfusione si collegano a un ricco insieme di rappresentazioni o "credenze" folk riguardo il sangue. È stato questo l'elemento più inaspettato e sorprendente dei nostri colloqui. Per quanto in modo frammentario, gli interlocutori ci hanno rappresentato una concezione del sangue come sostanza che col tempo si "ingrossa", soprattutto dopo l'inverno, l'inattività e il troppo cibo, e va "rinnovata" periodicamente. La donazione si presta a questo scopo. «A chi dona il sangue gli si rifà molto meglio e si sentiva... rigenerava tutto l'organismo, si purificava»; «il sangue è pieno di cose negative, anche d'impurità. È impuro del tossico dell'atmosfera e donando il sangue si rinnova» (cit. in Di Giorgio, Mancini 2007: 53-5). Non viene apparentemente percepita la contraddizione del donare un sangue "impuro"; è un sangue che va bene per gli altri, anche se il proprio organismo ha bisogno di liberarsene (messa di fronte a una domanda in questo senso, una intervistata risolve il problema immaginando che sia «messo in certi filtri e ripulito»; *ibid.*: 63). A tutto ciò si collegano credenze di tipo classificatorio riguardo i gruppi sanguigni, associati a "caratteri" particolari e talvolta ai segni zodiacali – con il ricorrente riferimento a un misterioso gruppo che distinguerebbe i "matti" o le persone geniali e non comuni.

In sintesi, tra la memoria di una società di provenienza in cui i valori civici erano e sono fortemente erosi, e una società ospitante "ingrata" e poco accogliente, gli immigrati romeni sembrano muoversi all'interno di modelli culturali in cui la solidarietà trova poco posto e la cittadinanza è più un obiettivo che una condizione attuale. La possibilità di un impegno diretto nella donazione del sangue, comprensibilmente, è l'ultima tra le loro preoccupazioni; in ogni caso, la razionalità della donazione è valutata in termini di vantaggi e benessere personale. L'unico tra i nostri intervistati che riferisce di esperienze recenti è un quarantenne che ha "donato" a pagamento sia in Romania che in un suo precedente soggiorno in Germania. È significativo che i romeni censiti come donatori nelle associazioni Avis della Toscana – nel complesso alcune decine – siano tutti molto giovani, dunque cresciuti dopo il 1989 (Marangio 2007). Appare chiaro, in definitiva, quanto poco possa funzionare verso questo gruppo di migranti una promozione alla donazione basata su un'astratta retorica dei valori civici. È la loro stessa biografia a rendere per loro opache queste forme di discorso.

3. Solidarietà e vincoli comunitari: il caso senegalese

Il caso senegalese non poteva essere più diverso. In parte la diversità sta forse nello sguardo delle ricercatrici e nelle metodologie seguite. Dopo i primi contatti formali, il lavoro si è svi-

luppato con modalità più vicine all'osservazione partecipante. Le ricercatrici, Martina Cavazzini e Chiara Di Clemente, hanno condiviso per alcuni mesi momenti di vita quotidiana di un gruppo unito in un progetto associativo (l'apertura di un ristorante senegalese a Pisa), stabilendo con gli interlocutori rapporti di maggior prossimità e simpatia. Anche in questo caso sono stati prodotti tredici ampi testi biografici; ma la conoscenza del contesto è andata ben al di là della documentazione registrata e trascritta (cfr. Cavazzini, Di Clemente 2006, 2007).

Gli interlocutori rispecchiano abbastanza fedelmente le caratteristiche dell'immigrazione senegalese in Italia: prevalentemente maschile (solo due le donne intervistate), con un discreto livello d'istruzione, varie esperienze di viaggi e percorsi e un progetto – sia pure di lungo periodo – di ritorno in patria. Sono portatori di una cultura che è stata definita «transnazionale» (Riccio 2000), implicando il riferimento a una pluralità di modelli e contesti: quello della società ospitante (e delle relazioni interne alla comunità migrante locale), quello universalista della religione e della cultura musulmana, quello della cultura tradizionale di provenienza e dei relativi rapporti di parentela. Questa pluralità si manifesta ad esempio sul piano dei saperi e delle pratiche mediche. Il sistema sanitario nazionale italiano è conosciuto ed usato con sicurezza, e la cultura biomedica di base è solida (non è emerso nulla di simile alle credenze folk sul sangue così diffuse fra i romeni); d'altra parte, elementi della medicina islamica e di quella dei guaritori tradizionali (magari consultati a distanza per telefono) entrano talvolta a far parte del quadro, configurando un sistema di pluralismo medico di grande interesse.

La ricerca si è però concentrata soprattutto sulle forme del dono e della solidarietà. I nostri interlocutori hanno sottolineato i valori legati all'istituzione tradizionale della *teranga*, una forma di aiuto e solidarietà orizzontale che si esercita (almeno teoricamente) in modo anonimo verso i più bisognosi, in modo da non creare obblighi di contraccambio. L'obbligo morale a donare secondo il bisogno viene affermato da tutti con grande forza; è da vedere naturalmente quanto in pratica sia seguito, ma certo rappresenta un cardine del sistema di valori esplicitamente sostenuti. Questo fa del gruppo senegalese pisano una "comunità" in modo più netto di quanto non accada per i romeni di Firenze: vi è infatti un riconoscimento di appartenenza, che si aggrega attorno alle comuni pratiche religiose e ancor più a forme di ripresa e valorizzazione della cultura tradizionale, attraverso l'organizzazione di feste, la circolazione di videocassette, l'ampio uso di abiti tradizionali nelle occasioni più cerimoniali e così via.

La donazione del sangue si colloca in questa visione dei vincoli comunitari di solidarietà. Tuttavia molti dei nostri interlocutori hanno insistito nel non classificarla come un vero e proprio dono. Non si tratta di un *cadeau*, certo, ma neppure di un aiuto come quello codificato dal costume tradizionale. È piuttosto un obbligo universalistico, dettato da un'etica o una religione elementare, che scatta di fronte alla richiesta di salvare qualcuno. In particolare, si presenta come un atto legato all'occasione. Molti degli intervistati hanno donato il sangue almeno una volta in Senegal, non per decisione meditata ma perché si sono trovati di fronte a una "chiamata", a una occasionale e impellente richiesta d'aiuto o a un appello di autorità politiche o religiose. È visione comune che il Senegal non abbia problemi di disponibilità di sangue, proprio per questa immediata prontezza solidaristica di tutti; il che contrasta per la verità con l'immagine fornita dalle fonti ufficiali, che parlano per quel paese di una situazione difficile sia nell'approvvigionamento che nello stoccaggio delle scorte.

Il modello della "chiamata" caratterizza anche altri gruppi migranti, come quello marocchino di Torino studiato da A. Fantauzzi (2007, 2008): qui il rapporto tra Avis e associazioni dei migranti ha portato ad organizzare giornate della donazione, situazioni festive in cui un gran numero di persone dona attraverso unità emotrasfusionali mobili. Si tratta di momenti cerimoniali presentati dalla stessa leadership associativa come una forma di "contraccambio" verso la società di accoglienza, in grado di favorire l'integrazione e consolidare valori comuni. In Toscana, tentativi di organizzare simili esperienze non hanno invece riscosso grande successo. Le adesioni all'Avis da parte di cittadini migranti hanno di solito carattere indi-

viduale o familiare, e sono legate a rapporti personali con i membri delle associazioni di volontariato – un punto sul quale tornerò tra breve.

Occorre intanto notare che questi modelli di donazione a chiamata, per quanto interessanti, contrastano con la cultura che l'Avis e le altre associazioni di sostegno del sistema emotrasfusionale hanno cercato di affermare: vale a dire, con un modello di donazione regolare, fidelizzata, non legata ad eventi e a motivazioni emotive ma al riconoscimento di un bisogno e di un diritto-dovere civico. La regolarità delle donazioni garantisce una maggiore sicurezza e soprattutto un flusso costante e stabile di sangue, evitando l'alternanza di fasi di carenza e di spreco. Inoltre, molte delle donazioni che oggi si compiono non sono destinate a sopperire a bisogni immediati (come nel caso di incidenti o operazioni chirurgiche), ma alla produzione di farmaci emoderivati – un processo che mobilita motivazioni di altro tipo.

In definitiva, anche il modello di donazione evidenziato dalla comunità migrante senegalese si mostra scarsamente compatibile con il modello-Avis: come trasformare una disponibilità legata a rapporti personali e a una spinta emotiva nell'impegno volontaristico e puramente razionale di un cittadino astratto desideroso di mostrare la sua partecipazione?

4. Dono e altruismo

Fin qui una schematica sintesi dei temi cruciali. Le storie di vita, soprattutto quelle senegalesi, rappresentano materiale per analisi molto più ricche nell'ottica di un'antropologia delle migrazioni; ma non è questa la sede per un simile sviluppo. Dal punto di vista di una teoria del dono, romeni e senegalesi presentano un contrasto quasi esemplare. Nel primo caso, i modelli culturali sono ancora dominati dalla presenza ingombrante di uno Stato troppo forte che ha distrutto la società civile, inglobando la donazione in un quadro di obblighi burocratici e di controllo pubblico del corpo (resterebbe da vedere se le citate credenze popolari sono un aspetto di questo controllo o rappresentano piuttosto una forma di "resistenza"). L'inserimento nella società italiana è ancora debole e conflittuale, e non sembra per il momento in grado di ancorare i migranti romeni a più forti sistemi valoriali e a reti diffuse di solidarietà. Nel caso del Senegal, al contrario, un sistema pubblico debole ha lasciato lo spazio della donazione completamente occupato dalle reti di rapporti locali e parentali e dal discorso religioso, producendo un sistema di raccolta del sangue a chiamata. Per motivi opposti, la cultura e il linguaggio attuale dell'Avis non trovano facile presa in questi modelli. L'idea di soggetti astratti che donano in favore di estranei, sulla base di una concezione generale di bene comune incorporato in istituzioni pubbliche verso cui si nutre almeno un certo grado di fiducia, non sembra del tutto commensurabile con il tipo di cittadinanza che questi gruppi migranti si trovano a vivere.

Tuttavia, come detto, la ricerca ci ha portato a interrogarci non solo sui migranti ma anche sugli stessi "indigeni". Abbiamo avuto l'opportunità di conoscere più da vicino il sistema emotrasfusionale, e soprattutto di partecipare a numerosi incontri associativi dell'Avis, di visitarne alcune sedi, di parlare con dirigenti e soci. Siamo certi di aver capito che cosa spinge le persone a donare il sangue, e ad impegnarsi a fondo per promuovere la cultura della donazione? Il discorso che potremmo chiamare ufficiale dell'Avis è sufficiente a spiegare le motivazioni dei suoi aderenti? E quanti tipi di donatori ci sono? Nel tentativo di rispondere a queste domande, è necessario ripartire dalla letteratura socio-antropologica sul tema – dominata, mi sembra di poter dire, da due figure che sarà qui utile accostare e porre in contrasto. La prima è quella di Richard R. Titmuss, sociologo e politologo che nel 1970 ha pubblicato un'ampia e influente monografia sulla donazione del sangue, considerata come una delle forme moderne del dono antropologico teorizzato da Mauss. La seconda è quella di Jacques T. Godbout, esponente di punta del MAUSS, il Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali, che colloca il volontariato del sangue all'interno di una più ampia fenomenologia del dono nella società contemporanea.

Partiamo da Titmuss. La sua opera, significativamente intitolata *The Gift Relationship*, è un'analisi comparata dei sistemi di raccolta del sangue

basati sul mercato e su trasfusioni a pagamento, come negli Stati Uniti dei primi decenni del dopoguerra, e quelli basati sulla donazione volontaria, come per la Gran Bretagna e molti paesi europei. A Titmuss interessa dimostrare la superiorità dei secondi sui primi, dal punto di vista sia economico che sanitario. La disponibilità e la sicurezza delle scorte, nella sua analisi, è decisamente maggiore nel caso britannico rispetto a quello americano: ciò è dovuto al fatto che la pratica della donazione, facendo presa sulla responsabilità più che sul profitto, innesca un circolo virtuoso di valori di fiducia e solidarietà che resta assente nel sistema basato sulla compravendita. In realtà, per Titmuss la donazione del sangue è un paradigma dei vantaggi del Welfare State rispetto al liberismo. Il suo libro, come egli stesso si esprime, è «uno studio sul ruolo dell'altruismo nella società moderna» (1970, p. 59). La solidarietà nella donazione del sangue apre un'area di transazioni morali il cui effetto può andare anche al di là dei suoi usi medici, «estendendo le opportunità di altruismo in opposizione all'egoismo possessivo del mercato» (*Ibid.*). Richiamandosi esplicitamente a Mauss, Titmuss identifica questo "altruismo" con il dono in senso antropologico; concorda quindi con le conclusioni del celebre *Essai* del maestro francese, che vede nelle istituzioni di mutualità e sicurezza sociale l'equivalente moderno del dono arcaico – un ritorno "socialista" di quel dono che era stato invece soffocato nella fase classica del capitalismo.

La forza che starebbe alla base della decisione di donare il sangue è dunque, in questa prospettiva, qualcosa di molto simile alla misteriosa «libertà obbligatoria» di donare e ricambiare che sta al centro dell'*Essai* maussiano e delle discusse riflessioni sullo *hau* – lo spirito maori della cosa donata, versione etnografica della nostra convinzione di senso comune che nel dono si trasmette sempre qualcosa del donatore. Titmuss si rende conto che nella pratica le motivazioni dei donatori reali possono essere molto diverse, e anzi dedica un intero capitolo del libro ad elaborare una classificazione tipologica di donatori, che può essere interessante sintetizzare. I tipi di donatore che egli individua sono 8, e vanno da un massimo di motivazioni utilitaristiche a un massimo di motivazioni disinteressate (TITMUSS 1970: 128-41):

a) il donatore pagato, che offre il sangue per ottenere denaro secondo le quotazioni del mercato;
b) il donatore professionale, che si distingue dal precedente per la sistematicità delle sue trasfusioni, per un maggior controllo medico e un rapporto economico che si avvicina a quello di un salario *part-time*;
c) il donatore volontario-ma-spinto-dal-pagamento: riceve del denaro ma non lo considera la principale motivazione della sua scelta, e riconosce (diversamente dai primi due tipi) il bisogno di sangue della comunità;
d) il donatore per «tassa di responsabilità»: pazienti che hanno ricevuto sangue in ospedale e che si impegnano a "rimpiazzarlo" una volta guariti, personalmente o attraverso parenti e amici (un sistema largamente usato negli Stati Uniti al tempo della ricerca di Titmuss);
e) il donatore per credito familiare: una forma di donazione che rappresenta una "assicurazione" per eventuali necessità di emotrasfusioni da parte del soggetto e dei suoi familiari;
f) il donatore volontario-ma-costretto. Persone che per il loro ruolo subordinato all'interno di organizzazioni si sentono costrette a donare, pena vergogna, disonore o problemi nella carriera (ma se la pressione alla conformità sociale o di gruppo rappresenta una costrizione, non è facile decidere in quali condizioni si può parlare di volontariato puro);
g) il donatore volontario attratto da benefici marginali, ad esempio giornate libere sul lavoro, offerta di pasti, vantaggi nell'ottenere diagnosi e cure mediche e qualche volta medicinali, e così via
h) infine, finalmente, il «donatore volontario per la comunità», caratterizzato dall'«assenza di ricompense tangibili e immediate, in forma sia monetaria che non monetaria; l'assenza di penalità, finanziarie o di altro tipo; la consapevolezza che le donazioni sono dirette ad anonimi stranieri senza distinzione di età, sesso, condizione medica, reddito, religione e gruppo etnico» (TITMUSS 1970: 140).

5. Il problema del "donatore puro"

È chiaro che è quest'ultimo il donatore ideale, per così dire inscritto nelle politiche di associazioni come l'Avis. Si noterà che la purezza che Titmuss gli richiede lo configura come un cittadino decisamente isolato e astratto. È vero che è tutto volto a rispondere ai bisogni della comunità: ma proprio il suo civismo e altruismo sembra richiedergli un asettico distacco da emozioni, dinamiche di gruppo, pressioni sociali e così via. C'è anche un altro punto debole in questa classificazione dei tipi di donatore: non si distinguono adeguatamente le forme di "retribuzione" puramente utilitaristica da quelle di tipo simbolico. Certo, il donatore a pagamento lo fa solo per soldi: ma c'è tutta una serie di casi intermedi in cui la retribuzione, per quanto "tangibile", sembra rispondere più alle esigenze di un riconoscimento di ruolo che a quelle dell'utilità individuale. Dopo tutto, proprio la teoria antropologica ci dice che un dono, per esser tale, deve prevedere qualche forma di contraccambio. Nel caso di un dono agli sconosciuti come quello del sangue, il donatore vede solo la prima fase del processo, quella del dare. Il ricevere lo può immaginare; ma che ne è del ricambiare, della terza fase che tiene aperta la relazione di dono? È l'organizzazione di raccolta che si fa carico di fornirla o di metterla in scena. Si pensi al ricco sistema cerimoniale di premi, riconoscimenti e onorificenze che segna il progredire della carriera di un donatore (la medaglia per le 50 donazioni, quella per le cento etc.); o, ancora, all'uso di offrire laute colazioni dopo il prelievo. Diversi donatori con cui abbiamo parlato si sono dispiaciuti che quest'uso sia oggi in declino. Perché ne sentono la mancanza? Non certo per una questione economica o utilitaristica. È evidente che viene qui avvertito il rischio della riduzione della pratica della trasfusione a un atto puramente meccanico, in cui va perduto l'elemento simbolico – l'unico in grado di trasformarla davvero in un dono.

D'altra parte, se adottassimo la definizione di Titmuss, chi potrebbe davvero definirsi un donatore puro? Anche nel sistema italiano, che si basa interamente sul volontariato, i donatori godono di benefici marginali che potrebbero far apparire spurie le loro motivazioni. In particolare, il giorno di riposo sul lavoro e le analisi diagnostiche regolari e gratuite. Inoltre nel sistema circola il denaro. Il Sistema Sanitario Nazionale, attraverso le Regioni, riconosce alle associazioni come Avis o Fratres un "rimborso spese" di alcune decine di euro per ogni donazione. Sono risorse che vengono ovviamente investite nelle attività promozionali, ma indirettamente tornano ai donatori stessi e possono pericolosamente assomigliare a un pagamento. Ma basta tutto questo a ritenere che la donazione è almeno in parte "interessata"? Non credo. La contrapposizione tra puro volontariato e interesse utilitario non dà conto della natura delle motivazioni dei donatori. Questi ultimi decidono di mettere a disposizione il proprio corpo per un progetto di solidarietà; questa decisione matura quasi sempre non nell'ambito di una isolata razionalità individuale (sia essa orientata all'utile oppure ai valori della mutualità), bensì in reti locali di concreti legami sociali.

Sarebbe interessante studiare le biografie dei donatori italiani, e capire come sono arrivati alla decisione di donare. Qualche accenno in questa direzione si trova nello studio sociologico di Boccacin e Tamanza degli anni '90, dedicato proprio all'Avis. Lavorando con la metodologia del focus group con i soci 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. In altre parole, si sceglie di donare perché già lo fa una figura importante di riferimento, all'interno della famiglia o delle reti di riferimento amicali e di vicinato. Pur riconoscendo questo punto, gli autori classificano come «occasionali» 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: 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...» (Boccacin, Tamanza 1997: 110). Fra valori e "occasioni", cioè legami con le persone, c'è un rapporto forte e non certo incompatibilità. Così come vi è reciproco sostegno – tornando a Titmuss – tra il puro spirito del volontariato e le pratiche di dono che implicano circolazione in entrambe le direzioni e, dunque, forme di contraccambio simbolico. Titmuss trascura questo aspetto. Lo si vede dalla sua netta sottovalutazione del ruolo delle associazioni. Di esse il suo libro non parla se non marginalmente, considerandole un semplice surrogato dello Stato. I protagonisti della sua teoria sono lo Stato e il singolo cittadino; pur opponendosi al liberismo, essa resta ancorata a un individualismo metodologico in cui scarsa parte possono giocare le categorie antropologiche.

6. Stato, mercato e dono

Tornerò in conclusione su questo punto, che mi sembra decisivo. Vorrei intanto osservare che le condizioni della donazione del sangue, rispetto agli anni in cui Titmuss l'ha studiata, sono oggi profondamente cambiate. In particolare:

a) i problemi della sicurezza sono radicalmente mutati dopo la diffusione dell'Aids. Ai tempi di Titmuss il principale rischio era rappresentato dall'epatite B, statisticamente connessa a strati sociali inferiori e dunque a una cultura della vendita del sangue. Le modalità di diffusione sociale dell'Aids sono diverse, e hanno creato nuove tensioni tra le esigenze dei donatori e quelle dei riceventi e del sistema sanitario (Valentine 2005), così come rapporti diversi tra il pubblico e il privato. È noto ad esempio l' *affaire du sang* francese: il contagio degli emofiliaci, all'inizio dell'epidemia di Aids, nel quale il settore privato ha saputo rispondere più rapidamente di quello pubblico alla nuova minaccia (Casteret 1992, Berridge 1997, Godbout 1993: 73).
b) Le donazioni attuali spesso non sono di sangue intero ma di sue componenti (plasma, piastrine etc.), utilizzate per la produzione di farmaci emoderivati. Ciò rende meno diretto il rapporto di dono, e inserisce comunque nel meccanismo il settore privato. Le componenti donate vanno infatti a industrie farmaceutiche che ne ricavano prodotti messi a disposizione del servizio sanitario nazionale. Alla fine del processo c'è comunque l'utilità pubblica, che però non è direttamente visibile al donatore. Ciò accentua fra l'altro l'importanza delle associazioni come mediatrici fra cittadino donatore, Stato e mercato: sono le associazioni a farsi garanti di un uso del sangue conforme allo spirito del dono.
c) Infine, lo sviluppo delle tecniche chirurgiche e delle biotecnologie ha favorito la pratica di forme diverse di donazione di parti del corpo, come gli organi, il seme, il latte materno o il sangue del cordone ombelicale. Si tratta di pratiche molto diverse dall'emotrasfusione, certo, che però definiscono in modo più complesso l'etica del donare in medicina. In particolare il settore del trapianto degli organi presenta ambiguità molto forti tra una solidarietà incondizionata e pratiche di commercio e sfruttamento – ambiguità che potrebbero riflettersi anche sul caso del sangue (Scheper-Hughes, Wacquant 2004, Weaver, Williams 1997).

Sulla base di questi elementi, si è sostenuto che l'alternativa tra stato e mercato può apparire oggi meno netta di quanto apparisse a Titmuss (Le Grand 1997; per una rassegna dei dibattiti sollevati da *The Gift Relationship* cfr. Mancini 2007). Ma certamente la più potente critica a Titmuss è quella che viene dalla interpretazione del dono proposta dal Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali, esplicitata in particolare nell'opera di J. Godbout. Quest'ultimo condivide molte delle assunzioni di Titmuss, come la irriducibilità del dono del sangue ai principi dell'utilitarismo, e l'idea che esso rappresenti una attualizzazione dei principi maussiani, sia pure nella forma peculiare di un "dono ad estranei". Godbout dissente però con forza sia da Mauss che da Titmuss sul fatto che lo Stato assistenziale incarni oggi questo spirito del dono. Nella sua concezione lo Stato è, non meno del mercato, un meccanismo anti-dono. Se il dono è una forma di circolazione di beni o servizi che crea legami, come egli lo definisce, Stato

e mercato sono le istituzioni della modernità il cui compito è proprio quello di separare la circolazione dei beni dai legami personali, l'economia e l'amministrazione dalle relazioni umane. Nel mercato, ciò si ottiene con la riduzione totale dei beni al valore astratto del denaro (con la messa al bando dello *hau*, si potrebbe dire); nello Stato, con la riduzione burocratica degli individui a cittadini astratti definiti da diritti-doveri.

Ora, dare il sangue è una pratica che sta a metà tra un genuino atto di dono e un aspetto dell'amministrazione statale della salute. La sua qualità di dono si mantiene non grazie allo Stato, ma al di fuori di esso e malgrado esso. Il dono sta nel gesto originario di chi decide di dare, e nel carattere volontaristico delle associazioni senza scopo di lucro che lo raccolgono, come la Croce Rossa o la stessa Avis. Ma non appena lo Stato interviene, si esce dallo spirito del dono. Il sangue donato può essere utilizzato 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...» (Godbout 1992: 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 e del mercato, introducendolo in una logica che si svincola completamente da quella del dono. Alla fine della catena, la memoria del dono originario rischia di andare completamente perduta: il sangue viene ricevuto come un qualsiasi altro prodotto, come una merce o qualcosa che spetta di diritto, e non fa differenza il fatto che sia stato donato o venduto.

Dunque, per Godbout il dono del sangue mostra l'esatto contrario di quanto Titmuss pensava. Non è il fulcro di un sistema di *welfare* in cui lo Stato, stimolando l'altruismo dei cittadini, si pone al centro di un sistema virtuoso di fiducia e solidarietà. Al contrario, è un esempio di come lo Stato, pur riuscendo talvolta ad allearsi con le reti di solidarietà non istituzionali della società civile, tende a distorcerle, a «rompere delle reti di dono e stimolare comportamenti individualistici o tecnocratici» (Godbout 1992: 78).

7. Cittadinanza astratta e concreti legami: il ruolo dell'associazionismo

Quello del sangue non sarebbe allora un vero dono. O meglio, nell'ottica di Godbout è un dono paradossale, non solo perché è rivolto ad estranei e non contempla la circolarità delle tre fasi maussiane del dare, ricevere, ricambiare; ma, soprattutto, perché per essere ricevuto deve passare da apparati tecnico-burocratici che ne snaturano lo spirito. Del resto, questo è un problema che può esser posto per l'intero terzo settore nel campo dei servizi sociali: più i servizi del volontariato cercano di diventare efficienti, più si professionalizzano, più si avvicinano allo Stato e perdono dunque la loro peculiare qualità. Ciò spiega la tensione in cui queste organizzazioni, Avis compresa, spesso si trovano: l'esigenza di efficacia spinge verso lo sviluppo istituzionale, ma quest'ultimo allontana dall'originaria missione.

Dunque, Titmuss ci pone di fronte alla drammatica alternativa tra l'utilitarismo mercantile e la solidarietà civica, cercando accuratamente di separare questi elementi all'interno dei grumi motivazionali degli attori sociali. Godbout, da parte sua, assolutizza l'alternativa tra il dono e la strana coppia Stato-mercato; il che significa, nella sua visione, tra le reti sociali informali e le istituzioni. Ma dobbiamo per forza accettare queste dicotomie così forti? Per quanto i sistemi teorici dei due autori siano per molti aspetti illuminanti, vorrei suggerire che è proprio dal rifiuto di certi loro schematismi che può scaturire una migliore comprensione della pratica della donazione del sangue. La critica di Godbout è certo efficace. Abbiamo già visto come Titmuss dia troppo per scontata l'equivalenza tra dono e Stato, immaginando l'impulso solidaristico come nato nella intima singolarità del cittadino responsabile, aderente a un ideale di astratto bene comune incarnato appunto dalle istituzioni pubbliche. Ciò lo porta a sottovalutare il ruolo dei contesti locali, delle "occasioni", e in definitiva del livello associativo e delle reti di relazioni personali, senza le quali l'intero sistema probabilmente non funzionerebbe ugualmente bene.

Godbout, da parte sua, rischia di cadere in un individualismo metodologico ancora più forte quando pensa che il dono sia possibile solo al di

fuori delle istituzioni e perfino di qualsiasi forma organizzativa. Il suo ideale di associazione di volontariato sono gli Alcolisti Anonimi, una forma di supporto che cancella quasi completamente gli aspetti organizzativi, aspirando a uno statuto di invisibilità istituzionale. In definitiva, anch'egli sottostima il ruolo delle associazioni, che vede come pericolosamente prossime ai "pervertiti" apparati dello Stato. Non a caso, quando parla di dono, si riferisce sempre a un atto individuale: «il dono libero e gratuito del proprio sangue da parte di una persona» (GODBOUT 1992: 79). Non sembra interessargli la possibilità che la decisione di donare nasca in un'atmosfera di socialità, non riducibile a pura scelta individuale. Così come non trae le dovute conseguenze dalla sua stessa osservazione sul fatto che, in mancanza dei tanto avversati intermediari tecnici e burocratici retribuiti, il dono del sangue non potrebbe essere ricevuto, o potrebbe trasformarsi in un pericoloso dono avvelenato.

Il punto è che il dono del sangue ha bisogno di entrambe queste dimensioni – individuo concreto e istituzioni, solidarietà incondizionata e rigorosi apparati tecnico-burocratici. Altrimenti non funzionerebbe. Anzi, si può sostenere che il dono del sangue rappresenta un momento di articolazione fra queste dimensioni della nostra vita sociale. In esso trovano sintesi il gesto elementare di un aiuto dato per mezzo del corpo, i saperi scientifici della biomedicina, l'organizzazione della burocrazia amministrativa. Nel dono del sangue questi aspetti possono essere pensati insieme, tradotti l'uno nell'altro – cosa che avviene raramente nell'esperienza quotidiana. Donando, traduco il mio status di cittadino in un atto che riguarda il mio corpo; così come traduco un atto di solidarietà personale in una idea astratta di bene comune[2]. Forse questo spiega il rilievo simbolico che la donazione del sangue possiede nella nostra società, che va al di là delle sue conseguenze sanitarie.

Tutto questo ci riporta alle associazioni di volontariato, e spiega perché dappertutto esse abbiano svolto un ruolo cruciale nei sistemi di raccolta del sangue. Le associazioni della società civile sono l'indispensabile interfaccia tra le contrastanti dimensioni dell'esperienza sociale che la donazione del sangue mobilita. Per quanto esistano di fatto pratiche di donazione al di fuori delle associazioni, sono queste ultime che di solito costruiscono cornici di senso: danno la possibilità ai donatori di pensarsi come cittadini impegnati in un progetto di bene comune, e ai cittadini di manifestare il proprio astratto civismo mettendo in gioco il proprio corpo, la parte più intima ed essenziale di sé.

Parlando di donazione di sangue, ci siamo trovati così di fronte a un denso grumo dell'esperienza sociale, a un problema di articolazione dell'esistenza corporea con quella politica, delle reti concrete di solidarietà con gli astratti valori che regolano la cosa pubblica. Tutto ciò ha evidentemente molto a che fare col problema da cui siamo partiti, quello della promozione della donazione fra i cittadini immigrati. Come convincerli a donare? Non saranno né l'interesse né il puro altruismo a spingerli. Si potrebbe dire che è decisiva la possibilità di scorgere nella donazione un'espressione della propria esperienza sociale. Esperienza che implica una pluralità di appartenenze e la sovrapposizione, come abbiamo visto, di differenti modelli culturali, dunque forse più complessa di quella "indigena"; ma che, come quest'ultima, può trovare nei simboli profondi e potenti del sangue e del dono della vita un orizzonte di sintesi e pensabilità.

[2] Ho cercato di sviluppare questo argomento in relazione a una più ampia teoria del dono in DEI 2008b.

Riferimenti bibliografici

V. Berridge 1997, "AIDS and the gift relationship in the UK", in R. Titmuss, *The Gift Relationship*, expanded and updated edition, New York, The New Press, pp. 15-40.

G. Boccacin, G. Tamanza 1997, *Volontariato e donazione di sangue. Il caso dell'Avis*, Roma, Fondazione Italiana per il Volontariato.

A.-M. Casteret 1992, *L'affaire du sang*, Paris, La Découverte.

M. Cavazzini, C. Di Clemente 2006, *Poetiche e prassi di dono*, tesi di laurea, Università di Pisa Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2005-06.

M. Cavazzini, C. Di Clemente 2007, "Conversando di doni e donazione di sangue con migranti senegalesi pisani", *Religioni e società*, 58, pp. 56-68.

F. Dei 2008a, "Dono del sangue e cittadini immigrati: valori civici e modelli culturali", in A.M. Fantauzzi, a cura di, *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp. 43-52.

F. Dei 2008b, "Tra le maglie della rete: il dono come pratica di cultura popolare", in M. Aria, F. Dei, a cura di, *Culture del dono*, Roma, Meltemi, pp. 12-41.

F. Dei (a cura di) 2007a, *Culture del dono*, numero monografico di *Religioni e società*, XXII (58).

F. Dei (a cura di) 2007b, *Il sangue degli altri. Culture della donazione tra gli immigrati stranieri in Italia*, Firenze, Avisbook.

S. Di Giorgio, G.L. Mancini 2007, "Immigrati romeni, donatori esangui. Simbolismo del sangue e valori di solidarietà presso la comunità romena di Firenze", in Dei, a cura di, 2007, pp. 49-66.

A. Fantauzzi 2007, "Il dono del sangue dalla *umma* musulmana al caso della comunità marocchina di Torino: dinamiche e aspetti antropologici", *Religioni e società*, XX (58), pp. 83-96.

A. Fantauzzi 2008, *"Un problematico inter-esse". Etnoantropologia della donazione del sangue tra gli immigrati marocchini di Torino*, Tesi di Dottorato in Etnoantropologia e etnologia, Università di Roma "La Sapienza", a.a. 2007-08.

A. Fantauzzi (a cura di) 2008, *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, Avis Nazionale.

J. Godbout in collaborazione con A. Caillé 1992, *L'esprit du don*, Éditions La Découverte; trad. it. *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

J. Le Grand 1997, *Afterword*, in R. Titmuss, *The Gift Relationship*, expanded and updated edition, New York, The New Press, pp. 333-45.

G.L. Mancini 2007, "Donare il sangue: Richard Titmuss e *The Gift Relationship* rivisitati. Saggio bibliografico", in Dei 2007b, pp. 67-100.

D. Marangio (a cura di) 2007, *Analisi dei dati relativi ai questionari per il progetto di ricerca sui donatori immigrati*, Firenze, Avis Toscana.

B. Riccio 2000, "Spazi transnazionali: esperienze senegalesi", *Afriche e Orienti*, 2 (3-4), pp. 62-66.

N. Scheper-Hughes, L. Wacquant (a cura di) 2004, *Corpi in vendita. Interi e a pezzi*, Verona, Ombre Corte.

R.M. Tittmuss 1970, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, New York, Allen and Unwin (Expanded and Updated Edition, a cura di A. Oakley, J. Ashton, New York, New Press, 1997).

K. Valentine 2005, "Citizenship, Identity, Blood Donation", *Body and Society*, 11 (2), pp. 113-28.

G. Weaver, A.S. Williams 1997, "A mother's gift: the milk of human kindness", in R. Titmuss, *The Gift Relationship*, expanded and updated edition, New York, The New Press, pp. 319-32.

Fabio Dei (fabiodei@interfree.it) teaches Cultural Anthropology at Pisa University. He focuses on the epistemology of the social sciences and research into popular culture in Italy. He is the author of: *La discesa agli inferi. J.G. Frazer e la cultura del Novecento* (Lecce: Argo, 1988), *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare* (Rome: Meltemi, 2002) and, with A. Simonicca, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia* (Milan: Angeli, 1990) and *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa* (Lecce: Argo, 1998). In recent years he has written many essays on the anthropology of mass violence, editing the volume *Antropologia della violenza* (Rome: Meltemi, 2005) and, with P. Clemente, *Poetiche e politiche del ricordo* (Rome: Carocci, 2005). And with M. Aria he was the editor of *Culture del dono. La prospettiva antropologica* (Rome: Meltemi, 2008).