

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 nascosto 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 "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, 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.

RELAZIONI DI DONO. DAL SANGUE UMANO ALLE POLITICHE SOCIALI

Richard M. Titmuss

The Gift Relationship, pubblicato da R.M Titmuss nel 1970, è la più classica opera prodotta dalle scienze sociali sul tema della donazione del sangue; forse è ancora oggi la più importante, nonostante molto sia cambiato nelle tecniche, nei problemi medici e nell'organizzazione dei servizi emotrasfusionali e di raccolta del sangue rispetto alla sua prima pubblicazione. Il libro di Titmuss è centrato sul raffronto fra i sistemi di raccolta del sangue basati sul volontariato dei donatori, come in Gran Bretagna e in molti paesi europei, e quelli basati sulla vendita e sulla commercializzazione del sangue, come accadeva prevalentemente negli Stati Uniti. I primi, secondo l'autore, non solo sono più sicuri, efficienti ed economici; di più, rappresentano meccanismi istituzionali in grado di far emergere e valorizzare relazioni umane guidate da principi etici: in particolare, quei sentimenti altruistici che costituiscono il collante stesso delle società moderne. L'analisi della donazione del sangue è per Titmuss l'occasione per una più vasta riflessione sul senso delle politiche sociali e di assistenza pubblica, che sono definite non per i loro effetti immediatamente utilitaristici ma per la capacità, appunto, di produrre relazioni etiche e dunque una più alta qualità del tessuto sociale.

Il libro non è mai stato tradotto per intero in italiano. Proponiamo qui la traduzione di alcune delle sue parti più teoricamente dense e di maggior interesse antropologico. Saltando le analisi più tecniche (e spesso datate) dei sistemi di raccolta ed emotrasfusione, ci concentriamo sulle sezioni dedicate alla donazione come meccanismo moltiplicatore di eticità, e a quelle in cui Titmuss con maggior ampiezza sviluppa il raffronto tra le moderne politiche sociali e la tematica antropologica del dono. La traduzione segue una nuova edizione del 1997, curata da A. Oakley e J. Ashton (New York, New Press), e in particolare le pagine 57-60, 123-41, 276-79, 290-1, 305-08, 314 [N.d.C.]

1. Introduzione

Il punto di partenza di questo libro è il sangue umano: i problemi scientifici, sociali, economici ed etici sollevati dalla sua raccolta, trattamento, distribuzione e uso in Gran Bretagna, Stati Uniti, Unione Sovietica, Sudafrica e altri paesi. Lo studio prende in esame le credenze, le attitudini e i valori concernenti il sangue e il suo possesso, eredità, uso e perdita in diverse società, passate e presenti, basandosi su materiali storici, religiosi e sociologici. Attraverso una varietà di metodi di ricerca, si indagano le caratteristiche di coloro che donano, forniscono o vendono il sangue; sono inoltre analizzati comparativamente i sistemi di trasfusione e di dono, nonché le statistiche nazionali riguardanti l'offerta, la domanda e la distribuzione, particolarmente in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. Lo studio cerca di applicare criteri di valore sociale, di rapporto costi-efficienza, di efficacia biologica, di sicurezza e di purezza ai mercati di sangue pubblici e privati, nonché ai sistemi volontari e commerciali che cercano di venire incontro alla crescente domanda di sangue e di emoderivati proveniente dalla medicina moderna.

Lo studio ha avuto origine e si è sviluppato in molti anni di riflessione su una serie di domande cruciali, formulate nel tentativo di distinguere il "sociale" dall' "economico" nelle politiche pubbliche e nei servizi e istituzioni che hanno una finalità "assistenziale" (v. Titmuss 1968). Si può tracciare una simile distinzione senza sollevare problemi sulla moralità della società, sull'attenzione o disattenzione che gli uomini hanno per i bisogni degli altri? Perché gli uomini non dovrebbero tagliar fuori il "sociale" ed agire per il proprio immediato vantaggio? Perché donare agli sconosciuti? Questa è una domanda che solleva un problema ancora più fondamentale: Chi è "il mio straniero" nelle società relativamente ricche, acquisitive e stratificate del ventesimo secolo? Quali connessioni vi sono fra la reciprocità del dare e del ricevere e i moderni sistemi di welfare?

Speculare in questo modo sulle relazioni di dono dal punto di vista degli individui ci porta inevitabilmente nell'area della teoria economica. In particolare, siamo costretti a porci problemi da "uomo economico" sulle istituzioni che sono (o dovrebbero essere) in una forma o l'altra redistributive, e che in questo secolo sono state definite "servizi sociali" o "welfare sociale". Prendendo una di queste istituzioni come caso di studio, ci chiediamo: le cure mediche, analizzate nelle

loro varie componenti (come i servizi trasfusionali), sono un bene di consumo indistinguibile da altri beni e servizi che fanno parte del mercato economico privato? Quali sono le conseguenze, nazionali e internazionali, del trattare il sangue umano come una merce? Se il sangue fosse considerato moralmente come qualcosa che può essere comprato e venduto, perché allora non promuovere il mercato privato e individualistico in altre aree delle cure mediche, così come nell'educazione, nella sicurezza sociale, nei servizi assistenziali, nei servizi per l'infanzia, nella formazione per il lavoro sociale, nello sfruttamento dei pazienti per l'addestramento professionale, e in altre istituzioni e processi di "servizio sociale"?

Dove dovremmo tracciare i confini - anzi, potremmo tracciare un qualche confine - se il sangue umano fosse considerato un bene di consumo? La ricerca di un'identità e di una sfera d'azione per le politiche sociali sarebbe la ricerca di qualcosa che non esiste. Ogni politica diverrebbe in definitiva politica economica, e i soli valori importanti sarebbero quelli misurabili in termini di denaro e perseguiti nella dialettica dell'edonismo. Ogni individuo agirebbe egoisticamente per il bene di tutti, vendendo il sangue al prezzo che il mercato può pagare. Abolire la scelta morale del donare agli sconosciuti porterebbe a un'ideologia che pone fine a tutte le ideologie. Via via che le domande crescono, il libro si sviluppa. Esso parte dal particolare e dal microscopico - il sangue umano - per arrivare ai problemi generali e fondamentali posti per secoli dai filosofi. Essenzialmente, allora, il libro è uno studio sul ruolo dell'altruismo nella società moderna - da qui il titolo. Esso cerca di fondere la politica del welfare e la moralità del volere individuale.

Gli uomini non nascono per donare: appena nati, non devono fronteggiare nessuno dei dilemmi dell'altruismo e dell'egoismo. In che modo imparano a donare? Come possono giungere a dare a degli stranieri sconosciuti, indipendentemente dalla loro razza, religione e colore, non in circostanze di miseria condivisa ma in società che moltiplicano in continuazione nuovi desideri e rivendicazioni private concernenti la proprietà, lo status e il potere?

Non risponderemo a simili grandi domande. Passo dopo passo, ci troveremo però a doverle sollevare studiando i modi in cui strumenti specifici di politica sociale incoraggiano o scoraggiano, sviluppano o distruggono le espressioni individuali di altruismo e di attenzione per i bisogni degli altri. In altre parole, ci chiederemo se tali strumenti o

istituzioni agiscono creando positivamente aree di conflitto morale nella società, mettendo a disposizione e ampliando le opportunità per l'altruismo in contrapposizione all'egoismo possessivo del mercato. Se l'opportunità di agire in modo altruistico, di esercitare la scelta morale di dare in termini non monetari agli sconosciuti, è un diritto umano essenziale, allora questo è un libro sulla definizione di libertà. Gli uomini devono essere liberi di vendere il loro sangue? Oppure questa libertà dovrebbe esser ridotta per far scegliere a loro se donare o non donare il sangue? E se questa libertà è fondamentale, non dovremmo allora considerare le istituzioni di politica sociale come agenti di opportunità altruistiche e dunque come generatrici di conflitto morale, piuttosto che come semplici strumenti utilitaristici di assistenza?

Nel corso del lavoro abbiamo sconfinato nei territori della filosofia politica, dell'economia e della medicina, studiando il sistema dell'assistenza medica e ponendo domande in qualche modo metafisiche sulle sue parti costituenti. Per ovvie ragioni, non potevamo esaminare in profondità ogni sua parte, settore per settore e su una base comparativa transnazionale. Abbiamo dunque scelto di indagare i servizi di trasfusione e donazione del sangue. Ci sembra che questo settore rappresenti uno degli indicatori più sensibili, universali e entro certi margini misurabili, che può dirci qualcosa sulla qualità delle relazioni e dei valori umani prevalenti in una società. Si tratta anche di una risorsa medica cruciale: il futuro della chirurgia e di molte forme di medicina curativa e preventiva dipendono dalla disponibilità di sangue umano non contaminato e di prodotti emoderivati. Tuttavia oggi, in larga parte del mondo, il sangue per le trasfusioni è più scarso di altre risorse necessarie alle cure mediche.

[...] Alcuni sostengono, in base alle teorie sulla convergenza di economia e politica, che ci stiamo oggi avvicinando alla fine del dibattito ideologico – in Gran Bretagna e in altri paesi occidentali come in ricerche comparative su diverse nazionalità. Ci sembra che queste tesi siano dominate da un principio economicistico e materialistico di massimizzazione del valore; così come del resto lo stesso Marx ha proposto un crudo utilitarismo come alternativa al mercato capitalista. Questo studio, in un piccolo settore delle vicende umane, mette in discussione sia la morte delle ideologie sia la filistea resurrezione dell'uomo economico nelle politiche sociali. Ha dunque a che fare con i valori che attribuiamo alle persone per ciò che danno agli estranei, non per ciò che ottengono dalla società.

Il dono

Criteri molto rigidi regolano la selezione dei donatori di sangue, a causa della qualità potenzialmente letale del sangue umano e dei pericoli di trasmissione di malattie. Inoltre, nell'interesse dei donatori stessi e della loro salute, vi sono stretti limiti agli atti di donazione. Ai troppo giovani e ai troppo anziani, agli ammalati e ai disabili, alle madri in gravidanza e in allattamento e ad altri gruppi clinicamente inadatti la medicina vieta di donare; accade così che una metà (o più) della popolazione dipende dall'altra metà (o meno), quella degli uomini e delle donne in buona salute, per i suoi bisogni terapeutici e profilattici di sangue ed emoderivati. La vita di alcune persone con un gruppo sanguigno raro dipende dalla disponibilità a donare di pochi sconosciuti con lo stesso gruppo. Altri, come gli emofiliaci, affidano ogni anno la loro sopravvivenza ai doni di cinquanta sconosciuti.

Inoltre, per coloro che sono adatti a donare, vi sono limiti sia in relazione alla quantità di sangue che può esser dato in ogni momento, sia agli intervalli di tempo fra una donazione e un'altra.

Il medico, sulla base delle conoscenze scientifiche, decide quali gruppi biologici della società possono prender parte all'atto anonimo di dare il sangue e allo sforzo di salvare vite umane. È il medico che determina la circolazione dei donatori. Egli decide anche quali individui devono ricevere il sangue, un sangue di un gruppo particolare, pur non conoscendo il donatore; e non sapendo neppure se si tratta di un dono di buona qualità. Nel determinare la circolazione dei doni, il medico deve presupporre l'onestà e la veridicità di chi dà il sangue. Nessuna società moderna ha stabilito leggi e sanzioni per rafforzare la donazione e garantire l'informazione corretta da parte del donatore sul suo stato di salute. Ma è solo negli ultimi anni che il rapido aumento della necessità di sangue ha sollevato in molti paesi in modo nuovo e impersonale questo problema delle relazioni sociali di dare, ricevere e ricambiare. Chi dovrebbe dare il sangue, tra coloro che possono farlo? Su quali principi, a chi e perché? "Donare" è dare, implica una motivazione altruistica. In un senso stretto e più neutrale del termine, nel lessico di questo studio si dovrebbe forse parlare di "fornitori" invece che di "donatori". Ma anche se il termine di uso comune può esser fuorviante, ci conformeremo ad esso. Cercheremo più avanti di analizzare e classificare le motivazioni delle persone che

spontaneamente e volontariamente compiono l'atto di donare.

Dunque ottenere sufficienti quantità di sangue, nelle giuste proporzioni rispetto ai gruppi sanguigni, nei momenti e nei luoghi opportuni, non è un processo che la professione medica può determinare e controllare – malgrado essa abbia il potere di decidere chi può o non può donare, e la destinazione del dono. Dare o non dare, conferire, ripagare o anche comprare e vendere sangue ci porta – se cerchiamo di capire queste transazioni nel contesto di una società particolare – agli elementi basilari della vita sociale ed economica.

Le forme e le funzioni del donare incorporano concetti morali, sociali, psicologici, religiosi, legali ed estetici. Possono riflettere, sostenere, rafforzare o indebolire i legami culturali di un gruppo, grande o piccolo. Possono ispirare i peggiori eccessi della guerra e del nazionalismo tribale, oppure la tolleranza della comunità. Possono contribuire ai processi integrativi (legare insieme differenti gruppi etnici, religiosi e generazionali), oppure possono diffondere, attraverso atti di separazione e segregazione, una reale alienazione o almeno la sua percezione – come accade in Sudafrica e nella parte meridionale degli Stati Uniti (con la segregazione del sangue donato in Arkansas e Louisiana, oltre che in Sudafrica).

I costumi e le pratiche del dare non-economico – trasferimenti sociali unilaterali e multilaterali – possono dirci molto sul tessuto delle relazioni personali e di gruppo in differenti culture, passate e presenti. È quanto Marcel Mauss ha dimostrato con grande sensibilità nel suo *Saggio sul dono*. Quando pensiamo al significato dei costumi nelle civiltà storiche, ci accorgiamo di quanto abbiamo perduto (indipendentemente da quanto abbiamo per altri versi guadagnato) con la sostituzione di sistemi economici di larga scala a sistemi in cui lo scambio di beni e servizi era una transazione non impersonale ma morale, che produceva e manteneva relazioni personali tra individui e gruppi.

In alcune società passate e presenti i doni sono volti a comprare la pace, ad esprimere affetti, rispetto o lealtà, a unificare il gruppo, a legare le generazioni, a stabilire un insieme contrattuale di obblighi e diritti, ad esprimere atti di penitenza, vergogna o degradazione, e a simboleggiare altri sentimenti umani. Leggendo il lavoro di antropologi e sociologi che hanno studiato le funzioni del dono in diverse culture, come Mauss e Lévi-Strauss, si incontrano molti temi che possono rivelarsi utili alla costruzione di una tipologia dei donatori del sangue.

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, come nel *pottlach* degli indiani nordamericani o nel *kula* dei melanesiani. Inoltre, "... in Melanesia e in Polinesia, i doni circolano, come abbiamo visto, accompagnati dalla certezza che saranno ricambiati, con la 'garanzia' insita nella cosa donata, che è, essa stessa, questa 'garanzia'. Ma, in tutte le società possibili, la natura peculiare del dono è proprio quella di obbligare nel tempo" (Mauss 1924, p. 210).

Deve passare del tempo prima che un contro dono possa essere offerto; dunque, in relazione agli atti di dare e ricevere la nozione di tempo è importante, e implica quella successiva di credito. Ancora più importante è la realtà dell'obbligo o della spinta a dare. In tutto ciò che Mauss, Lévi-Strauss, Homans, Schwartz ed altri hanno scritto sullo scambio di doni, emerge un vivido senso dell'immensa pervasività dell'obbligo sociale – le coercizioni di gruppo – a dare e ricambiare, e la forza delle sanzioni che lo sostengono: il disonore, la vergogna e la colpa.

In tali società (e forse in qualche senso anche nelle nostre), ogni diade dono-scambio è dunque caratterizzata da elementi di rafforzamento morale. Qualunque cosa si possa dire del dono d'apertura (Simmel ha sostenuto che il primo dono è dato in piena spontaneità, "è una libertà senza alcun dovere, neppure quello di gratitudine"¹), il contro dono o contraccambio diviene un atto obbligatorio. Malinowski, nei suoi studi sulle isole Trobriand, ha mostrato come dono e contro dono rappresentano "uno dei principali strumenti dell'organizzazione sociale, del potere dei capi, dei legami di parentela, e delle relazioni di diritto". Le relazioni sociali stabilite dallo scambio di doni sono tra le forze più potenti che tengono insieme un gruppo sociale.

3. Le peculiarità del dono del sangue

Queste osservazioni sull'atto del donare sono tratte principalmente da società non industrializzate, dove la vita sociale prende spesso la forma di un tessuto di dare e ricevere; un processo che in eco-

¹ Simmel G., "Truthfulness and gratitude", in Wolff ed. 1950, p. 392

nomie non monetarie serve anche come mezzo di distribuzione dei beni. Alla fine del suo libro, Mauss accenna a un tentativo di applicare alcune di queste nozioni anche alle società occidentali complesse. Occorre notare che egli scrive prima dell'avvento dei servizi emotrasfusionali, e prende i suoi esempi delle moderne relazioni di dono dai nascenti sistemi di sicurezza sociale in Francia e in Gran Bretagna. "I temi del dono", egli commenta, "della libertà e dell'obbligo di donare, quello della liberalità e dell'interesse a donare, ritornano a noi, nel momento in cui riappare un motivo dominante per troppo tempo dimenticato" (Mauss, 1924, p. 273).

In che misura queste osservazioni sullo scambio di doni in altri contesti culturali sono rilevanti per comprendere il ruolo dei donatori di sangue in Gran Bretagna, Stati Uniti, Unione Sovietica, Sud Africa e altri paesi? Vi sono somiglianze nella forma e nella funzione; c'è una miscela di elementi di generosità e interesse, spontaneità e compulsione, ma vi sono anche differenze importanti. Queste sono influenzate soprattutto dalle particolari caratteristiche del sistema della donazione di sangue e dalle relazioni economiche e sociali tra il sistema e i donatori. Come vedremo, queste relazioni sono collettivamente determinate dai valori e dagli orientamenti culturali che permeano il sistema di donazione e la società in generale. Di fatto, vi sono differenze fondamentali nei sistemi di reclutamento e di ricompensa dei donatori di sangue all'interno di certe società industrializzate e tra queste società: ad esempio, fra Gran Bretagna e Stati Uniti o tra Unione Sovietica e Giappone. Ma prima di considerare più a fondo tali differenze, dobbiamo costruire una tipologia di donatori di sangue applicabile, speriamo, a tutte le società che possiedono servizi emotrasfusionali.

Prima di tutto, è necessario sottolineare che il dono di sangue ha certi attributi unici e peculiari che lo distinguono da altre forme di dono. Ne enumeriamo brevemente alcuni [...]:

- il dono del sangue ha luogo in situazioni impersonali, qualche volta con conseguenze fisicamente dolorose per il donatore;
- il ricevente, in quasi tutti i casi, non è conosciuto personalmente dal donatore; per questo non possono esservi espressioni personali di gratitudine o di altri sentimenti;
- solo certi gruppi di popolazione possono dare il sangue; la selezione di quelli che possono farlo è determinata da arbitri esterni in base a regole razionali e non culturali;

- non vi sono penalità personali e prevedibili per il fatto di non donare: nessuna sanzione socialmente sostenuta in termini di rimorso, vergogna o colpa;
- per il donatore, non vi è certezza della restituzione di un dono corrispondente, nel presente come nel futuro;
- nessun donatore richiede o spera in doni di contraccambio, non si aspetta e non vorrebbe ricevere una trasfusione di sangue;
- in molti sistemi, il ricevente non è obbligato a ricambiare la trasfusione con un dono corrispondente;
- se il dono risulterà utile o dannoso al ricevente dipende in larga misura dalle sincerità e dall'onestà del donatore (una informazione deliberatamente taciuta o fuorviante da parte del donatore può risultare letale per lo sconosciuto ricevente). In certi sistemi anche gli intermediari, coloro che raccolgono e trattano il dono, possono determinare se esso è potenzialmente benefico o dannoso;
- sia i donatori che i riceventi, se si conoscessero l'un l'altro, potrebbero rifiutarsi di partecipare al processo, su basi religiose, etniche, politiche o di altro tipo;
- in quanto dono, il sangue è altamente deteriorabile (il suo valore diminuisce rapidamente), ma né donatore né ricevente hanno il potere di determinare se sarà usato o sprecato;
- per il donatore, il dono è rapidamente rimpiazzato dal corpo. Non vi è una perdita permanente. Per il ricevente, il dono può essere tutto, la vita stessa.

L'unicità del dono del sangue, che queste undici proposizioni mostrano da angolature diverse, diviene ancora più chiara se lo compariamo con altri tipi di dono nella società contemporanea. Schwartz, in un saggio dal titolo "La psicologia sociale del dono", analizza alcuni ruoli giocati dal dono (soprattutto nella società americana contemporanea). Parla del dono come generatore di identità ("i doni sono uno dei modi con cui si trasmette l'immagine che gli altri hanno di noi"); come strumento personale per il perseguimento di obiettivi di status e di controllo sugli altri (ad esempio, i doni come "spreco cospicuo" per umiliare i riceventi); come "imperativo alla gratitudine" nella reciprocità obbligatoria o nel controllo del comportamento del ricevente; nonché come tecnica per la regolazione della colpa condivisa².

² Schwartz 1967, p. 1

Un fattore comune in tutti questi casi è l'assenza di anonimato: chi dona e chi riceve deve conoscersi a vicenda. Una relazione che non esiste nel caso del sangue in un'ampia maggioranza di casi. Se il principio dell'anonimato fosse abbandonato (amministrativamente, questo sarebbe un compito molto difficile soprattutto nel caso della raccolta di plasma e di componenti del sangue), le conseguenze potrebbero essere disastrose sia per i donatori che per i riceventi, così come per l'intero servizio trasfusionale.

4. Una tipologia di donatori

In questo paragrafo le caratteristiche principali dei differenti tipi di donatori sono classificate sotto otto categorie, al fine di illustrare alcuni dei problemi implicati dalla definizione di "donatore volontario". Nel costruire questa tipologia, abbiamo usato informazioni relative ai sistemi e ai metodi degli Stati Uniti, dell'Inghilterra e del Galles. Non c'è qui nessun tentativo di stimare in modo quantitativo l'apporto di ciascun tipo di donatore alla raccolta complessiva del sangue.

1. Tipo A: il donatore pagato. È colui che vende il suo sangue per ciò che il mercato può offrire. Egli considera la vendita del sangue come un sostituto, parziale o totale, di altri modi di ottenere denaro. Il sangue non è percepito in nessun senso come dono, né dal venditore né dall'acquirente: si tratta di una transazione impersonale e meccanica, condotta sulla base del mercato privato. [...] Dal momento che si tratta di un rapporto di mercato, ci sarà la tendenza da parte del venditore a nascondere informazioni sulla qualità del sangue che potrebbero compromettere la vendita o abbassare il prezzo [...] Nascondere deliberatamente le informazioni personali è dunque una caratteristica particolare del donatore pagato e del mercato privato del sangue in generale; una caratteristica che sfugge facilmente al controllo da parte dei dipartimenti di salute pubblica e di altre autorità [...]
2. Tipo B: il donatore professionale. Riserviamo il termine "donatore professionale" a coloro che vendono il sangue in modo regolare, registrato, semi-permanente o semi-salariato, per distinguerli dai "donatori-passanti", che lo fanno in modo meno frequente, irrego-

lare e occasionale. Possono essere pagati volta per volta, ma generalmente le retribuzioni avvengono su base mensile o settimanale. In effetti, alcuni di loro sono salariati part-time e possono ricevere in aggiunta supplementi giornalieri di ferro e supervisione medica per assicurare una dieta ricca di proteine [...]

3. Tipo C: il donatore volontario indotto dal pagamento. È quel donatore che viene pagato in denaro ma sostiene di non essere motivato in modo determinante dalla retribuzione. Diversamente dai tipi A e B, riconosce il bisogno di sangue della comunità e può essere stato spinto a donare da pressioni ricevute sul luogo di lavoro o nella comunità. Alcuni sindacati negli Stati Uniti, ad esempio, offrono da 10 a 15 dollari “per stimolare i donatori a dare il sangue”. Questi pagamenti possono esser parte di un processo per stimolare il “dare competitivo”: i sindacati competono fra di loro per raggiungere mensilmente o annualmente certi obiettivi, e impiegano i soldi per indurre le donazioni [...]
4. Tipo D: il donatore da tassa-di-responsabilità. Molti programmi trasfusionali negli Stati Uniti e in altri paesi prevedono che al paziente che ha ricevuto sangue sia addebitata una tassa chiamata di “responsabilità”, di “rimpiazzamento” o di “deposito”. [...] Se il paziente non ha donato sangue all’ospedale (o a istituzioni associate come la Croce Rossa), allora l’ospedale gli “presta” il sangue a condizione che il prestito sia ripagato in sangue o in denaro. Avendo pagato la tassa, il paziente può: a) accettare la situazione; b) rimpiazzare lui stesso il sangue ricevuto ed essere rimborsato; c) persuadere qualcuno a rimpiazzare il sangue al suo posto, volontariamente o per denaro, ed essere rimborsato. Questo qualcuno può essere un membro della famiglia, un amico, un “donatore passante” oppure il membro di un gruppo di “pianificazione del sangue” cui il paziente appartiene. [...] Si sostiene che la tassa o deposito di responsabilità sia un mezzo per rafforzare, attraverso la malattia, l’obbligo morale di donare il sangue [...]
5. Tipo E: il donatore per credito familiare. È il donatore che fa una donazione annuale di una pinta di sangue come “predeposito” che “assicura” gli eventuali bisogni di sangue suoi e dei familiari (inclusi i figli a carico fino all’età di 19 anni) per un anno. Alcuni di questi piani offrono per una pinta addizionale una copertura più estesa, che include genitori e nonni da entrambi i lati della famiglia [...]. Considerando tutte le pressioni, le sanzioni e le penalità

- implicate, i donatori del tipo Credito Familiare non possono essere classificati come spontanei e altruistici.
6. Tipo F: il donatore forzatamente volontario. Sono quei donatori che sono chiamati a dare il sangue trovandosi in una posizione di subordinazione e controllo; un rifiuto potrebbe esporli a vergogna e disapprovazione, o a influenze negative, in una forma o nell'altra, riguardo al loro futuro. Le pressioni morali applicate dalle autorità istituzionali e/o dal gruppo sociale di riferimento sono spesso una complessa mescolanza di penalità e gratificazioni. Queste ultime possono prendere la forma del denaro, di benefici non monetari e qualche volta (ad esempio con i donatori nelle prigioni) di una riduzione della pena. Tali donatori, come categoria, non possono esser descritti come "agenti liberi" [...] I gruppi principali di donatori forzati si trovano nelle Forze Armate, nelle prigioni e in istituzioni simili [...]
 7. Tipo G: il donatore volontario per benefici marginali. Sono i donatori attratti o indotti dalla prospettiva di ricompense tangibili (non solo medaglie e certificati di ringraziamento) in forma non monetaria. I più diffusi tra questi benefici sono giornate libere dal lavoro ma pagate, vacanze più lunghe, vacanze gratuite, pasti gratuiti dopo la donazione (per i quali non vi è una particolare giustificazione medica), ferro, vitamine e cure mediche gratuite (per i donatori in plasmateresi negli Stati Uniti), tessere di priorità per consultazioni mediche e cure ospedaliere (particolarmente in Unione Sovietica e in altri paesi dell'Est europeo), biglietti gratuiti per le partite di baseball (negli Stati Uniti) e altre forme di premi e benefici.
 8. Tipo H: il donatore volontario per la comunità. Questo tipo rappresenta la più vicina approssimazione al concetto astratto di "libero dono umano". Le caratteristiche primarie di tali donazioni sono l'assenza di ricompense tangibili, in forma monetaria o non monetaria; l'assenza di penalità, finanziarie o di altro tipo; la consapevolezza tra i donatori che il loro sangue è destinato ad anonimi estranei senza distinzione di età, sesso, condizione medica, reddito, classe, religione o gruppo etnico.

Nessun tipo di donatore, naturalmente, può dirsi caratterizzato da un altruismo completo, spontaneo, disinteressato. Deve esistere qualche senso di obbligo, approvazione e interesse; una qualche consapevolezza della necessità e degli scopi della donazione del sangue; magari gruppi organizzati che gareggiano in generosità; la consapevolezza

che altri membri della propria comunità non possono donare perché troppo giovani, troppo anziani o malati; e una qualche aspettativa e assicurazione che un contro dono potrebbe esser necessario in futuro, e che lo si riceverà (come negli esempi di Mauss di scambi di doni in altre società). Tuttavia, nei termini del dono libero di sangue a stranieri anonimi non c'è nessun contratto formale, nessun legame legale, nessuna situazione di potere, dominio, costrizione o obbligo, nessun senso di vergogna o colpa, nessun imperativo di gratitudine, nessun bisogno di penitenza, nessun denaro e nessuna esplicita garanzia o desiderio di ricevere una ricompensa o un contro dono. Si tratta di atti di libera volontà; dell'esercizio di una scelta, di una coscienza senza vergogna.

5. Chi è il mio straniero?

[...] Sia Mauss che Lévi-Strauss, analizzando materiali da un'ampia gamma di società culturalmente diverse, sono ogni tanto tentati di speculare sulla rilevanza che le regole e le funzioni del donare, riscontrate in tali società, possono avere sulle istituzioni occidentali di oggi. Mauss vedeva le forme moderne di sicurezza sociale come una "rinascita del tema del dono", in quanto espressioni di "sollecitudine e cooperazione". Se fosse nato più tardi, avrebbe forse potuto esplorare comparativamente il concetto di cure mediche socializzate esemplificato dal Servizio Sanitario Nazionale britannico, oppure i principi che sottendono i sistemi di donazione del sangue volontaria. Quando aveva settant'anni, i servizi emotrasfusionali erano nella loro infanzia; oggi sono praticamente universali, e si stima che la domanda di sangue cresca con tassi maggiori di quelli dell'incremento demografico, dello sviluppo economico e di altri indicatori materiali. Rispetto a questo imperativo della scienza medica, ciò che sembra semmai restare indietro in alcuni paesi (specialmente il Giappone e gli Stati Uniti) è il tasso di "crescita sociale", nei termini di un numero adeguato di donatori volontari. Il rifiuto di dare il sangue senza immediate ricompense può essere interpretato – se lo traduciamo nel contesto delle società studiate da Mauss – come un "rifiuto di amicizia e di relazioni".

Anche Lévi-Strauss ragionava in modo comparativo quando analizzava esempi di scambi di doni nei paesi occidentali. "Nella società

nordamericana, che sembra spesso cercare la reintegrazione in termini moderni delle stesse attitudini e procedure generali delle culture primitive, queste occasioni [le feste] assumono proporzioni eccezionali. Lo scambio di doni a Natale, che dura per un mese ogni anno ed è praticato da tutte le classi sociali con una sorta di sacro ardore, è nient'altro che un gigantesco *potlach*, che coinvolge milioni di individui, e alla fine del quale molte famiglie devono affrontare un serio deficit di bilancio. [...] Anche nella nostra società la distruzione di ricchezza è un modo di acquisire prestigio”.

Questi e altri esempi, tratti da società sia complesse che tradizionali, indicano che il dono e il contro dono personale, in cui donatore e ricevente si conoscono a vicenda e comunicano in modo diretto, si caratterizzano per una grande varietà di sentimenti e di scopi. A una estremità dello spettro sono dominanti gli scopi economici, come in alcune forme di dono d'apertura volte a conferire prestigio o ad assicurare un guadagno materiale immediato o futuro. All'altra estremità vi sono i doni il cui scopo è prevalentemente sociale e morale: come “fatti sociali totali”, essi sono volti a favorire le relazioni di amicizia, di affetto e di armonia tra individui e gruppi sociali conosciuti.

In tutte queste relazioni di dono personali e faccia-a-faccia sono profondamente implicati elementi di rafforzamento e di legame morale. Dare è ricevere (spingere a una restituzione o crea un'obbligazione), nella forma di un regalo materiale uguale o diverso oppure di una aperta espressione di sentimenti, piacere o dolore, manifestati in comportamenti concreti da parte del ricevente. Nessun dono del genere può essere del tutto distaccato, disinteressato e impersonale: ognuno di essi porta un messaggio e motivazioni, espresse nel proprio peculiare linguaggio.

Lévi-Strauss e Mauss, come altri antropologi, hanno cercato di mostrare che lo scambio nelle società primitive consiste non tanto in transazioni economiche quanto in doni reciproci, che in queste società rivestono una funzione più importante che non nelle nostre. Questa forma primitiva di scambio non solo non può esser ridotta a una natura essenzialmente economica; di più, per usare l'espressione di Mauss, è un “fatto sociale totale”; vale a dire, un evento il cui significato è al tempo stesso sociale e religioso, magico ed economico, utilitaristico e sentimentale, giuridico e morale. Dalton, sulla base di una rassegna sulla letteratura esistente, ha concluso che la teoria economica – quella che cerca di analizzare strutture, processi e problemi delle società indu-

striali e di mercato – non è rilevante per le economie primitive³.

Tönnies, nel suo classico studio sulle società europee, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (stranamente ignorato dagli antropologi francesi), ha sviluppato l'idea di quello che chiama il "tipo dell'associazione" nelle relazioni di *Gemeinschaft*. In queste società orientate in senso comunitario, egli sosteneva, gli scambi di doni dipendono dalle simmetriche intenzioni delle due parti. Per contrasto, le relazioni di *Gesellschaft* (nelle quali è dominante l'uomo economico) sarebbero governate dal principio *do ut des*. Ciò che faccio per te, lo faccio solo in modo che tu, simultaneamente o in futuro, faccia dei servizi per me. In realtà desidero solo questo. Il mio scopo è ottenere qualcosa da te; solo a questo mira il servizio che ti rendo, e che naturalmente compio malvolentieri⁴. Questo tipo di relazione di dono ha spesso come scopo, secondo Tönnies, un desiderio di status, di potere o di guadagno materiale, ed è dominato da forti elementi di compulsione.

Ma nelle nostre società, secondo Lévi-Strauss, la proporzione di beni trasferiti secondo le modalità di dono nelle società primitive "è molto piccola in confronto a quella dei beni coinvolti nel mercato e nel commercio. I doni reciproci sono sopravvivenze marginali, che sollevano l'interesse dell'antiquario..."⁵. Gli esempi che propone (li si possa o meno considerare sopravvivenze) si riferiscono a oggetti fisici, ognuno dei quali ha una propria utilità, e che sono comprati e venduti sul mercato. Essi implicano l'impiego di denaro che potrebbe esser stato speso per altri scopi, più (o meno) vantaggiosi per il donatore. Altri autori, come Schwartz e Veblen, discutono la psicologia del dono in riferimento all'uso di merci che divengono veicoli e strumenti di realtà di diverso ordine. Questi doni presuppongono elementi di calcolo da comportamento "economicista". Se queste forme di dono nelle società moderne sono in parte o prevalentemente economiche per forma e per intento, ne consegue che certe azioni considerate come essenzialmente sociali potrebbero esser rilette come essenzialmente economiche nell'intento. Come per Blau, questo potrebbe portarci ad applicare i principi dell'analisi dell'utilità marginale dalla sfera dell'economia a quella degli scambi nella vita sociale⁶.

³ Dalton 1961.

⁴ Tönnies 1955, pp. 20-21.

⁵ Lévi-Strauss 1969, p. 61.

⁶ Blau 1964.

Qualunque sia la validità di queste teorie su relazioni di dono del tipo *Gesellschaft*, esse trascurano completamente ampie aree di pratiche di dono – in contesti sia personali che impersonali – che non implicano oggetti materiali e che sono difficili o impossibili da valutare e quantificare in termini economici; pratiche che includono un atto di dono ma non danno nessun diritto, aspettativa o obbligo morale di una restituzione. Se fosse possibile applicare a tali atti il concetto metafisico di utilità, si scoprirebbe che non sono processi, relazioni o cose che la gente vuole di solito acquisire, possedere o comprare. Non hanno valore di scambio.

Ma, come abbiamo sostenuto in questo studio, i doni e le azioni sociali che non implicano alcun diritto individuale alla restituzione, esplicito o implicito, sono forme di “altruismo creativo” (per usare l'espressione di Sorokin⁷). Sono creative nel senso che il Sé si realizza con l'aiuto degli altri anonimi; tali doni consentono di esprimersi al bisogno biologico di aiutare. In questo senso, le manifestazioni di altruismo potrebbero esser considerate espressioni di amore per se stessi. Ma le si può invece anche pensare in termini di dare la vita, prolungare o arricchire la vita di altri anonimi. Il fatto che essi, sostenendo la vita, possano incidentalmente creare ricchezza economica è secondario rispetto alla loro concezione e al loro intento.

Stiamo parlando naturalmente di quelle aree del comportamento e delle relazioni personali che si collocano al di fuori dei diritti e delle obbligazioni reciproche della famiglia e della parentela nella moderna società. Abbiamo a che fare (e questo riguarda gran parte delle politiche sociali) con relazioni tra sconosciuti; con processi, strutture e istituzioni che incoraggiano o scoraggiano l'intensità e l'estensione dell'aiuto anonimo in una società; con le “ultra-obbligazioni” che derivano dal nostro modo di essere e non hanno natura contrattuale⁸. Sono questi interessi e la loro espressione ciò che in ultima analisi distingue le politiche sociali da quelle economiche; o, per dirla con Kenneth Boulding, “le politiche sociali sono quelle centrate su istituzioni che creano integrazione e scoraggiano l'alienazione”⁹.

[...] È qui che possiamo discernere alcuni tra i principali marchi distintivi delle politiche sociali rispetto a quelle economiche. Le prime,

⁷ Sorokin 1954.

⁸ V. Grice 1967 per una discussione filosofica delle “ultra-obbligazioni”.

⁹ Boulding 1967, p. 7.

dovendosi chiedere costantemente “Chi è il mio straniero?”, hanno a che fare inevitabilmente con gli aspetti della vita umana non quantificabili e non riducibili a metodo, oltre che con gli aspetti identificabili e conteggiabili. Ciò che lega le politiche alle considerazioni etiche è il concentrarsi sui sistemi integrativi: sui processi, le transazioni e le istituzioni che promuovono il senso di identità di un individuo, la sua partecipazione alla comunità, e che gli consentono più libertà di scelta per l'espressione dell'altruismo, scoraggiando al tempo stesso il senso di alienazione.

Questo libro, ponendo al centro le relazioni di dono, è il tentativo di misurare una di queste istituzioni. Esso vuole anche avanzare tre tesi interrelate. Primo, lo scambio di doni di tipo non quantificabile ha funzioni importanti anche nelle società complesse e di larga scala, più di quanto gli scritti di Lévi-Strauss e altri suggeriscano. Secondo: in queste società l'applicazione degli sviluppi scientifici e tecnologici, accelerando la diffusione della complessità, ha incrementato piuttosto che diminuire il bisogno sia scientifico che sociale di relazioni di dono. Terzo, per queste e altre ragioni, le società moderne richiedono adesso maggiore e non certo minore libertà di scelta per l'espressione dell'altruismo nella vita quotidiana di tutti i gruppi sociali.

6. *Il diritto di dare*

Praticamente tutti i volontari che hanno risposto alle domande della nostra ricerca¹⁰ hanno impiegato un vocabolario morale per spie-

¹⁰ Titmuss si riferisce qui ai risultati di una ricerca condotta nel 1967 in Inghilterra e basata su un questionario somministrato a 3800 donatori. In altre parti del libro, che non includiamo qui per motivi di spazio, sono riportate in brevi estratti alcune risposte a una domanda sui motivi della scelta di diventare donatore (Titmuss 1997, pp.293-302). Titmuss raggruppa queste risposte nelle seguenti categorie, accompagnate dalle relative percentuali: altruismo (26,4%), gratitudine per la buona salute (1,4%), reciprocità (9,8%), rimpiazzamento (0,8%), consapevolezza del bisogno di sangue (6,4%), dovere (3,5%), sforzo di guerra (6,7%), servizio militare dopo il 1945 (5,0%), gruppo sanguigno raro (1,1%), per ottenere benefici (1,8%), incoraggiamento da parte di altre persone (13,2%), incoraggiamenti in generale (18,0%), varie (5,0%), più di un tipo di risposta (0,9%) [N.d.C.].

gare le ragioni della loro scelta di donare il sangue. La loro visione del mondo e del bisogno biologico che gli esseri umani hanno di relazioni sociali non poteva essere espresso in termini moralmente neutrali. Essi riconoscono che non avrebbero potuto vivere come volevano se avessero prestato attenzione soltanto alle gratificazioni più immediate. Alla domanda del filosofo, "Che tipo di azioni dovremmo compiere?", essi rispondono "Quelle che fanno sì che nell'universo esista più bene di quanto ce ne sarebbe se non fossero compiute".

Per molti di loro, l'universo non è limitato e confinato alla famiglia, alla parentela o a un gruppo o ceto sociale, etnico, occupazionale; è invece aperto allo straniero universale. Diversamente dai sistemi del tipo "legame", "credito" e "deposito" descritti in precedenza, non v'è alcuna prescrizione discriminante nella destinazione del dono. Uno dei principi del Sistema Trasfusionale Nazionale e del Servizio Sanitario Nazionale è il fatto di fornire servizi in base a comuni bisogni umani; non dev'esserci alcuna allocazione di risorse che potrebbe creare il senso di una separazione fra le persone. È l'esplicita o implicita istituzionalizzazione della separazione, categorizzata in termini di reddito, classe, razza, colore o religione, piuttosto che il riconoscimento delle somiglianze fra le persone e i loro bisogni, che causa la gran parte della sofferenza nel mondo. Non facendo qualcosa – non dando ai donatori il "diritto" di prescrivere un gruppo privilegiato di riceventi – il Servizio Sanitario Nazionale presume una tacita e condivisa credenza nella universalità del bisogno. Il presente studio dimostra in quale alta misura i principi delle politiche sanitarie nazionali siano condivisi dai donatori individuali in Gran Bretagna.

Lo studio mostra anche come programmi concreti e dettagliati di cambiamento politico – per quanto possano apparire scarsamente drammatici e teatrali – possano facilitare l'espressione del senso morale dell'uomo. È dunque un'illustrazione di come le politiche sociali, in uno dei loro ruoli potenziali, possano aiutare ad attualizzare le potenzialità sociali e morali di tutti i cittadini.

Nessuna delle risposte dei donatori è puramente altruistica. Non potrebbero esserlo poiché, come abbiamo visto, nessun tipo di donatore può essere descritto in termini di un altruismo completo, disinteressato e spontaneo. Dev'esserci un qualche senso di obbligazione, approvazione e interesse, qualche sentimento di "inclusione" nella società, una consapevolezza del bisogno e degli scopi del dono. Ciò che questi

donatori vedono qui e ora come un bene per gli estranei che ricevono potrebbe essere (essi dicono o assumono implicitamente) un bene per loro in un futuro indeterminato. Ma non è un bene che essi desiderano positivamente per se stessi in modo immediato o definitivo.

In certe sgradevole circostanze del futuro, che potrebbero portare alla morte o alla infermità, il fatto che uno sconosciuto compia un'azione simile costituirebbe un bene desiderato per sé o per la propria famiglia. Ma non c'è nessuna assicurazione o garanzia che il Servizio Sanitario Nazionale continui a esistere. Diversamente dallo scambio di doni nelle società tradizionali, nel dono libero del sangue a sconosciuti anonimi non c'è contratto consuetudinario, vincolo legale, determinismo funzionale, discriminazioni di potere, dominazione, costrizione o compulsione; non c'è senso di vergogna o colpa, nessun imperativo di gratitudine e nessun bisogno della penitenza di un Crisostomo.

Non chiedendo né aspettandosi alcun pagamento in denaro, questi donatori mostrano di credere che se in futuro ne avranno bisogno potranno disporre di un dono gratuitamente messo a disposizione dalla buona volontà altruistica di altri uomini. Esprimendo fiducia nel comportamento futuro di stranieri sconosciuti, essi negano la tesi hobbesiana secondo la quale gli esseri umani sono privi di ogni sentimento morale.

Si può dire che come individui essi prendono parte alla creazione di un bene più grande, che trascende il bene dell'amore per se stessi. Per "amare" se stessi, essi riconoscono il bisogno di "amare" degli stranieri. Per contrasto, una delle funzioni del sistema di mercato privato e atomistico è quella di "liberare" gli uomini da ogni senso di obbligo verso gli altri, senza curarsi delle conseguenze per gli altri che non possono rispondere in modo reciproco; nonché di sollevare alcuni uomini (che possono dare) dal senso di inclusione nella società, a spese di altri uomini (che non possono dare).

I donatori del Servizio Sanitario Nazionale che abbiamo descritto sono liberi di non dare. Avrebbero potuto agire diversamente; cioè, non avrebbero avuto bisogno di agire come hanno fatto. Le loro decisioni non sono state determinate dalla struttura o dalla funzione, o controllate da ineluttabili forze storiche. Non sono stati spinti, costretti, corrotti o pagati per donare. Costringere un uomo vuol dire privarlo della sua libertà. Ma, come abbiamo cercato di mostrare comparativamente, i sistemi privati di mercato negli Stati Uniti e in altri paesi non

solo privano gli uomini della libertà di scegliere se dare o non dare; di più, così facendo, innescano altre forze coercitive del sistema sociale che portano alla negazione di altre libertà (forse della vita stessa) per altri uomini che non sono biologicamente nella posizione di scegliere – i troppo giovani e anziani, i malati, gli esclusi e gli incapaci così come i venditori di sangue.

[...] Dal nostro studio del mercato privato di sangue negli Stati Uniti, abbiamo concluso che la commercializzazione del sangue e delle relazioni di dono reprime l'espressione dell'altruismo, erode il senso di comunità, abbassa gli standard scientifici, limita le libertà sia personali che professionali, favorisce una logica di perseguimento del profitto in ospedali e laboratori, legalizza l'ostilità tra medici e pazienti, sottomette al mercato aree cruciali della medicina, fa gravare immensi costi sociali su coloro che sono meno in grado di sopportarli - i poveri, i malati e gli incapaci; inoltre, accresce i rischi di comportamento non etico in vari settori della scienza e della pratica medica, e produce situazioni in cui, sempre di più, il sangue è prodotto dai poveri, i disoccupati, le persone senza capacità, i negri e altri gruppi e categorie sfruttate e a basso reddito. La redistribuzione di sangue e di prodotti emoderivati dai poveri ai ricchi appare uno degli effetti dominanti dei sistemi americani di raccolta del sangue.

Inoltre, sulla base di quattro verificabili criteri non-etici, la commercializzazione del sangue si dimostra sbagliata. In termini di efficienza economica, essa porta alla dispersione di una gran quantità di sangue; la carenza, sia cronica che acuta, caratterizza il rapporto tra domanda e offerta, rendendo illusorio il concetto di un loro equilibrio. Dal punto di vista amministrativo, è inefficiente e produce burocratizzazione ed enormi carichi di lavoro contabile. In termini di prezzo per unità di sangue al paziente (o consumatore), è un sistema da cinque a quindici volte più caro del sistema volontaristico della Gran Bretagna. Infine, in termini di qualità, i sistemi commerciali rischiano molto di più la distribuzione di sangue contaminato; i rischi per i pazienti di contrarre malattie o di morire sono considerevolmente maggiori. La libertà dalla invalidità è inseparabile dall'altruismo.

L'ATTUALITÀ DEL SAGGIO SUL DONO

di Jacques Godbout

1. Due modelli

Come pensare il dono oggi? Due modelli sembrano opporsi radicalmente: quello del dono arcaico e quello del dono moderno. Per molti autori, la riflessione di Mauss sul dono si limita al dono arcaico e non può essere utile per comprendere il dono nelle società moderne. Eppure, nella conclusione del suo celebre *Saggio sul dono*, Marcel Mauss scrive: “Noi crediamo di aver qui trovato uno dei capisaldi su cui si sono costruite le nostre società” (Mauss 1924, p. 159). La maggior parte degli studiosi ha però rigettato questa conclusione. Come scrive Goux, “non si può così allegramente saltare dal potlach alla sicurezza sociale” (Goux 2000, p. 283). “Mauss vuole estendere le sue osservazioni alle nostre società, come se si trattasse di due manifestazioni di uno stesso problema, o almeno dello stesso ordine. Mauss è accecato dalla sua scoperta” (Piron 2002, p. 134). Il dono arcaico è obbligatorio e reciproco, il dono moderno è libero e unilaterale; anonimo e impersonale, aggiunge Titmuss nella sua celebre opera sulla donazione del sangue (Titmuss 1970). Le società arcaiche si basano sulla costrizione per far funzionare la società; obbligano i propri membri a donare. Come osare accostare alla nostra società un dono obbligatorio di questo tipo, manifestazione di una solidarietà meccanica, come direbbe Durkheim¹?

Ecco ciò che è in gioco in questo passaggio dal dono arcaico al dono moderno. Quando si pensa al dono nelle società contemporanee, quello che viene subito in mente è un tipo particolare di dono: il dono umanitario, la filantropia. Il dono è definito come gratuito,

¹ Secondo altri autori, i moderni fondano le loro società sull'interesse, che permette di liberarsi dall'obbligo e di conservare un dono forse liberato, ma sicuramente raro. Chi oserà così fondare una società su questo dono libero? Chi sarà così folle da fondare una società su questa “risorsa rara”, come dice Arrow (1975)? Il postulato della modernità è che la liberazione dell'agente sociale comporta la rarità del dono.

nel senso di non prevedere alcuna contropartita. "Ciò che si lascia a qualcuno senza ricevere niente in cambio", dice *Le Petit Robert*. Questo modo di vedere si oppone a quello che domina nelle scienze sociali, dove il dono è stato tradizionalmente ridotto a uno scambio interessato, tendente all'equivalenza. Dono unilaterale² da un lato e scambio tendente all'equivalenza dall'altro. Queste due posizioni, opposte in tutto, hanno in realtà un tratto comune: il dono è definito attraverso una comparazione di ciò che circola tra il donatore e il ricevente. Sono stati questi due approcci, descritti qui sinteticamente, che hanno caratterizzato il dono fino a poco tempo fa. Tuttavia, negli ultimi quindici anni questa situazione ha cominciato a cambiare. Così, nell'ultima edizione del *Dictionnaire de sociologie* (a cura di Boudon, Besnard, Cherkaoui e Lécuyer, 1999), compare per la prima volta la parola "dono" come nuovo lemma. E lo si definisce nel modo seguente (articolo redatto da Alain Testart): "È da un punto di vista giuridico che è possibile distinguere i due fenomeni [dono e scambio]: il diritto di esigere una contropartita caratterizza lo scambio ed è assente nel dono. Donare è dunque privarsi del diritto di pretendere qualcosa in cambio" (p. 68).

In questa definizione si evidenzia una differenza che mi sembra essenziale in rapporto ai contributi presentati precedentemente, tanto per quanto riguarda la concezione corrente che per quella delle scienze sociali. Questa definizione non afferma che non c'è ritorno (concezione corrente), né che il ritorno è equivalente (concezione tipica delle scienze sociali). In effetti, questa definizione non si pronuncia in alcun modo sul ritorno effettivo. Non è il suo punto di partenza. Di conseguenza, *il dono non è più definito solamente da ciò che circola*, caratteristica delle definizioni precedenti. Perché, a partire dal momento in cui si afferma che ci si priva di questo diritto a essere ricambiati, si smette di definire il dono in base al *fatto* che c'è o meno qualcosa in cambio. Si considera invece il suo rapporto con il legame sociale. Si riconosce che il dono è influenzato dalla natura e dall'intensità del legame tra le persone. Nella misura in cui ci definiamo in base ai nostri legami, tanto più il legame è intenso, tanto

² Estremizzando questa esigenza di non ritorno, alcuni filosofi come Derrida (1991) sono giunti ad affermare che il dono è la figura dell'impossibile o che la generosità ha come condizione l'ingratitude dell'altro.

più ciò che circola passerà attraverso il dono e di conseguenza ciò che circola si allontanerà da un rapporto di equivalenza tipico delle transazioni mercantili. Esaminando il significato di ciò che circola è dunque possibile stabilire un certo rapporto tra ciò che circola e la natura e l'intensità del legame. È ciò che hanno fatto molti autori, tra i quali il più noto è Sahlins. "Lo scarto sociale tra le parti condiziona il modo di scambio", afferma Sahlins (1976). Ecco una regola generale che stabilisce un rapporto tra il legame e ciò che circola.

Occorre notare che il privarsi del diritto al ritorno non significa che non ci sia ritorno. Ci può essere o ci può non essere. L'essenziale è che il dono non è più definito secondo questo criterio. Si tratta certamente di un approccio negativo: privarsi, rinunciare volontariamente. Ma si può facilmente rendere questa definizione positiva; perché se non c'è l'esigenza del ricambiare, se non si ha diritto ad avere qualcosa indietro, quest'ultimo sarà libero, nel senso che l'eventuale ritorno non sarà fatto in virtù di un obbligo contratto dal ricevente. Si può partire da questa definizione, enunciando però la proposizione complementare: il dono è rendere il ricevente libero di donare. O ancora, donare è una forma di circolazione delle cose, una forma di trasferimento che libera dall'obbligo contrattuale di cedere qualcosa in cambio di un equivalente³. E viceversa si può definire il contratto come il fatto di privare l'altro della libertà di donare. Così facendo si capovolge il modo abituale di porre la questione: al posto di domandarsi perché si dona, ci si chiede perché può essere preferibile privare l'altro della sua libertà di donare. Con una tale definizione liberiamo il gesto del donare dal senso che gli è conferito dall'ambito mercantile o legale, dal senso legato al contratto. Ci allontaniamo così da quelle concezioni opposte del dono, che hanno tuttavia una base comune: il confronto di ciò che circola.

Perché ciò è fondamentale? Perché questa definizione obbliga a considerare il significato del dono; apre la strada a una molteplicità di significati. Il significato di ciò che circola non è più dato: deve essere scoperto, anche nel caso che vi sia un ritorno. Con questa definizione ci si stacca dal modello dominante di spiegazione di ciò che circola

³ Come aveva già scritto Seneca: "Una buona azione è un servizio reso da qualcuno che era stato completamente libero di non restituirlo" (1972, t.1, p. 77). "Vi è dono solo perché avrebbe potuto non esserci" (Caillé 2000, p. 201).

– il mercato – e si può penetrare al cuore del fenomeno del dono. È un punto di partenza fondamentale per entrare nell'universo del dono. Ed è questo che ci permette di pensare il dono moderno e arcaico insieme. Ed è precisamente quello che Marcel Mauss ha fatto nel suo *Saggio sul dono*. Anziché accontentarsi di osservare e comparare quello che circola da una direzione all'altra, egli ha posto la questione del significato della relazione.

2. La miscela di Mauss

È questa la tesi che vorrei qui sostenere. Questa proposizione non è affatto evidente; anzi, se torniamo a Mauss, sembra, in effetti, essere contraddetta all'inizio del *Saggio sul dono*. Nelle società arcaiche il dono, sostiene Mauss all'inizio dell'opera, è in apparenza libero e disinteressato, ma è in realtà obbligatorio e interessato. Mauss parla del “[...] carattere [...] apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligatorio e interessato di queste prestazioni” (1924, p. 157). E come dimostra che i fatti contraddicono le apparenze? Costatando che nei fatti c'è effettivamente ritorno. In altri termini, Mauss procede esattamente come ho appena tentato di suggerire che non bisogna fare! Anziché soffermarsi sul significato che ciò che circola ha per gli attori, Mauss osserva quello che circola, concludendo che, poiché c'è ritorno, il dono è interessato.

Così comincia *l'Essai*. Molti autori interrompono qui la propria lettura o la propria comprensione del testo. Ma è necessario proseguire la lettura, per rendersi conto che Mauss si lascia impregnare da ciò che osserva e lentamente modifica la sua posizione. Più avanza nella sua inchiesta, più cerca di comprendere il significato del dono, concentrandosi sullo spirito, sull'atmosfera del dono. Così Mauss afferma che il potlach è “nobile, pieno di etichetta e di generosità; e, in ogni caso, quando è fatto con un altro spirito, [in vista di un guadagno immediato] è oggetto di un disprezzo molto accentuato” (1924, p. 214). E allora si nota che Mauss, impegnato a cercare il significato del gesto che osserva, contrappone sempre meno l'obbligo degli arcaici alla libertà dei moderni. Modifica la sua concezione teorica. La sua domanda rimane la stessa, ma la sua ricerca si sposta. L'accento, an-

ziché essere posto sul dono puro⁴, antitetico alla realtà dell'obbligo di restituire, si centra su questa miscela di obbligo e libertà. Questo passaggio è attestato dalle formule che utilizza successivamente per descrivere il dono: “nelle sue forme disinteressate e obbligatorie allo stesso tempo” (p. 194); “dell'obbligo e insieme della libertà” (p. 258); “uscire da se stessi, donare, liberamente e obbligatoriamente” (p. 265).

Questo spostamento è fondamentale perché costituisce il dono come fatto sociale totale.

3. *Il dono come fatto sociale totale*

Perché ciò è così importante? Prima di tutto perché, concentrandosi in un primo momento sull'obbligo, Mauss comincia a rompere con il dono puro e fa diventare il suo oggetto di studio un fenomeno sociologico. Come nota Mary Douglas⁵, la nozione di dono puro unilaterale è un'idea posta al di fuori della realtà sociale (Douglas 1990).

Mauss introduce l'obbligo e l'interessamento, e senza queste dimensioni il dono è un trasferimento senza legami, un atto individuale e non sociale. Ogni ritorno, e perfino ogni idea di ritorno, sancisce la condanna e la negazione di questa eventualità. “Un dono siffatto non esiste e non può esistere: né come relazione affettiva né come esperienza morale. Al massimo si dà come apparenza del gadget pubblicitario, o come mistica di un'autoconferma narcisistica [e in ultima analisi dispotica] della propria autosufficienza” (Sequeri 1999).

Ma non è solo introducendo l'obbligo in opposizione al dono puro che Mauss fa del dono un fatto sociale. È anche reintroducendo subito la libertà. Perché, se fosse solo costrizione, il dono non sarebbe più un fatto sociale completo. La società umana non è una società di formiche. Nell'*Essai*, Mauss abbandona progressivamente la concezione etnologica classica del dono arcaico come sistema obbli-

⁴ “Per dono puro intendiamo l'atto attraverso il quale una persona dona un oggetto o offre un servizio senza pretendere o ricevere nulla in cambio” (Malinowski 1989 p. 184).

⁵ Nella sua introduzione alla traduzione inglese del *Saggio sul dono*.

gatorio determinato e introduce l'idea di libertà⁶, o più precisamente, di obbligo e libertà insieme. Il dono diventa l'espressione della natura simbolica della comunicazione umana⁷. E non c'è simbolismo senza libertà. Così facendo Mauss supera i limiti angusti del dono arcaico e rende possibile una riflessione generale sul dono.

D'altra parte, Mauss non cade nella fuorviante contrapposizione tra reciprocità-equivalenza da un lato e dono puro dall'altro. Si libera dell'ossessione dell'equivalenza, a breve o a lungo termine, che caratterizza sovente il modo in cui gli etnologi studiano il dono. Mauss afferma che può non esserci ritorno, e che è proprio questo rischio una condizione necessaria affinché il dono esista: ovvero che sia incerto. Mi sembra che fare dell'obbligo di ricambiare una necessità significa negare lo spirito del *Saggio sul dono*, significa non prendere in considerazione le conclusioni di Mauss ma fermarsi solo al suo punto di partenza.

4. *Mauss riconosce le differenze*

Sebbene Mauss abbandoni progressivamente questa iniziale opposizione, è ugualmente in grado di riconoscere le differenze essenziali tra il dono moderno e il dono arcaico. La più importante è, a suo avviso, la comparsa della separazione tra le persone e le cose. "Noi viviamo oggi in società che distinguono nettamente [...] le persone dalle cose. Questa separazione è fondamentale: essa costituisce la condizione stessa di una parte del nostro sistema di proprietà, di alienazione e di scambio. Questa distinzione è estranea al diritto che abbiamo esaminato" (1924, p. 240-241). Questa idea attraversa tutto l'*Essai* e questo "va e viene delle anime e delle cose tra loro confuse" (p. 242) costituisce la spiegazione fondamentale del dono arcaico, e,

⁶ Riconosco che tutto il ragionamento rimane ambiguo. Ad esempio, a pagina 191 parla di "compagni determinati, in un senso determinato". La sua descrizione non corrisponde però a qualcosa di determinato, e aggiunge che s'ignorano le regole precise (p. 195) e le sanzioni (p. 196) che dominano queste transazioni. Infine a pagina 196 parla d'incertezza.

⁷ Su questo tema vedi la fondamentale opera di Tarot (1999).

allo stesso tempo, la principale differenza tra loro e noi. Nella società moderna si passa dalla “prestazione totale” alla comparsa del diritto come sfera separata. La dinamica che si stabilisce tra il dono e il diritto diventa un elemento essenziale per comprendere la società e ciò che circola.

Questa differenza spiega le caratteristiche del dono moderno e in particolare il fatto che lo si ritrovi principalmente nei legami primari, sebbene non sia inesistente nella sfera del mercato e dello stato. Ma queste sfere hanno un principio regolatore differente. Ecco come Mauss ci invita a pensare il dono nella sua unità e nelle sue differenze: sistemi di circolazione delle cose che erano precedentemente confusi si sono resi autonomi. Ciò significa allora che la miscela non esiste più? No, essa prende semmai delle forme differenti, più obbligatorie in un caso, più libere nell'altro. Questo cambiamento comporta globalmente un grado di libertà potenziale più elevato, e fa sì che il dono non sia implicato in modo così stretto con tutto ciò che circola nella società.

Questa riflessione sulla miscela obbligo-libertà porta Mauss a elaborare l'idea più forte dell'*Essai*, quella del dono come espressione d'identità sociale. Come spiegare la forza che porta a ricambiare quando si è ricevuto? Tale è la questione posta da Mauss a proposito del dono. Per risolverla ricorre alla nozione indigena di *hau*, così come è presentata da un saggio maori, e che lui ha interpretato come un trasferimento d'identità: “Anche se abbandonata dal donatore, [la cosa ricevuta] è ancora qualcosa di lui” (1924, p. 170); “[...] regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi” (p. 172).

5. *L'idea moderna di hau*

Si tratta dalla parte più controversa del *Saggio sul dono*, quella che è stata maggiormente commentata. “Com'è possibile donare se stessi attraverso il dono di una cosa” si chiede Goux (2000, p. 267). “Come può qualcuno trasparire in qualche cosa” (2000, p. 267)? O ancora: “Come una cosa finita può presentificare, incarnare l'essere del donatore? In questo consiste il mistero, o il paradosso del dono. Traspirazione dell'essere: nell'avere, presenza ed esistenza degli altri

in una cosa finita". Per molti autori la risposta di Mauss è inaccettabile, perfino scandalosa. Alla domanda: Perché si dona dopo aver ricevuto? Mauss risponde che è a causa dell'*hau* della cosa ricevuta che contiene l'identità del donatore. Numerosi autori hanno proposto la propria interpretazione delle parole del saggio maori. Tra i più celebri Lévi-Strauss (1950), Firth (1959), Sahlins (1976), Godelier (1996). Cosa è successo a questo grande pensatore, a uno spirito così moderno, si chiede Firth (citato in Sahlins, 1997 p. 206-207)? Perché si ha l'idea di far intervenire gli spiriti per spiegare il ritorno del dono, quando il timore delle sanzioni, o il desiderio di ricevere nuovamente, in altre parole il controllo sociale o l'interesse, sono di per sé sufficienti a giustificare il fenomeno? Da parte sua, Lévi-Strauss ha concluso che Mauss s'è lasciato mistificare dalla teoria indigena, anziché assumere la distanza scientifica necessaria. Da allora, pur riconoscendo il genio di Mauss, non si smette di ritornare su questa teoria dello *hau* e sul presunto errore di Mauss. Così, Babadzan (1998) intitola il suo articolo *Pour en finir avec le hau*, rammaricandosi di constatare che Mauss credeva agli spiriti.

Due domande vengono subito in mente a questo proposito. In primo luogo, come può un sociologo e un antropologo, unanimemente riconosciuto per la sua levatura e il suo rigore, aver commesso un errore così elementare, che lo stesso Mauss ha insegnato a generazioni di studenti a non commettere? In secondo luogo, perché se questo passo è così evidentemente falso dopo più di settant'anni continua a essere costantemente commentato? Come mai non si è passati ad altro?

Personalmente ignoro se Mauss abbia avuto ragione a interpretare in questo modo lo *hau* maori. Forse Sahlins, o Lévi-Strauss, o Firth, oppure qualche altro autore sono riusciti a interpretare più correttamente quello che voleva dire veramente Ranapiri, il saggio maori. Ad ogni modo, la risposta a questa domanda non spiega la popolarità di questo concetto e il fatto che ha attirato l'interesse di tanti autori (l'ultimo in ordine di tempo è Iteanu 2004). Dal mio punto di vista, sono portato a credere come Graeber che "[...] nella sua interpretazione dello *hau*, Mauss stesso ha creato una sorta di mito e, come tutti i miti, anche quello di Mauss esprime qualche cosa di essenziale, qualcosa che sarebbe stato difficile esprimere diversamente. Altrimenti la sua spiegazione sarebbe stata dimenticata da molto tempo" (Graeber 2001, p. 155). L'interpretazione di Mauss ha toccato un fenomeno fondamentale, una dimensione del dono che ci riguarda tutti: il dono

tocca l'identità di coloro che ne sono coinvolti. Questa idea "del potere che conferisce all'altra parte ogni cosa che sia stata in contatto con il contraente" (1924, p. 242) appartiene certamente al mondo arcaico poiché, come scrive Mauss, è "una conseguenza diretta della natura e del carattere spirituale della cosa donata" (p. 242). Ma, lungi dall'essere unicamente arcaica, la si ritrova sorprendentemente al centro della concezione attuale del dono nella nostra società. "Il vaso è mia zia", dice un'ereditiera a Anne Gotman (Gotman, 1989), mentre gli fa visitare il suo appartamento. La si osserva nelle persone che beneficiano di un dono che non ha nulla di primitivo: un dono, come il trapianto degli organi, reso possibile grazie agli ultimi sviluppi della tecnologia della medicina moderna: è la paura di perdere la propria identità (Godbout 2000). Più in generale è l'idea del dono di sé che si ritrova in tutte le riflessioni del pensiero moderno sul dono e che spiega come possa essere pericoloso e non sempre desiderabile. È anche l'idea della riconoscenza, che Marcel Hénaff tende a riservare al dono cerimoniale (Hénaff, 2002). Spesso nel dono, come scrive Mauss a proposito dei bramini, "il vincolo che esso stabilisce tra il donatore e il donatario è troppo forte per entrambi" (1924, p. 260). Questo pericolo spiega perché possa essere preferibile ricorrere al mercato. Il denaro permette alle cose di circolare senza portare con sé l'identità del donatore, come scriveva già Montaigne quando esclamava che preferiva comprare una carica reale piuttosto che farsela offrire, perché comprandola, aggiungeva, "non dono che il denaro; al contrario è me stesso che dono" (citato in Davis 2000, p. 74).

Quando si ha a che fare con il dono, tutto accade come se gli oggetti avessero ancora un'anima. Ci si può allora domandare se, anziché essere stato raggirato dall'interpretazione indigena come crede Lévi-Strauss, Mauss non abbia al contrario proiettato un'idea moderna su quella società arcaica. In effetti, questo è un tema ricorrente degli scritti sul dono nella nostra società. "Anelli e altri gioielli non sono dei veri doni, ma hanno solo la pretesa di esserlo [...] l'unico regalo, l'unico dono è un frammento di te stesso. È un dono del tuo sangue che tu mi devi offrire" (Emerson 2000, p. 131). Occorre allora prendere sul serio la teoria più controversa di Mauss. Quando si passa per il dono, tutto accade come se gli oggetti avessero ancora un'anima, persino nella nostre società che hanno relegato l'animismo nelle società "arretrate". L'idea più controversa di Mauss, la più vicina al pensiero indigeno, secondo Lévi-Strauss, si avvicina al nostro senso comune.

“Dopo aver individuato la concezione indigena, occorre sottoporla a una critica obiettiva che permettesse di raggiungere la realtà soggiacente” (1950, p. XXXLIII), afferma quest'ultimo. Ma qual è allora la teoria soggiacente di Mauss quando parla di *hau*? E se fosse la teoria corrente del dono della nostra società⁸? E, in effetti, cosa dice Mauss? Torniamo all'inizio dell'*Essai*. Ciò che si osserva nelle società arcaiche prende la forma di dono, sembra un dono ma non lo è in realtà perché c'è un ritorno e l'obbligo di ritorno (p. 157). Per giungere alla conclusione che non è un vero dono, Mauss fa riferimento alla gratitudine e al disinteresse, ossia alla concezione comune del dono nella nostra società. All'inizio contrappone in maniera radicale quello che si osserva nelle società arcaiche – il ritorno obbligatorio – al suo concetto di riferimento, il vero dono, quello che ne ha solo la forma, perché è libero e gratuito. Il dono osservato ha la forma, l'apparenza di un vero dono, ma in realtà non lo è. Per Mauss allora il vero dono deve essere libero e disinteressato. Dire che ha la forma ma non la realtà significa definire il dono come libero e gratuito, significa mantenere questa definizione come riferimento. È la sua posizione di partenza. Progressivamente diviene, però, meno sicuro e finisce per mescolare i due piani e dunque per modificare la sua concezione teorica e la sua interpretazione di ciò che osserva. Egli osserva una miscela di libertà e di obbligo. Nell'*Essai*, il fondamento morale passa dall'idea di libertà e di gratuità a quella di trasferimento d'identità con lo *hau*: un vero dono è un dono di se stessi. Non ci si può non riconoscere nel pensiero maussiano del dono. Ecco perché l'idea dello *hau* ha fatto versare fiumi d'inchiostro: perché è un'idea che ci appartiene.

L'*Essai* parla costantemente del “vero dono”, del dono ideale, senza dirlo, salvo nella conclusione morale. Contrariamente a ciò che crede Lévi-Strauss, la concezione maussiana dello *hau* è tipicamente occidentale, è l'idea del dono di sé, ossia di ciò che viene più spesso in mente all'individuo moderno quando gli si parla di dono. Occorre aggiungere che il modello della circolazione del dono arcaico sviluppato da Mauss, fondato sui tre momenti (dare, ricevere, ricambiare) non si trova mai rappresentato come tale nelle società che osserva. Certo, si tratta di un'interpretazione del tutto legittima di ciò che Mauss, o più precisamente gli etnologi letti da Mauss, hanno osser-

⁸ È la stessa teoria cristiana del dono (Hénaff 2002, p. 350).

vato, ma non corrisponde a una rappresentazione degli arcaici. In compenso, la si ritrova storicamente nella nostra società, a partire da Seneca. Il suo modello non è indigeno, e risponde probabilmente a delle preoccupazioni che la nostra società ha nei riguardi del dono.

6. *Identità e dono agli sconosciuti*

Inoltre, quando si osserva il dono moderno per eccellenza – il dono agli sconosciuti – si ritrova lo stesso fenomeno. L'esperienza di dono vissuta dalle persone che hanno ricevuto un organo non si spiega né con l'interesse né con la paura delle sanzioni, ma attraverso l'obbligo di rendere per il timore della trasformazione della propria identità e perfino dell'attacco dell'identità del donatore (Godbout 2000). Si è rilevata la tendenza alla personalizzazione del dono anche nella filantropia, come mette in evidenza Silber: “[Nella filantropia] anziché essere separata dal dono, l'identità del donatore conserva la propria impronta e rimane attaccata al dono” (Silber 1999, p. 143). Ella cita a questo proposito uno dei più grandi filantropi americani: “Non si aspetta né si desidera di ritrovare il principio di concorrenza nell'utilizzare in modo più giudizioso i surplus di ricchezza. Ciò che conta di più per l'amministratore [il donatore] è il migliore utilizzo per lui, *perché il suo cuore deve essere presente nella sua opera* (Andrew Carnegie, citato da Silber, p. 142 [corsivo mio]). “[C'è] una connessione profonda tra il dono e l'identità del donatore” (Silber 1999, p. 141; vedi anche Pulcini 2001). Radley e Kennedy (1992) arrivano alle stesse conclusioni dopo aver confrontato il comportamento di tre gruppi sociali differenti (imprenditori, professionisti e operai) di fronte alla filantropia: i doni di carità testimoniano sia l'identità che si attribuiscono i donatori in quanto gruppo, sia l'identità che attribuiscono ai riceventi in quanto gruppo. Ma l'aiuto al Terzo Mondo potrebbe mettere ugualmente in evidenza questo fenomeno, con le sue dimensioni negative. “Più ancora che attraverso il mercato, è attraverso i doni non restituiti che le società dominate finiscono per identificare l'Occidente e perdono la loro anima”, afferma l'economista Serge Latouche in *L'occidentalisation du monde* (Latouche 1992). Il dono, anche quello tra gli sconosciuti, può rinforzare o minacciare l'identità del ricevente.

Ma che dire del dono del sangue che Titmuss, nella sua celebre opera pubblicata nel 1970, considera come un esempio tipico del dono moderno? Per questo autore le due grandi differenze tra il dono moderno e il dono arcaico sono l'anonimato e, di conseguenza, il fatto che il dono non crea dei legami personali, comporta reciprocità. "A differenza del dono delle società tradizionali, il dono gratuito di sangue agli sconosciuti non comporta né obbligo consuetudinario o legale, né determinismo sociale, né potere arbitrario, dominazione, contratto o coercizione, né vergogna o colpa, né imperativo di gratitudine o di penitenza" (p. 239). Non solo questo dono è fatto a degli sconosciuti, ma si può ugualmente credere, come sottolinea l'autore, che spesso, se si conoscessero, "sia i donatori che i riceventi potrebbero rifiutarsi di partecipare al processo per motivi religiosi, etnici, politici o di altro tipo" (p. 74). Titmuss oppone al modello della comunità ristretta di Mauss quella che chiama "the community of strangers".

A prima vista, Titmuss decostruisce interamente la concezione del dono di Mauss applicando il suo schema alla moderna donazione del sangue e allo stato. Ma nella società moderna il dono del sangue è rappresentativo del dono agli sconosciuti? Non si potrebbe pensare al contrario che rappresenta un caso estremo dove le manipolazioni del sangue effettuate dagli intermediari finiscono per trasformarlo in un prodotto qualunque per il ricevitore, e per far sì che il dono del sangue non sia più un dono completo, in quanto non ricevuto come dono? Il donatore dona, ma il ricevente non riceve un dono, bensì un prodotto scomposto spesso in una serie di elementi, che non identifica necessariamente con il donatore. Sebbene non siano state fatte molte ricerche sui riceventi di sangue, un'inchiesta recente va in questo senso. La maggior parte dei riceventi intervistati lo riceve come un prodotto tra gli altri: "è un medicinale come gli altri", dice un'intervistata (Henrion 2003).

Il dono di sangue è un'eccezione (Anderson et Snow 1994). Nella maggior parte dei casi, come si è visto, anche quando i donatori e i riceventi non si conoscono e non si vedranno mai, nel dono agli sconosciuti si osservano i fenomeni e le caratteristiche tipiche del dono analizzato da Mauss, e in particolare il gioco dell'identità – in positivo o in negativo. Anche nel caso del sangue, questo fenomeno di personalizzazione non è totalmente assente. Nella sua inchiesta, Henrion ha incontrato due casi (su dieci) dove il fenomeno d'iden-

tificazione con il donatore si produce in ogni caso. “ Sono convinta che dopo la trasfusione sono stata influenzata nella mia evoluzione da questo corpo estraneo”, afferma una intervistata (Henrion 2003, p. 103). Inoltre, certi tipi di donazione (il dono di piastrine o di leucociti) di alcuni prodotti del sangue non provengono da una banca di sangue comune, perché questo tipo di prodotti non si conserva; devono passare direttamente dal donatore al ricevente (anche se questi ultimi restano tra loro sconosciuti). Si ritrovano allora le caratteristiche abituali del dono, e in particolare “una relazione emotiva tra il donatore e il paziente. Se il paziente muore a causa della malattia, ciò può causare uno choc emotivo nel donatore. L’istituzione responsabile dovrà sostenere il donatore” (Hagen 1982, p. 42). Per questo ci sembra che, contrariamente a quanto afferma Titmuss, il dono agli sconosciuti esprima anche l’identità sociale: quella del donatore e quella del ricevente.

Le caratteristiche specifiche del dono del sangue si spiegano facilmente con il fatto che il ricevente non lo riceve come un dono. Nozione maori, l’*bau* interpretato da Mauss è così un concetto moderno! Nelle nostre società, “regalare qualcosa a qualcuno, equivale a regalare qualcosa di se stessi” (Mauss, p. 172). “Accettare un dono, è [almeno in parte] accettare un’identità, e rifiutare un dono, è rifiutare una definizione di sé stessi [...]. I doni sono uno dei modi con cui gli altri ci trasmettono l’immagine che hanno di noi” (Schwartz 1967, p. 8). Anche il dono tra gli sconosciuti può rinforzare o distruggere l’identità del ricevente. È vero che questa minaccia può essere diminuita dalla presenza di intermediari organizzativi. Questi ultimi hanno un ruolo fondamentale nelle nostre società. Gli intermediari hanno la funzione di spersonalizzare il dono, di rendere il ricevente anonimo e di diminuire così il suo carattere nocivo nei confronti del ricevente quando quest’ultimo si considera incapace di donare a sua volta. È d’altronde ciò che gli intermediari tentano un po’ ingenuamente di fare nel caso del trapianto degli organi, cercando di convincere il ricevente a adottare un modello meccanicistico (dicendo alle persone trapiantate che un cuore non è che una pompa e che un fegato non è altro che un filtro) per neutralizzare il dono della vita trasformandolo in un dono di un oggetto. La distinzione fondamentale di Mauss ridiventa pertinente per comprendere il trapianto. Il dono può allora essere percepito come un dono generale della società, come un riconoscimento, da parte della società, dell’appartenenza del ricevente a questa società.

7. *Il postulato del dono*

Il dono agli sconosciuti costituisce certamente la sfida maggiore per pensare il dono nel suo significato più generale. La domanda di Mauss conserva, però, tutto il suo senso. Questa forza che spinge a donare è, malgrado tutto, facile da comprendere quando il legame è personale, e, ancor più, quando il legame è intenso. Rimane invece in parte un enigma come questa forza, che spinge a donare a uno sconosciuto, aumenta se si offre qualcosa in cambio. Questo fenomeno, all'origine del *Saggio sul dono*, è ancora molto presente. Gli organismi della filantropia l'utilizzano oggi correntemente, per non dire sistematicamente. Accompagnano la loro domanda di dono con un piccolo regalo simbolico. E hanno constatato la sua efficacia⁹. La discussione sul dono non si arresta al modello del rituale obbligatorio e reciproco (nel senso di equivalente) degli arcaici da un lato e del dono puro e unilaterale dei moderni dall'altro. Al contrario tutto comincia da qui. Non ci sarà una motivazione comune a tutte queste forme di dono, che forse un giorno sapremo cogliere meglio, senza per questo cancellare le differenze? Noi intendiamo in questo modo il percorso di Mauss che ha finito per domandarsi se il dono, invece di essere arcaico, non fosse il caposaldo della società, di tutta la società. E forse il bisogno di donare proviene dal fatto che siamo tutti, inizialmente, in uno stato di debito, e che la nostra identità si costruisce nella misura in cui noi rendiamo attivamente ciò che abbiamo ricevuto, donando a nostra volta.

⁹ Ad esempio, l'associazione americana dei veterani ha raddoppiato il numero dei donatori, inviando nella domanda degli adesivi contenti il nome e l'indirizzo dell'eventuale donatore.

DONO DEL SANGUE E DONO DEGLI ORGANI: IL MERCATO E LE MERCI “FITTIZIE”

di Philippe Steiner

La recente riedizione del lavoro di Richard M. Titmuss sulla donazione del sangue, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, rappresenta l'occasione perfetta per tornare a riflettere su questo importante lavoro dei primi anni Settanta¹. Titmuss è stato un sociologo impegnato politicamente nel difendere il sistema britannico della donazione volontaria contro coloro che consideravano il mercato il non plus ultra di ogni azione umana². Schierandosi contro gli effetti della commercializzazione della raccolta del sangue l'autore sfida gli economisti su un punto decisivo: fino a che punto il ragionamento economico può essere esteso a ciò che Karl Polanyi (1944) aveva chiamato “merci fittizie”, vale a dire, beni che non sono realmente dello stesso tipo di quelli che nella teoria economica sono definiti come merci? I problemi sollevati da Titmuss rimangono ancora attuali nelle società contemporanee dove il corpo umano è sempre più considerato come “merce fittizia”.

Cominceremo passando in rassegna le tesi di Titmuss e le reazioni di due celebri economisti alla sua contrapposizione dono/mercato. Successivamente, sulla base di indagini condotte a partire dalla comparsa del virus dell' AIDS, si esaminerà l'aspetto industriale della donazione medica, troppo spesso trascurato quando il problema è considerato solo nei termini dell'opposizione dono-mercato. Discuteremo infine il tema della donazione degli organi, per mostrare come i problemi posti

¹ Nella riedizione (1997) all'edizione originale del 1970 sono stati aggiunti cinque nuovi capitoli che presentano l'opera dell'autore, la riflessione sul dono e l'evoluzione della questione con il diffondersi dell'AIDS. Ricordiamo che l'autore, professore alla *London School of Economics*, noto specialista del *Welfare state*, morì nel 1973. Una prima versione di questo lavoro è stata presentata in occasione del VII colloquio Polanyi (Lione, maggio 1999).

² Si trattava di rispondere all'opera di M. H. Cooper e A. J. Culyer (1968) pubblicata dall'*Institute of Economic Affairs*, fondato nel 1955 da Friedrich Hayek.

da Titmuss siano ancora attuali, e per sottolineare l'aspetto istituzionale del dono, in altri termini, la costruzione sociale senza la quale la moderna pratica di donazione non sarebbe in grado di prosperare.

1. Il dono contro il mercato ? Le principali tesi di Titmuss e le reazioni di due economisti

Per Titmuss il sangue è un esempio di fatto sociale totale, che riguarda sia gli aspetti sociali, economici, assiologici e politici delle società contemporanee, sia quelli tecnici relativi alla salute individuale e pubblica. L'opera si concentra sulle dimensioni economiche, assiologiche e politiche. Per prima cosa, al fine di essere distribuito e consumato, il sangue è raccolto. In questo è differente dai beni analizzati normalmente dagli economisti. In tale *economia della raccolta*, il donatore è essenziale. A causa del rapido incremento della domanda di sangue per scopi biomedici, della fragilità del prodotto (può essere conservato solo per un breve periodo) e della limitata quantità di sangue che ciascun donatore può produrre, il numero dei donatori deve essere aumentato, non solo per affrontare l'incremento regolare della domanda ma anche per soddisfarne i picchi eccezionali. A questo aspetto quantitativo si aggiunge un importante problema qualitativo: il rischio della trasmissione di virus attraverso la trasfusione del sangue (per Titmuss, l'epatite). Ciò indica che la qualità del prodotto donato riveste un ruolo cruciale. Secondo Titmuss, il principale contrasto è tra il sangue raccolto sulla base del volontariato e quello che è pagato. A partire dalle statistiche frammentarie a sua disposizione, Titmuss mostra che il sistema americano, dove un terzo dei donatori viene pagato, è meno efficiente sia quantitativamente (problemi di approvvigionamento, alto livello di spreco) che qualitativamente (elevato numero di incidenti post-trasfusionali) del sistema britannico, dipendente dai volontari non pagati. In breve, Titmuss raccoglie la sfida lanciata dagli "evangelisti del mercato"³ che esaltano la commercializzazione del sangue in Gran Bretagna.

³ K. Dixon usò questa espressione come titolo del suo lavoro del 1998, in cui si trova una presentazione degli istituti di ricerca liberali britannici, e in particolare *the Insti-*

Usando statistiche comparative, egli afferma che i comportamenti interessati su cui si basano le relazioni di mercato sono meno efficienti nel rendere disponibile una risorsa rara rispetto alla donazione non pagata realizzata da volontari insieme alle istituzioni parastatali.

Un'altra caratteristica originale del lavoro di Titmuss consiste nell'evidenziare quello che definisce come il dono altruista, destinato a una persona sconosciuta, senza aspettativa di alcun ritorno, senza che quest'ultima sia sottoposta a alcuna sanzione finanziaria o morale. La stessa forma del dono in questione è tipica di quelle che Émile Durkheim definiva come società basate sulla solidarietà organica. Il dare non si costruisce più all'interno di un insieme di regole sociali operanti nelle società arcaiche come quelle studiate da Marcel Mauss; non è nemmeno collegato a quello che la società moderna ha preservato del modo di vita comunitario (la famiglia, per esempio), ma è invece implicato in un mondo di relazioni distanti, e più radicalmente ancora, di relazioni tra sconosciuti⁴.

Volontariato contro interesse personale, stato contro mercato – i termini del dibattito sembrano estremamente convenzionali. Ma Titmuss gli conferisce nuovo vigore, grazie sia ad un eccellente studio empirico che ad un'attenta spiegazione del significato del problema. A livello microsociale, il sangue comprato è raccolto da individui per i quali il pagamento troppo spesso rappresenta un'entrata indispensabile che non può essere ottenuta in altro modo. A livello macrosociale, ha l'effetto di provocare una redistribuzione rovesciata in cui le classi agiate, meglio curate, beneficiano del sangue delle classi povere⁵. Ma c'è un fatto ancor più grave. Tenuto conto della collocazione di certe banche del sangue nelle zone più povere, il sangue raccolto attraverso l'intermediario del mercato è di qualità decisamente inferiore a quello fornito dai donatori volontari. La ragione di ciò è semplice: mentre i

tute of Economic Affairs, il nemico dichiarato di Titmuss.

⁴ Queste connessioni filosofiche diventano ovvie quando si considera la definizione di Titmuss dell'altruismo (rivolto verso uno sconosciuto e non verso una persona intima, membro di una rete familiare o amicale) in relazione alla questione enunciata nel titolo del penultimo capitolo ("Who is my stranger?") e alle riflessioni di Georg Simmel sullo straniero.

⁵ Questo è l'esempio letterale di ciò che alcuni economisti americani, che studiano l'economia politica liberale dell'epoca di Regan, chiamano "inverse trickle-down economics" (economie della trasfusione invertita; Bowles, Gordon, and Weisskopf, 1983).

volontari non retribuiti non hanno motivo di mentire sul proprio stato di salute o sulle proprie vicende mediche, la stessa cosa non può essere per coloro che la intendono come una forma di attività lucrativa. Il volontariato è più adatto a generare fiducia dell'interesse egoista. Appare così evidente l'impegno di Titmuss: contro la corrente liberale che sostiene lo smantellamento del sistema fondato sul volontariato per lasciare il posto ad un mercato del sangue. Titmuss rivendica una decisione politica che promuova l'altruismo. Da questo punto di vista il suo approccio può essere considerato estremo: non gli sembra sufficiente concedere spazio al dono altruistico o favorirlo rispetto alla raccolta mercantile; rivendica invece la necessità di preservarlo da ogni tipo di contatto con il mercato. Il mercato devasta e rovina l'intero sistema di valori in cui il dono altruistico è radicato; in sintesi, il mercato deve essere completamente interdetto da questo ambito; è l'unica condizione per far sopravvivere il "diritto di donare"⁶.

Riconoscendo che il mercato è solo uno dei tanti mezzi per distribuire i beni, Kenneth Arrow concorda che nel caso specifico esaminato da Titmuss il mercato è inferiore all'azione volontaria gratuita (Arrow 1972, pp. 351-352; vedi anche Solow 1971, pp. 1699-1702). A suo avviso un approccio economico della fiducia, che metta in evidenza le "istituzioni invisibili" (Arrow 1976, p. 28) capaci di far funzionare il mercato, permette di comprendere lo scarso grado di fiducia che viene accordato a persone alla deriva – morale ed economica – che alimentano, in cambio di denaro, le banche di sangue situate nelle zone urbane più povere. Queste persone non hanno alcun interesse a dire la verità sul loro stato di salute⁷. È invece probabilmente vero il

⁶ Titmuss presenta due argomenti a favore della sua tesi radicale intorno ai quali si focalizzerà una parte importante del dibattito (Solow 1971; Arrow 1972; Singer 1973; Hausman e McPherson 1993; Radin 1996). In primo luogo, in Europa un sistema di raccolta fondato sull'altruismo può essere destabilizzato se in un paese limitrofo viene istituito un sistema di mercato, soprattutto se quest'ultimo propone ai propri connazionali situati dall'altra parte della frontiera di pagare i loro doni come è stato il caso dell'Olanda e della Germania nel 1968 (Titmuss, 1970, p. 243). Secondariamente, Titmuss avanza l'idea che è più facile distruggere dei valori in una società che farli rivivere. A causa di questa asimmetria, Titmuss suggerisce che si deve pensare due volte prima di intraprendere la distruzione dei comportamenti fondati su una forte moralità (ibid., p. 250).

⁷ L'inchiesta effettuata a metà degli anni Ottanta sulle persone che vendevano il proprio plasma nello stato del Texas ha fornito numerosi esempi al riguardo (Anderson and Snow 1994, pp. 29-30).

contrario per la maggior parte dei volontari non pagati che agiscono in un contesto di solidarietà.

Con lo stesso tono, Robert M. Solow (1971, pp. 1706-1709) critica la ristrettezza dell'approccio economicista degli avversari di Titmuss quando dichiarano che solo l'azione economica basata sull'interesse personale può dar conto dei comportamenti sociali (dei donatori di sangue, dei medici e degli amministratori) finendo per non tenere in considerazione le condizioni elementari per applicare il criterio di ottimizzazione di Pareto⁸.

Nonostante questi punti di accordo, Arrow rifiuta di accettare l'idea che una combinazione tra il mercato e il dono debba nuocere al secondo, anche perché in Titmuss non si trova una risposta chiara alla seguente questione: per quale motivo la creazione di un mercato del sangue dovrebbe ridurre l'altruismo che sta alla base del dono? (Arrow 1972, pp. 350-351; 1997, p. 762). Secondo Arrow il mercato alimenta le possibilità di scelta senza restringere quelle già esistenti. Solow è altrettanto critico nei confronti di questo aspetto dell'opera di Titmuss. Rimprovera all'autore di aver comparato due casi estremi⁹ e suggerisce che l'analisi delle situazioni intermedie, dove il sangue è sia donato che venduto, chiarirebbe sicuramente la situazione e permetterebbe di affrontare meglio la questione precisando l'impatto del contesto istituzionale sull'offerta di sangue (Solow 1971, pp. 1704-1705). Egli si riferisce a un'inchiesta condotta nel campus di Harvard in occasione di una raccolta del sangue, che avrebbe mostrato in modo inequivocabile l'assenza di un rapporto tra la scelta di alcuni studenti di non donare e la possibilità che era stata loro offerta

⁸ Il criterio di Pareto stabilisce che una condizione sociale B è superiore ad un'altra condizione A quando nella condizione B tutti gli attori hanno un indice di benessere superiore o uguale a quello che avevano nella condizione A. Ciò non significa che la condizione ottimale B è superiore a tutte le condizioni sub-ottimali. A causa degli effetti della redistribuzione necessari al passaggio dalla condizione sub ottimale a quella ottimale B, (almeno) un attore può vedere peggiorare la sua condizione.

⁹ Solow suggerisce in modo perspicace che la posizione britannica può essere dovuta ad un effetto dello "sforzo bellico". Questa idea emerge chiaramente nel caso francese studiato da Marie-Angèle Hermitte (1996, pp. 94-106). Sebbene in Francia la vendita del sangue sia stata tra le due guerre una pratica molto comune e perfino valorizzata, dopo la seconda guerra mondiale diventa invece oggetto di una forte stigmatizzazione. Il robusto proletario, generoso (e venditore) del proprio sangue lascia il posto all'infame mercenario o sfruttatore, con lo scopo di valorizzare l'immagine del donatore volontario.

di vendere il proprio sangue (ibid.). Ma sebbene i due economisti abbiano delle riserve sull'attitudine anti-mercato di Titmuss – Arrow (1972, p. 360) sostiene che rappresenta l'immagine speculare della posizione di Hayek – ritengono che il problema da lui sollevato resti di fondamentale importanza: “Nonostante i – e in parte a causa dei – suoi difetti, il libro di Titmuss è un richiamo forte ai problemi centrali che riguardano i valori. [...] Non si tratta di un lavoro sistematico o astratto sui fondamenti dell'etica. Non è un'analisi meticolosa, descrittiva o causale del funzionamento dei sistemi sociali. Ma, offrendo un impegno appassionato e competente a favore di un ordine sociale ideale e illustrando i problemi posti da una situazione concreta, ha considerevolmente arricchito la qualità del dibattito socio-filosofico” (ibid., p. 362).

Dono, mercato e industria

È necessario riesaminare la posizione del volontariato rispetto al mercato alla luce degli studi che hanno mostrato le profonde crepe verificatesi nel sistema francese di trasfusione del sangue tra il 1983 e il 1985. L'evento ben documentato¹⁰ del sangue infetto in Francia mostra il problema connesso alla raccolta del sangue da parte dei donatori volontari. Sebbene Titmuss insista sulla necessità di selezionare attentamente i donatori a causa dei problemi della trasmissione dell'epatite (1970, pp. 70-73), non poteva però immaginare il tragico corso degli eventi con la comparsa, nel decennio successivo, del virus dell'AIDS. La difficoltà dipende dal fatto che la selezione dei donatori è diventata un'operazione sempre più delicata. Si è costretti a dichiarare quelle che di solito sono informazioni private (relative al consumo di droghe e alle pratiche sessuali), informazioni che riguardano l'identità sociale e non soltanto la storia medica individuale. Tutto ciò mette in discussione il valore del dono e può condurre rapidamente a far dubitare

¹⁰ L'origine e lo sviluppo dell'affare del sangue infetto in Francia è stato affrontato in diversi studi; vedi Hermite (1996); Morelle (1996); Beaud (1999). Per un ampio studio comparativo sull'Unione Europea vedi Setbon (1993) e Steffen (2000).

del valore del donatore. Il problema è particolarmente delicato per i donatori omosessuali, un gruppo estremamente sensibile a tutto ciò che può apparire come una discriminazione. Più in generale il fatto di sospettare il donatore volontario mette bruscamente in discussione l'immagine positiva costruitasi alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Il donatore era al centro del sistema di trasfusione basato sulla raccolta fondata sul volontariato, l'anello essenziale dell'intera catena di trasfusione sanguigna (Setbon 1993, p. 90, p. 120; Hermitte 1996, pp. 109-114, p. 191; Morelle 1996, pp. 344-345, p. 365). La messa in discussione del donatore rischiò di far crollare l'intero sistema. Non si devono tuttavia dimenticare gli aspetti organizzativi e industriali che stanno dietro al gesto della donazione del sangue. Come mostra Titmuss, quando negli anni Sessanta esplose l'uso medico del sangue si svilupparono in numero crescente delle organizzazioni incaricate di gestire in massa delle situazioni standardizzate, sia piegandosi a una logica economica sia legandosi al funzionamento dello stato sociale¹¹. Ciò che il caso francese ha posto in evidenza è ovviamente l'inefficienza dell'amministrazione statale di fronte ai problemi della selezione dei donatori, ad esempio quando si decise di ricorrere alle raccolte di sangue effettuate nelle prigioni. All'interno delle prigioni, la selezione sembra non essere stata sufficientemente rigorosa, nonostante la popolazione carceraria risulti tra i "gruppi ad alto rischio" (Morelle 1996, pp. 41-44). E questo nel momento in cui il problema della selezione del donatore era diventato particolarmente grave con l'introduzione di nuove tecniche importanti nel trattamento del sangue raccolto: è il caso della messa in comune (mescolando il sangue di parecchie migliaia di donatori) e della separazione del sangue intero in differenti derivati stabili (albumina, fibrinogeno, immunoglobulina, fattori VIII antiemofilici), inclusi gradualmente nella categoria giuridica dei medicinali. In effetti, si deve distinguere il sangue intero, prodotto che non può essere conservato più di un mese, dai prodotti ottenuti attraverso il trattamento industriale del sangue o del plasma raccolti. Questa differenza è essenziale nella misura in cui, attraverso il progresso tecnologico e l'offerta di migliori trattamenti, il mondo industriale ha

¹¹ M. Setbon (1993, pp. 75-80) offre una chiara presentazione dell'organizzazione del sistema francese di trasfusione del sangue. Negli anni Novanta tale sistema dava lavoro a 11000 persone.

fatto il suo ingresso nel sistema della raccolta e della diffusione del sangue. Come sostengono Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), all'economia fanno riferimento sia il mondo dell'attività commerciale che quello dell'industria, anche se la forma di "grandeur" – in un caso il prezzo nell'altro l'ottimizzazione tecnica e la performance – non è la stessa. In questo caso è significativo notare come la logica economica filtri attraverso il mondo industriale piuttosto che quello commerciale. Possiamo comprendere senza difficoltà come questo sia accaduto: il mondo industriale e la sua logica di efficienza tecnica sono stati i primi ad essere coinvolti quando è stato necessario produrre in massa dei prodotti standardizzati secondo delle rigorose norme di sicurezza. Certamente dietro tutto ciò agisce la logica economica, sia che si tratti di quella del profitto nel settore commerciale sia quella senza scopo di lucro di un sistema di trasfusione come quello francese¹². Nel caso del sangue infetto, questa dimensione tecnologico-economica è spesso associata alla figura del manager Garetta, allora direttore del Centro Nazionale di trasfusione (Hermitte 1996, p. 115, p. 166; Morelle 1996, pp. 300-302), o invece si annida nelle competizioni riguardanti le autorizzazioni per la messa sul mercato dei test di diagnosi per individuare il virus dell'AIDS, tra l'Istituto Pasteur e il suo concorrente americano Abbott (Morelle 1996, pp. 60-64).

Si assiste così ai seguenti fatti: i paesi europei, che nella maggior parte dei casi dispongono di un sistema di raccolta del sangue organizzato intorno al principio del volontariato (la più importante ecce-

¹² Il settore non profit dipende anch'esso dalle restrizioni del budget (fissato dall'organismo di tutela), e deve occuparsi delle operazioni di ricerca e di sviluppo, degli investimenti e di altro ancora. È inoltre coinvolto nelle attività d'importazione ed esportazione e deve così confrontarsi con i prezzi del mercato internazionale. Deve inoltre effettuare delle scelte tra differenti alternative che riguardano i tipi di prodotti emoderivati da offrire, i loro prezzi e altro ancora. Come ha mostrato A. Hermitte - non senza qualche pregiudizio (pp. 143-149) - per fare queste scelte il Ministero della Salute francese, organismo di tutela delle agenzie di trasfusione del sangue, manipola i prezzi di cessione dei prodotti emoderivati tra le differenti agenzie. Questi prezzi di cessione, determinati in modo diverso da quelli del mercato, giocano ugualmente il proprio ruolo di fornire informazioni e incentivi che permettono agli attori del sistema di prendere le proprie decisioni in funzione dell'ampio margine di manovra di cui dispongono. In questo caso non si può credere alla semplice opposizione tra pubblico e privato, nella misura in cui simili difficoltà esistono in quelle imprese private divise in molteplici centri di profitto uniti tra loro da flussi di beni intermedi o di prodotti finiti ceduti secondo dei prezzi determinati dalla gerarchia e non dal mercato (Eccles e White 1988).

zione è la Germania), sono in grado di soddisfare il fabbisogno di sangue intero, ma non quello dei prodotti come il plasma e i derivati stabili come il fattore VIII, distribuiti agli emofiliaci. Questi prodotti vengono quindi importati da paesi dove la raccolta non si fonda sul volontariato, ma avviene in cambio di una remunerazione. Ciò vuol dire che il volontariato non può più essere presentato tanto facilmente come una semplice bandiera dietro alla quale i paesi virtuosi si dispongono per designare quelli che lo sono meno. Importare il sangue dagli Stati Uniti significa di fatto fare uso di un sangue raccolto in cambio di un pagamento senza volersi assumere la responsabilità di dar vita a un tale sistema di raccolta (Setbon 1993, p. 124; Hermitte 1996, pp. 177-185; Schwartz 1999, p. 47). Esiste così in Europa e negli Stati Uniti un doppio circuito del sangue: il sangue intero è raccolto nella maggior parte dei paesi europei sulla base del volontariato nella sfera del non-profit, mentre il plasma e i prodotti derivati sono legati al mondo dell'industria e della logica economica orientata alla ricerca del profitto. Metaforicamente, si può affermare che, in sintonia con la teoria economica austriaca, più lunga è la traiettoria tra l'atto iniziale (la raccolta del sangue) e il prodotto ottenuto (il sangue intero e i prodotti stabilizzati) più il processo diventa "capitalistico" e più la logica economica diventa dominante, sebbene tale logica sia in parte mascherata dal fatto di passare attraverso i meccanismi del mercato mondiale e soprattutto del mondo industriale, che ha come priorità l'"affidabilità, la sicurezza di prodotti altamente purificati.

Questa situazione non è una prerogativa solo del sangue; fenomeni simili possono essere osservati nel campo della donazione degli organi. Anche qui vi è una differenza significativa tra gli organi che devono essere utilizzati rapidamente¹³ e quelli per i quali esiste la possibilità di essere trattati industrialmente attraverso le tecniche di refrigerazione nelle banche degli organi. Sebbene in Europa e in Nord America i regolamenti legislativi sanciscano in modo chiaro che gli organi possono essere solo donati, ovvero resi disponibili gratuitamente, la possibilità tecnica di conservare i tessuti sposta i confini tra dono e mercato. Quando i tessuti prelevati possono essere conservati

¹³ Il tempo di conservazione degli organi, misurato secondo la durata d'ischemia fredda, varia tra le 12 e le 40 ore per i reni, 5 ore per il cuore, tra le 12 e le 18 ore per il fegato, sei ore per il pancreas e 4 ore per il polmone (Nefussy-Leroy 1999, p. 491).

da delle imprese specializzate, gli intrecci tra la logica del dono e la logica del mercato diventano evidenti e problematici. Negli Stati Uniti le banche dei tessuti sono spesso delle imprese private impegnate in competizioni per ottenere dei tessuti e contemporaneamente per vendere i propri servizi agli ospedali di trapianti. Come ha sfacciatamente dichiarato David A. Fragale, direttore di Cryolife Inc., queste imprese devono fare profitto, e la distinzione tra attività con scopo di lucro e non-profit si attenua non appena tali imprese s'interpongono tra il donatore e il ricevente¹⁴. Naturalmente, come sottolinea Fragale, la commercializzazione è vietata dalla legge e non vi può essere alcuna remunerazione monetaria (incentivi finanziari) per ciò che riguarda la donazione degli organi, tuttavia "le risorse finanziarie giocano un ruolo determinante nello sviluppo delle strategie di marketing utilizzate dalle banche di organi e di tessuti. Sebbene non offrano direttamente incentivi finanziari per la donazione di organi e di tessuti, queste organizzazioni sono continuamente alla ricerca di mezzi per rimuovere i disincentivi finanziari che riguardano gli ospedali, i dottori, gli esperti, coloro che dichiarano la morte celebrale, gli addetti delle pompe funebri coinvolti nel processo della donazione" (Fragale, 1996, p. 200).

In sintesi, la dimensione industriale della trasfusione del sangue e del trapianto degli organi, strettamente legata al contenuto tecnologico delle terapie mediche, modifica profondamente la natura del dibattito dono/mercato. Per descrivere il sistema nella sua completezza, non ci può così accontentare di focalizzare l'attenzione esclusivamente sul donatore di sangue o sull'impulso a donare. Gli aspetti organizzativi e industriali che s'infiltrano tra il dono e il mercato sono diventati decisivi per valutare la relazione o il confronto tra i due.

¹⁴ "Questa competizione si sviluppa in un modo che offusca la chiara distinzione filosofica tra le organizzazioni non profit e quelle a scopo di lucro [...]. Questa frontiera filosofica fluttuante tra il comportamento in vista del profitto e quello non profit sta diventando la norma prevalente negli Stati Uniti ed è al centro, di un importante dibattito e ripensamento sulle politiche sanitarie nell'Unione Europea." (Fragale, 1996, p. 199).

La costruzione sociale del dono

Il lavoro di Titmuss è in sintonia con quelli di Polanyi e di Mauss. Nel sottolineare il fatto che il sangue è raccolto, Titmuss mette in evidenza che si tratta di un bene non prodotto, che è strettamente legato all'essere umano e che quando viene commercializzato entra a far parte della categoria delle "merci fittizie" – così come Polanyi aveva qualificato il lavoro, il denaro e la terra. Battendosi per il "diritto di donare", anche se il dono a cui è interessato ha poco a che fare con la triplice obbligazione maussiana del dare ricevere e ricambiare, Titmuss sta di fatto lavorando direttamente alla riscoperta di Mauss e al suo invito a ritornare "su un tema dominante troppo a lungo dimenticato" (Titmuss 1970, cap. 17; Mauss 1924, p. 262)¹⁵. Per tutti questi tre autori si tratta di riflettere sui legami tra le relazioni mercantili e quei valori che sembrano essenziali per la continuazione della vita sociale. La particolarità del lavoro di Titmuss consiste nel fatto che studia solo la società contemporanea. Non si tratta naturalmente di sostenere che l'antropologia e la storia non siano state in grado di apportare importanti contributi alla comprensione della società moderna: i lavori di Polanyi e di Mauss dimostrano il contrario. Ma dovrebbe essere tenuto presente che è spesso necessario un lungo e attento studio empirico e analitico per rendere questa ricerca antropologica pertinente alle società contemporanee. Piuttosto che misurare la

¹⁵ L'autore ne è consapevole ed esplicita questo punto (Titmuss 1970, p. 280). Nondimeno, sottolinea che nei paesi dove la raccolta è fondata sul dono l'idea di restituire è molto spesso associata al fatto di aver beneficiato di una trasfusione (ibid., p. 196). Una ricerca canadese mostra che il 22% delle persone interrogate sul dono del sangue considera importante o molto importante il sentimento di restituire per una trasfusione ricevuta (Lightman 1981). Il riferimento al dono maussiano è sia molto pregnante tra i sociologi che si interessano al dono degli organi (Fox e Swazey 1972, 1992) e altrettanto discusso (Godbout 2000) a causa della difficoltà di applicare i tre obblighi individuati da Mauss. Alcuni privilegiano l'approccio di Polanyi in termini di processo di redistribuzione (che coinvolge gli individui e un centro politico): l'idea è che la circolazione di dono e controdono riguarda solo i professionisti, ossia le équipes che prelevano e trapiantano gli organi (Paterson 1997; Herpin e Paterson 2000). Non discuterò qui questo aspetto.

lealtà di Titmuss a Polanyi e a Mauss¹⁶, converrebbe valutare il suo contributo in base al modo in cui permette di fare chiarezza sul funzionamento delle società contemporanee laddove le esigenze assiologiche si scontrano con la razionalità economica.

Se è frequente discutere di volontariato e di dono per apprezzarne l'importanza rispetto al comportamento interessato e al mercato, per magnificarne la purezza e la pulsione fondamentale che si manifestano (Godbout e Caille 1992; Godbout 2000), il lavoro di Titmuss, che fa certamente propria l'idea di una pulsione fondamentale umana a donare, si iscrive però nella tradizione sociologica secondo la quale il problema centrale è determinare i come e i perché della forma sociale particolare che prende questa pulsione, il suo posto nel sistema sociale e il suo modo di funzionamento¹⁷. Titmuss tocca un'idea importante, spesso negata: il dono è il risultato di una costruzione sociale. Tutto ciò può essere mostrato esaminando la donazione degli organi alla luce dei fatti e degli sviluppi degli ultimi due decenni.

La donazione degli organi e il problema della raccolta

Dalla fine degli anni Sessanta, grazie al miglioramento delle tecniche mediche e dei farmaci per impedire il rigetto in materia di trapianto di organi e di tessuti, intere parti del corpo umano sono diventate oggetto di un'attenzione crescente da parte del mondo medico. I dati forniti dalla Comunità Europea permettono di avere un'idea

¹⁶ Titmuss non si è particolarmente sforzato di legare il proprio pensiero a fonti intellettuali come Polanyi o Mauss, il che ha stupito alcuni suoi commentatori e ha portato altri a criticarne il lavoro (Douglas 1971). In parte queste reazioni sono dovute al fatto che nelle sue analisi manca il riferimento all'ampia letteratura già esistente sul dibattito tra formalisti e sostantivisti, in relazione al concetto polanyiano di "merci fittizie" e alle possibili applicazioni della teoria maussiana del dono alla Gran Bretagna e agli Stati Uniti degli anni '60.

¹⁷ Si può qui fare riferimento al modo in cui i sociologi classici hanno studiato la pulsione al guadagno (Max Weber) o l'individualismo (Alexis de Tocqueville). Anziché considerarle come istinti fondamentali dell'umanità, questi pensatori si sono interessati alle specifiche forme sociali che assumono nel capitalismo (Weber) e nella democrazia moderna (Tocqueville).

parziale ma significativa: nel 1992 ci sono stati approssimativamente 27000 espianti di tessuti (2000 di midollo osseo, 10000 di cornee) e di organi (10000 di reni, 2500 di cuore, 2800 di fegato) – i dati riguardanti le ossa e le valvole cardiache non sono stati inclusi. Nello stesso anno quasi mezzo milione di europei avevano ricevuto trapianti di questo genere (Englert 1995).

Il bisogno di organi aumenta con i progressi tecnologici e in conseguenza delle maggiori possibilità offerte da questi ultimi. A partire dall'inizio degli anni Ottanta si assiste a uno scarto crescente tra i trapianti effettuati (che aumentano in modo significativo) e il numero di pazienti in attesa di cure: questa situazione di penuria¹⁸ appare come una delle principali caratteristiche della raccolta degli organi. Nel caso dei trapianti dei reni, se nel 1982 c'erano circa 1000 pazienti in lista d'attesa, nel 1992 il numero era aumentato a circa 4000, come nel 1995 (ibid, p. 158; Carvais et Sasportes 2000, p. 265). Il fatto di essere sulla lista di attesa, malgrado l'esistenza di trattamenti alternativi (dialisi), non è indenne da rischi dato che il 5% dei pazienti iscritti muoiono durante l'anno. La situazione diventa tragica nel caso dei malati che attendono un organo senza che esistano dei sistemi alternativi: la morte colpisce il 25% dei malati in attesa di un trapianto di cuore o di fegato e il 50% nel caso del trapianto di midollo osseo (Englert 1995, p. 3, p. 159).

Il problema della raccolta di un numero crescente di organi e di tessuti, come di quello della raccolta del sangue studiato da Titmuss vent'anni prima, è centrale: l'evoluzione recente dei trapianti verte sul problema dell'insufficienza del numero dei donatori¹⁹. Di fronte a una tale situazione le risposte in Europa, negli Stati Uniti e in molti altri paesi sono in linea con gli insegnamenti di Titmuss: l'altruismo deve prevalere e non deve intervenire alcuna forma di commercializzazione. Si può notare la ricorrenza di norme emesse in questo senso da parte di diversi organismi nazionali e internazionali, che

¹⁸ La scarsità può essere misurata in riferimento alla lunghezza della lista d'attesa, alla sua durata o al numero dei decessi di malati iscritti in essa (Carvais e Sasportes 2000, p. 265, pp. 321-3).

¹⁹ I dati sul numero dei trapianti in Francia sono eloquenti: durante gli anni '80 il numero è aumentato in modo costante, passando da 700 nel 1980 a 3000 nel 1988 e culminando in 3282 nel 1992. Da allora i numeri sono però calati, portandosi a 2856 nel 1995 e a 2839 nel 1997.

vietano la presenza di apparati commerciali²⁰. Tale ricorrenza non significa che i fatti sfuggano a questi principi: il traffico internazionale degli organi è spesso oggetto di dicerie più che di studi sistematici (Carvais et Sasportes 2000 pp. 357-372); l'ambiente medico si mostra molto scettico sull'esistenza di un traffico di organi a livello mondiale a causa sia dei limiti tecnologici, che pesano sui differenti stadi del processo della raccolta degli organi, sia anche della complicità che dovrebbe esistere tra le differenti équipes mediche (Englert 1995, pp. 70-71). Qual'è allora il senso di queste ripetute intimazioni contro la commercializzazione degli organi e dei tessuti?

L'istituzionalizzazione del "diritto a donare"

Si può certamente pensare che ciò rifletta il desiderio di riaffermare la volontà di coloro che intendono tenere lontani i sostenitori di una ideologia favorevole al mercato e alla commercializzazione del dono degli organi, come suggeriscono Renee C. Fox e Judith P. Swazey²¹. Questa ragione è simile a quella che ha spinto Titmuss a scrivere, ma non deve mascherare la dimensione di costruzione sociale, in particolare il livello politico e giuridico, del dono del sangue e degli organi. È istruttivo, a questo proposito, prendere in esame la ricerca comparativa condotta nel 1992 da Lorentzen e Paterson che mette a confronto un paese (la Francia) dove i doni dei reni sono poco numerosi con un paese scandinavo (la Norvegia) dove al contrario sono frequenti. Se

²⁰ L'OMS dedica a questo problema cinque dei suoi nove principi guida in materia di trapianto di organi (1990-91): "Principio-guida 5. Il corpo umano e le sue parti non possono essere oggetto di transazioni commerciali. Di conseguenza, dare e ricevere pagamenti per organi (incluso ogni altro compenso o retribuzione) dev'essere proibito (Englert 1995, p. 90). La risoluzione del Parlamento Europeo del 14 settembre 1993 va nella stessa direzione (Ibid., pp. 93-4). Per Gli Stati Uniti, si può far riferimento al Uniform Anatomical Gift Act, adottato con leggere varianti dai diversi Stati dell'Unione tra il 1968 e il 1973 (Fox e Swazey 1992, p. 65).

²¹ I due autori concludono il capitolo intitolato "Alterations in the theme of the gift" con questa osservazione: "Non è un caso che l'approccio mercantile della donazione degli organi abbia acquistato vigore nel corso degli anni '80, quando nella società americana una certa visione del mercato si è diffusa non solo nel campo economico ma anche in quello morale e sociale" (Fox and Swazey 1992, p. 72).

in Francia nel 1990 solo il 41 % dei pazienti iscritti nelle liste di attesa hanno beneficiato di un trapianto, in Norvegia non vi è invece penuria di organi. Gli autori sottolineano il fatto che i due paesi hanno una politica nettamente differente in materia di raccolta: in Norvegia la raccolta si fonda in modo considerevole sui doni dei reni da parte di parenti e amici del malato (nel 1990 il 49 % dei riceventi di trapianto sono di questo tipo) mentre in Francia, che con il tasso del 2,7 % si colloca al più basso livello tra i paesi europei, la maggior parte degli organi trapiantati proviene dal prelievo sui cadaveri²². L'eccezione riguarda i bambini per i quali una porzione consistente dei trapianti dipende dai doni dei parenti (31 % nel 1989, 21 % nel 1990) e in questo caso la Francia raggiunge i livelli della Norvegia (ibid, p. 136). Gli autori scartano una possibile spiegazione « culturale », secondo la quale i Norvegesi sarebbero altruisti e i Francesi non lo sarebbero (ibid, p. 122), e si concentrano invece sulle condizioni del funzionamento dei due sistemi sanitari. L'etica professionale dei medici dei due paesi è simile dato che in entrambi i casi si vigila sulla commercializzazione e sulle pressioni esercitate sui donatori e sui donatori potenziali; vi è inoltre pieno accordo sui rischi lesivi per la salute (fisica e morale) del donatore (Lorentzen e Paterson, 1992, p. 125), anche se i medici francesi sono generalmente contrari a una tale procedura vista come una lesione volontaria di un individuo sano. Riprendendo un argomento teorizzato da Jon Elster (1992), gli autori sottolineano le profonde differenze istituzionali tra i due paesi: il dono degli organi non è un atto che coinvolge unicamente il donatore e il ricevente, né il medico interviene solo per questioni tecniche una volta che la scelta è stata effettuata. Al contrario, gli autori insistono sul ruolo cruciale svolto dall'istituzione medica. Intervengono due elementi fattuali: da un lato la realtà medica francese, reticente rispetto a tali atti, non

²² I dati confermano la bassa percentuale di doni da persone viventi sul totale dei trapianti effettuati nel 1992: Francia (2,5%), Grecia (42,5%), Italia (15,2%), Spagna (1%), Paesi Scandinavi (25,8%), Svizzera (11,6%), Regno Unito (4,8%), Stati Uniti (23,8%). Fanno eccezione i casi della Grecia, della Jugoslavia e della Turchia, ma con numeri assoluti molto bassi (un totale di 160 trapianti in Grecia nel 1992), dovuti alle difficoltà di questi paesi nell'organizzare un efficace sistema di trapianto (Englert 1995, p. 113). Il Giappone è un caso a parte, con un record del 78% di trapianti tra viventi (dati del 1991): ma ciò deriva dal fatto che la nozione di morte cerebrale è stata ammessa solo molto recentemente (1999) e che, di conseguenza, erano formalmente possibili solo doni fra viventi.

incoraggia molto il dono dei reni (poche informazioni disponibili, al contrario di ciò che accade per la dialisi) e teme un effetto negativo sulle équipes mediche incaricate di prelevare gli organi dai cadaveri. D'altra parte, a causa di scelte tecnologiche precedenti, la Francia è dotata di un efficiente sistema di macchinari per la dialisi che manca in Norvegia: vi sono così delle motivazioni economiche che spingono verso l'utilizzazione dell'offerta dei mezzi esistenti in Francia (il 75% dei malati sono sottoposti a dialisi e il 25% sono sottoposti a trapianti) comparativamente a quello che accade in Norvegia dove la dialisi è considerata come un trattamento temporaneo (il 17 % dei malati sono in dialisi contro l'83% che vivono con un trapianto) (Lorentzen et Paterson 1992, p. 130). In altri termini esiste una differente struttura istituzionale tra i due paesi a livello tecnologico-economico (i macchinari disponibili per la dialisi e la loro redditività economica) e a livello della fiducia veicolata dalle due strutture: contrariamente a ciò che accade in Francia²³, da un'estremità all'altra della catena istituzionale che va dal donatore al ricevente, il sistema sanitario norvegese è coeso nel promuovere il dono degli organi.

Una presentazione del sistema istituzionale spagnolo (Matesanz, Miranda, Felipe, 1995) conferma lo studio fatto sul sistema norvegese ed estende l'indagine al dono degli organi post mortem, che è la forma più diffusa di questo tipo di donazioni. A partire dal 1989, la Spagna ha dato vita a un programma destinato a migliorare la raccolta degli organi prelevati dopo la morte; questo programma prevede l'aumento del numero dei medici e degli infermieri che svolgono il ruolo di coordinatori delle équipes che si occupano dell'espianto e di quelle che assicurano i trapianti. Queste organizzazioni di coordinamento sono collegate con le istituzioni capaci di influenzare l'opinione pubblica (la chiesa, i media, le associazioni di malati, etc.). Infine una struttura nazionale coordina il lavoro delle équipes decentrate in tutto

²³ Gli autori affermano: "La preferenza degli specialisti in dialisi per mantenere i pazienti sotto tale trattamento, a sua volta criticata dagli specialisti in trapianti, non facilita certo la collaborazione tra i medici dei due settori (Ibid., p. 133). Aggiungono quindi che "per il malato questa divisione conflittuale del lavoro significa da un lato la forte probabilità di non essere mai indirizzato verso servizi di trapianto, dall'altro quella di ricevere informazioni contraddittorie sulle possibili terapie" (Ibid., p. 134). Si può allora pensare all'esistenza di un "altruismo della prescrizione", così come si parla di un "mercato della prescrizione" nel caso di acquirenti che devono ricorrere ad "esperti" per le informazioni necessarie a prendere una decisione (Hachtuel 1995).

il paese. I risultati sono chiari, anche se si appoggiano su un periodo limitato: il tasso percentuale della raccolta degli organi (numero dei donatori per un milione di abitanti) è andato progressivamente crescendo passando dal 14,3% di donatori del 1989 a 17,8% nel 1990, al 21,7 % nel 1992, fino a raggiungere il 25% nel 1995 (ibid, pp. 106-108; Carvais et Sasportes 2000, p. 268). Tutto ciò fa della Spagna uno dei paesi più altruisti in conseguenza del fatto che gli altri stati europei, compresi quelli scandinavi, sono lontani da tali livelli²⁴. Per usare un linguaggio divenuto comune nell'analisi delle relazioni di mercato, si può dire che l'altruismo è socialmente costruito. Le forme sociali che l'altruismo o il dono possono prendere non sono direttamente il frutto della pulsione a donare ed è necessario tenere nella giusta considerazione le condizioni istituzionali che permettono a questa pulsione di esprimersi.

Comportamento interessato, volontariato e diffusione della visione economica del mondo sociale

Nel dibattito tra Titmuss e i due economisti, un punto centrale della discussione ha riguardato la necessità o meno di preservare l'altruismo dal mercato. Titmuss indicò come l'uno escludesse l'altro, proprio perché il mercato non poteva che corrodere i comportamenti sociali. Questa posizione sottolineava come tra le istituzioni che definivano "il diritto di donare" andavano considerate anche le rappresentazioni, i modi di fare, di pensare e di sentire, per riprendere la famosa formula durkheimiana. Ora da questo punto di vista l'orientamento di Titmuss non sembra aver avuto molto seguito, nonostante che, come abbiamo visto, le istituzioni internazionali assumano per motivi etici una posizione simile con i loro imperativi a tenere il corpo umano lontano dalla sfera commerciale. Recentemente la tesi di Titmuss è stata rivitalizzata dalle riflessioni di Bruno S. Frey (1997).

²⁴ Nello stesso anno (1992), il tasso di prelievo di organi (per milione di abitanti) si situava tra il 5,5 (Italia) e il 18,5 (Portogallo); il Regno Unito, la Francia e i paesi Scandinavi erano su valori simili (rispettivamente 15,5, 16 e 16,8) (Englert 1995, p. 113).

L'idea principale di quest'ultimo è distinguere i due tipi di motivazioni che sono all'origine del comportamento economico: la motivazione estrinseca, corrispondente a ciò che normalmente gli economisti spiegano in termini di effetto prezzo (una crescita del prezzo o della ricompensa aumenta l'offerta di un bene o lo stimolo ad agire nel modo voluto), e quella intrinseca che risiede nel fatto che l'attore trova in se stesso le risorse che lo inducono a rendere un prodotto disponibile o a comportarsi in modo adeguato. Frey s'interessa all'interazione tra i due tipi di motivazioni per spiegare certe anomalie che rivelano come i comportamenti effettivi differiscano dai previsti comportamenti che tendono alla massimizzazione. La motivazione intrinseca può essere rafforzata dall'effetto-prezzo quando il secondo è percepito come un mezzo per la sua valorizzazione, come nel caso della remunerazione simbolica che incrementa lo sforzo. Al contrario la motivazione intrinseca può ridursi o scomparire se l'effetto prezzo è percepito come una mancanza di riconoscimento nei confronti della stessa motivazione. L'economista ragiona abitualmente negando le motivazioni intrinseche in nome del suo disinteresse per il contenuto delle preferenze, considerate come date e invariabili nel periodo analizzato. Ma se si esce dal limitato ambito in cui si colloca l'economista e si prendono in considerazione i valori e la razionalità assiologica (Boudon 1998), si nota che l'effetto-prezzo può avere come risultato non voluto di ridurre (effetto di esclusione debole) o di distruggere (effetto di esclusione forte) la motivazione intrinseca, e di far diminuire la collaborazione, nel caso in cui questa motivazione sia essenziale all'azione. Frey aggiunge che laddove la motivazione intrinseca ha un ruolo importante, può apparire un effetto di diffusione (spill-over effect) per cui la distruzione della motivazione intrinseca operante in un certo campo si propaga agli altri. Attraverso un linguaggio più vicino a quello della teoria economica, Frey ritorna così all'argomentazione di Titmuss (dandone però una lettura più moderata)²⁵ che gli

²⁵ Titmuss aveva acutamente allargato la sua prospettiva al di là del dono del sangue: aveva già evocato il dono degli organi, ma anche doni meno percettibili come il dono di sé dei pazienti cronici nelle sperimentazioni mediche (Titmuss 1970, p. 280). Si può pensare che avesse in mente un fenomeno del tipo che Margaret J. Radin (1996, pp. 95-101) chiama "teoria del domino", e che Frey definisce "spill-over effect", per riferirsi a fatto che la distruzione dei valori in una sfera tende a trasmettersi alle sfere adiacenti.

economisti Arrow e Solow cercarono di confutare. Compiuto questo passo, la teoria economica non ha più i mezzi per opporsi a un'analisi strettamente sociologica delle rappresentazioni dell'economia e del loro impatto sull'attività economica. Ad esempio quando si tratta di analizzare il comportamento nei riguardi dei beni pubblici, i test sperimentali della psicologia economica rivelano regolarmente che i comportamenti interessati non hanno l'evidenza pratica che gli viene normalmente attribuita e che i soggetti sottoposti all'esperimento, nonostante siano informati della natura della configurazione (il "cavaliere solitario"), e abbiano una buona comprensione del meccanismo, non confermano i pronostici della teoria economica (Marwell et Ames 1981; Palfrey et Prisbrey 1997), dimostrandosi invece decisamente più cooperativi di quanto la ricerca razionale del proprio interesse personale richiederebbe. È significativo che un solo gruppo di soggetti ha mostrato un comportamento vicino alle previsioni economiche: il gruppo degli studenti di economia. Altri esperimenti, prendendo in considerazione gli effetti legati alla durata degli studi, alla reputazione degli insegnanti (più o meno favorevoli all'economia standard) hanno confermato l'intuizione iniziale: il fatto di aver studiato economia limita la tendenza alla cooperazione (Frank, Gilovich et Regan 1993). Per riprendere una formula di Michel Callon (1998), è necessario considerare "la costruzione economica della realtà economica". La posizione di Titmuss, che invoca protezione dell'altruismo dal contatto con il settore mercantile, sembra sempre estrema, ma mantiene ugualmente una grande rilevanza empirica perché mostra, in sintonia con la definizione durkheimiana delle istituzioni, come le rappresentazioni partecipano alla costruzione sociale dei comportamenti. Con il dono del sangue e degli organi il donare si è istituzionalizzato nel senso che esiste un insieme di imponenti istituzioni (politiche giuridiche economiche sanitarie relazionali) che occupano e regolano ogni maglia della catena del dono. Quest'ultimo a causa delle sue caratteristiche tecniche e anche meccaniche, acquisisce così una dimensione più moderna rispetto a quella che emerge dagli studi dedicati agli scambi cerimoniali delle società arcaiche.

Come per fare da contrappeso a questa freddezza tecnica del dono moderno, le istituzioni si preoccupano costantemente delle intenzioni degli attori. Che compia azioni positive o negative il donatore è fatto oggetto di un'attenzione meticolosa al punto che il problema del cambiamento delle sue preferenze può spiegare alcune difficoltà giu-

ridiche quando si tratta di espiantare degli organi post mortem, o le discrepanze tra la legge francese del luglio del 1994 (che definisce il consenso presunto) e la pratica medica impiegata a interpellare i parenti del donatore prima di fare un espianto di un organo. Quando si tratta di doni tra persone viventi l'attenzione è ancora più scrupolosa e ci si preoccupa delle pressioni del mercato, dei rischi delle nuove forme di schiavitù, della disapprovazione della famiglia, ecc. La stessa attenzione è rivolta ai professionisti: gli operatori tecnici del dono (i medici e le loro équipes) non devono essere pagati per l'intervento medico effettuato affinché la loro motivazione non si fondi sulla ricerca del lucro. Allo stesso modo vi è la preoccupazione dei possibili effetti del "paternalismo sanitario" rispetto ai potenziali ricevitori i cui desideri sono tenuti in grandissima considerazione, a causa del grande rispetto accordato all'individuo – oggetto della religione moderna, direbbe Durkheim – e al polimorfismo morale, secondo il quale si attribuisce ormai un'importanza sempre maggiore all'espressione delle scelte assiologiche rivendicate da ciascun gruppo sociale (Gromb et Garay 1996). Senza dubbio una delle ragioni fondamentali di questa attenzione è legata alla sorprendente similitudine tra queste forme del dono moderno e lo scambio mercantile. Nel dono moderno l'anonimato è mantenuto per proteggere il ricevente dal carico affettivo e simbolico del dono della vita. Il paradosso è che ciò rende difficile far emergere il valore del legame che generalmente si associa a questa forma di commercio tra gli esseri umani.

ALTRUISMO ISTITUZIONALE: I SISTEMI DI RACCOLTA DEL SANGUE E LA POPOLAZIONE DI DONATORI NELL'UNIONE EUROPEA

di Kieran Healy

1. Introduzione

Il sangue umano è scarso, di valore e molto richiesto, e tuttavia è offerto da donatori volontari che non ricevono nulla per il loro disturbo. Per questo la donazione del sangue è stata considerata come “l'esempio forse più puro” di comportamento altruistico (Elster 1990, p. 46). La sua risonanza simbolica – un dono anonimo della vita a un ricevente sconosciuto – fa sì che sia di solito posta a fianco dell'altruismo o del volontariato (si vedano ad esempio Radin 1996, Etzioni 1988 p. 75, Walzer 1983 p. 91). Coloro che si occupano della raccolta del sangue sottolineano che solo in pochi danno il sangue: dunque, pensiamo ai donatori come a persone speciali. Un punto di vista condiviso anche dalla ricerca (peraltro sorprendentemente esigua) sulla donazione, che cerca di indagare le fonti della “identità altruistica” dei donatori (Piliavin, Callero 1991). Per tutte queste ragioni, i donatori di sangue rappresentano il caso ideale per coloro che vogliono attaccare il soggetto dell'economia neoclassica, tutto volto a massimizzare in modo utilitaristico il proprio interesse. *L'homo economicus* non darebbe il sangue se non pagato; i donatori della vita reale non ragionano in questo modo.

Questo articolo presenta un diverso punto di vista. I sociologi dell'economia sostengono che lo scambio deve essere compreso esaminando il quadro sociostrutturale che fornisce gli incentivi, le opportunità e le costrizioni con le quali gli attori pensano e operano. Questo punto può essere applicato sia alle pratiche altruiste che a quelle egoiste, per quanto noi possiamo preferire moralmente le une alle altre. L'originaria tesi di Granovetter sull'*embeddedness* criticava sia il modello sovra-socializzato sia quello sotto-socializzato dell'atto-

re, invitando a concentrarsi sulle strutture e sulle relazioni sociali che informano ogni tipo di azione, razionale e non (Granovetter 1985, pp. 505-7). Ma l'attrattiva morale e retorica che la donazione di sangue esercita sembra aver scoraggiato questo tipo di analisi. Le basi istituzionali della donazione del sangue sono state quasi interamente oscurate dall'immagine dell'individuo altruista. Questo articolo vorrebbe essere un passo verso il ristabilimento dell'equilibrio. In una visione comparativa, a mio parere, il sangue può esser considerato non tanto come qualcosa che gli individui donano, ma come qualcosa che le organizzazioni raccolgono.

Tutti i paesi industrializzati hanno una forte e permanente domanda di sangue. Larga parte dei loro sistemi medici crollerebbe senza questa disponibilità: dalle cure paramediche di emergenza alle operazioni di routine, tutto diventerebbe difficile o impossibile. Inoltre, la vita di molte persone dipende da una costante disponibilità di prodotti ematici. Tuttavia, diversi paesi hanno scelto di affrontare questa domanda in modi differenti. Alcuni riescono a raccogliere molto più sangue (in rapporto agli abitanti) di altri, coinvolgendo una varia tipologia di persone. Ci sono paesi che hanno un serbatoio relativamente piccolo di donatori regolari, e altri che contano su gruppi più ampi di fornitori occasionali. Se l'offerta di sangue poggiasse semplicemente sulla buona volontà di individui altruisti, non è chiaro perché dovrebbero esistere simili variazioni. E tuttavia, non c'è quasi nessuna ricerca empirica su queste differenze nazionali.

Prendo qui in esame un'ampia rassegna di dati sui modelli di donazione nell'Unione Europea, identificando tre principali fonti di variazione nelle pratiche di raccolta del sangue: 1) l'organizzazione che ha il compito di raccogliere il sangue (ad esempio lo Stato, la Croce Rossa e le banche del sangue); 2) la presenza o assenza in ciascun paese di gruppi di donatori volontari; 3) la presenza o assenza della raccolta commerciale del plasma. A partire da ricerche sulla donazione e su altre forme di volontariato, propongo alcune ipotesi riguardo queste differenze organizzative. L'analisi mostra come vi siano modelli stabili di variazione: organizzazioni diverse raccolgono il sangue da diversi tipi di persone. Inoltre, l'atto stesso della donazione cambia natura a seconda dei sistemi di raccolta. Nei regimi gestiti dalla Croce Rossa, la donazione è legata alla partecipazione a organizzazioni religiose e assomiglia ad altre forme di volontariato. Non è così nei paesi dove il sangue è raccolto dallo stato o da banche del sangue

indipendenti. Queste scoperte possono favorire un approccio comparativo e istituzionale allo studio della donazione e al volontariato (Salamon, Anheier 1998, Wuthnow 1991b; Di Maggio, Anheier 1990), suggerendo che dovremmo trattare l'altruismo con lo stesso scetticismo sociologico che è stato a lungo applicato all'utilitarismo.

2. L'altruista elusivo: gli studi sui donatori di sangue

La letteratura esistente sui donatori individuali mostra quanto ci sia bisogno di una prospettiva comparativa e istituzionale sulla donazione del sangue, così come sull'altruismo in generale. Gli studi cercano generalmente di stabilire le caratteristiche demografiche e le motivazioni dei donatori. Molti di questi ultimi, se interrogati, dichiarano di dare per ragioni altruistiche, citando tra le loro motivazioni sentimenti di attaccamento alla comunità o un impegno per il bene comune. I ricercatori hanno cercato di porre in relazione queste motivazioni con le caratteristiche demografiche dei donatori. Si sostiene ad esempio che il tipico donatore sia un maschio bianco trentenne, con un reddito sopra la media e un alto titolo di studio (Oswalt 1977), anche se le differenze di genere nella donazione non sono oggi significative come in passato (Piliavin 1990).

Queste conclusioni ci portano fuori strada rispetto alle speciali caratteristiche dei donatori. Esse "suggeriscono che vi sia una classe di persone che dona, mentre un'altra classe non lo fa" (Roberts, Wolkoff 1988, p. 170). La realtà è che più spesso "molte persone con le caratteristiche del tipico donatore difficilmente arrivano a donare, mentre molti con le caratteristiche del tipico non-donatore di fatto donano" (Ibid, p. 170). Questo dovrebbe farci considerare con sospetto l'idea che la chiave dell'altruismo consista nelle caratteristiche personali dei donatori.

Certo, ci sono alcuni fattori strettamente personali che influenzano la donazione. Le donne danno sangue meno spesso degli uomini per ragioni mediche: pesano mediamente meno, sono più soggette ad anemia e non possono donare nei periodi di gravidanza; e ciò fa sì che nell'ambito dei potenziali donatori vi sono meno donne. Anche le persone più anziane possono essere escluse dalla donazione per

ragioni mediche. Tutto ciò però non spiega perché le persone più ricche e più educate donano di più; né spiega, soprattutto, perché solo poche fra le persone adatte donano. Le motivazioni dei donatori sono chiaramente importanti, ma non devono impedire di chiederci in che modo il contesto istituzionale – l'organizzazione del reclutamento, la raccolta, la pubblicità – rende più o meno difficile donare il sangue a certi tipi di persone.

Gli studi sulle motivazioni dei donatori riconoscono talvolta il ruolo delle istituzioni, anche se spesso i progetti di ricerca sono costruiti in modo tale da non poter approfondire adeguatamente questo punto. Roberts e Wolkoff (1988), chiedendosi in che modo è possibile raccogliere più sangue, raccomandano di cambiare la struttura degli incentivi offerti ai donatori – piuttosto che insistere nel cercare un elusivo altruismo. Piliavin e Callero (1991) seguono le traiettorie dei nuovi donatori e di quelli con diversi gradi di esperienza, cercando di analizzare in che modo una persona sviluppa un “ruolo di donatore”. Ma anche altri fattori, di tipo non individuale, sono per loro importanti: essi mostrano come le reti di relazioni personali e le più semplici differenze organizzative abbiano effetti decisivi sul numero delle donazioni. Se molti dei nostri amici sono donatori, è probabile che lo diventeremo anche noi. La stessa accessibilità dei centri trasfusionali (ad esempio se il punto di raccolta è mobile o fisso) influenza la disponibilità a dare. Tuttavia, la ricerca di Piliavin e Callero è limitata agli Stati Uniti, dunque l'effetto delle variazioni organizzative di larga scala resta al di fuori del loro studio.

Ipotesi sui donatori individuali

Non è difficile sintetizzare i risultati di questa letteratura. I dati analizzati qui ci consentono di replicare i lavori precedenti in chiave transnazionale. Gli studi hanno individuato un solido “profilo modale” dei donatori di sangue, e un modello altrettanto tipico di motivazioni altruistiche (Piliavin 1990, Oswalt 1977, Oswalt, Hoff 1975; London, Hemphill 1965). Il legame tra i due modelli non è chiaro, tuttavia, dal momento che molti donatori non si adattano al profilo. Sulla base di questi studi, le caratteristiche demografiche dei donatori individuali possono esser sintetizzate attraverso le seguenti ipotesi:

- ipotesi 1 – il donatore modale è un maschio di trenta-quaranta anni;

- ipotesi 2 – la probabilità di donare sangue aumenta con il titolo di studio;
- ipotesi 3 – la probabilità di donare sangue aumenta con il reddito.

Piliavin e Callero suggeriscono anche che la probabilità di donare aumenta se si conoscono altri donatori, o se si conoscono persone che hanno ricevuto trasfusioni o altri prodotti emoderivati. Anche Drake, Finkelstein e Sapolsky (1982, p. 81-3) sostengono che chi è più “vicino al bisogno di sangue” donerà con maggiore probabilità. Dovremmo allora aspettarci un tipico effetto di rete: se tutti i tuoi amici sono donatori, lo sarai probabilmente anche tu. Se conosci un emofiliaco, è più probabile che prima o poi donerai sangue.

- ipotesi 4 – la probabilità di donare sangue aumenta se si conosce qualcuno (incluso se stessi) che ha ricevuto una trasfusione.

Ho già notato come le ragioni strettamente mediche non spieghino perché le persone più educate e più ricche siano più probabili donatori. Sostenere che queste persone tendono ad essere più altruiste non ci porta lontano. Le motivazioni individuali possono essere meno importanti dei metodi istituzionali della raccolta. Esaminiamo adesso in dettaglio questa possibilità.

3. I sistemi di raccolta del sangue nell'Unione Europea

The Gift Relationship di Richard Titmuss (1970) resta a tutt'oggi l'unico studio sulle variazioni istituzionali nella raccolta del sangue in diversi paesi. Il libro è citato spesso per la sua tesi sulla superiorità della donazione volontaria, che risulta socialmente più giusta ed economicamente più efficiente rispetto agli scambi di sangue basati sul mercato. Il libro è tuttavia datato e superato sotto molti e importanti aspetti. Titmuss aveva comparato il sistema americano e quello inglese come si presentavano nel 1969, quando negli Stati Uniti era ancora possibile vendere il sangue. Dal 1974 in poi negli Stati Uniti non c'è stata più raccolta commerciale di sangue intero – un mutamento di politica in buona parte causato dall'influenza del libro stesso. Pur restando un sistema volontario, anche quello britannico è cambiato sostanzialmente dal punto di vista delle condizioni istitu-

zionali (LeGrand 1997). Inoltre, gli eventi legati all'emergere del HIV nelle scorte di sangue hanno messo seriamente in discussione molte delle tesi centrali di Titmuss. In particolare, il disastro dell'AIDS ha mostrato come le relazioni fra le organizzazioni di raccolta del sangue e i loro fornitori e riceventi fossero più complesse di quanto Titmuss credeva. Il fatto di basarsi su donatori volontari non ha protetto dalla contaminazione da HIV, e anzi per certi aspetti il settore commerciale ha reagito alla crisi in modo più responsabile del settore volontario (Healy 1999).

Per quanto i dettagli della sua argomentazione non siano più validi, Titmuss aveva giustamente indirizzato l'attenzione sui sistemi piuttosto che sugli individui. Egli non pensava che la disponibilità di sangue in Gran Bretagna fosse il frutto di una nazione di santi; pensava invece che il loro altruismo fosse socialmente sostenuto dalla struttura del sistema sanitario.

In che modo è organizzata oggi la raccolta di sangue in Europa? Nonostante una politica comune dell'UE per incoraggiare la donazione volontaria, vediamo che le percentuali di donazione e le modalità organizzative sono considerevolmente diverse in diversi paesi.

La tabella 1 mostra la percentuale di persone in ciascun paese che hanno dato il sangue almeno una volta, raccolti in una ricerca di Eurobarometer del 1993 (Reif, Marlier 1994).

Tabella 1

Intervistati che hanno donato il sangue almeno una volta, per paese (%):

<i>Paese</i>	<i>Donatori</i>	<i>Numero</i>
Francia	44	1.027
Grecia	38	1.009
Danimarca	34	1.004
Regno Unito*	32	1.064
Germania	30	2.110
Olanda	28	1.014
Irlanda	27	1.066
Spagna	24	986
Italia	21	1.052
Belgio	20	1.077
Norvegia	16	996
Portogallo	16	1.000
Lussemburgo	14	621

* Esclusa l'Irlanda del Nord

Le percentuali variano dal 14% del Lussemburgo al 44% nella vicina Francia. Questa ampia variazione nelle percentuali è interessante. Perché dovrebbero esserci 20 o 30 punti di differenza tra Francia e Grecia, da un lato, e Lussemburgo e Portogallo dall'altro? Se pensiamo alla donazione come a una questione di motivazioni individuali, sembra davvero improbabile che la propensione alla generosità debba variare così nettamente all'interno dell'Europa. Dobbiamo stare anche attenti ad attribuire le variazioni alle differenze culturali, soprattutto perché i paesi culturalmente più vicini (ad esempio Francia e Lussemburgo, Danimarca e Norvegia) presentano percentuali molto diverse.

Le spiegazioni che si riferiscono agli individui non possono dar conto di queste variazioni, che dobbiamo invece riferire alle differenze nell'organizzazione.

Vi sono tre importanti caratteristiche istituzionali che variano nella raccolta del sangue all'interno dell'Europa: i sistemi di raccolta, la presenza di organizzazioni di donatori volontari e la presenza di raccolta di plasma a fini commerciali.

Tre sistemi di raccolta. Nel 1989, una direttiva della Comunità Europea impegnava i paesi membri ad assicurare la disponibilità di sangue intero e plasma ricorrendo a donatori volontari non pagati. Ma questo impegno verso il volontariato non diceva nulla sul tipo di organizzazione che gestisce la raccolta. Nello stesso tempo, il Consiglio d'Europa commissionava una serie di ricerche sulla raccolta del sangue, che sarebbero state poi pubblicate come "libri bianchi" (Hagen 1993, van Aken 1993, Genetet 1998). Uno di questi (Hagen 1993) è basato su interviste con i responsabili della raccolta di sangue e di plasma in ciascun paese dell'UE, e descrive i diversi tipi di organizzazione in essi esistente.

Vi sono in Europa tre sistemi di raccolta di sangue (Hagen 1993, pp. 34-85). In primo luogo, in alcuni paesi tutto il sangue è raccolto dal Servizio Sanitario Nazionale o comunque da organizzazioni statali. Questi paesi non hanno altre agenzie di raccolta. Secondo, la Croce Rossa può avere il monopolio sulla raccolta o controllarne la maggior parte: in questo caso, una parte minoritaria è gestita da ospedali o da banche del sangue di comunità. Terzo, possono essere le banche del sangue ad avere il monopolio o controllare la maggior parte della raccolta (con un ruolo minoritario giocato dalla Croce Rossa). Secondo il Consiglio d'Europa, i paesi si distribuiscono in queste categorie come mostrato nella tabella 2.

Tabella 2

Sistemi europei di raccolta del sangue

<i>Tipo di sistema</i>	<i>Paese</i>
Conduzione statale	Gran Bretagna Francia Irlanda
Banche del sangue	Danimarca Grecia Italia Norvegia Portogallo Spagna
Croce Rossa	Belgio Lussemburgo Olanda Germania

I Servizi Sanitari Nazionali britannico, irlandese e francese hanno il monopolio sulla raccolta del sangue nei rispettivi paesi, che compongono dunque la categoria "stato". Nella categoria "banche del sangue", la Danimarca è l'unico paese in cui le banche hanno il monopolio. Gli altri membri di questo gruppo (Grecia, Italia, Norvegia, Portogallo e Spagna) hanno una maggioranza di banche del sangue con una minoranza di Croce Rossa. In Belgio, Lussemburgo e Olanda, la Croce Rossa ha il monopolio sulla raccolta. In Germania la Croce Rossa controlla una maggioranza della raccolta e le banche del sangue una minoranza. Sarebbe stato importante disporre di dati precisi su queste percentuali di maggioranza o minoranza, ma queste ricerche indicano solo la relativa predominanza di Croce Rossa e banche del sangue nella responsabilità per la fornitura del sangue.

Tra i sistemi misti, la Germania è l'unica in cui la Croce Rossa detiene la maggioranza. Si tratta di un caso insolito anche per altri motivi. Intanto, fino al 1989, la Germania era il solo paese europeo che otteneva una parte delle scorte di sangue da donatori pagati. In secondo luogo, c'è qui un sistema misto di donazione pagata e non pagata all'interno del settore no-profit. Molti ospedali e banche del sangue pagano da 30 a 50 marchi per donazione. In certe aree, anche i centri di raccolta della Croce Rossa offrono un compenso ai donatori. Terzo, i governi regionali dei *Länder* hanno differenti politiche di raccolta, e ci sono soprattutto significative differenze fra i *Länder* orientali e quelli occidentali (Hagen 1993, pp. 74-5).

Organizzazioni di donatori volontari. I donatori sono organizzati in uno o più gruppi nazionali in Danimarca, Francia, Grecia, Italia e Spagna. Ad esempio, l'organizzazione danese "fu fondata nel 1932 da un movimento di boy-scout, che organizzò un corpo di scout giovani-adulti disponibili ad esser chiamati dagli ospedali a donare sangue in modo volontario e non remunerato" (ibid., p. 58). I Donatori Volontari di Sangue Danesi forniscono donatori agli ospedali; in cambio, gli ospedali pagano alle organizzazioni locali una piccola cifra per ogni donazione, usata per la pubblicità e per ulteriori sforzi di reclutamento.

L'Italia ha una forma di organizzazione leggermente diversa, che somiglia al modello di una banca del sangue di comunità più che a una banca ospedaliera. La differenza sta nel fatto che l'organizzazione, invece di mandare i donatori agli ospedali, raccoglie il sangue essa stessa e lo manda agli ospedali¹. La gran parte delle banche del sangue in Italia sono gestite da una fra le tre organizzazioni di donatori esistenti. La più grande è chiamata AVIS (Associazione Volontari Italiani Sangue), e conta circa 800.000 iscritti. Le altre due sono la Fratres e la FIDAS (Federazione Italiana delle Associazioni Donatori di Sangue): anch'esse vantano un ampio numero di associati. Sono presenti in parti differenti del paese e non competono una con l'altra².

Per contrasto, sebbene Francia e Spagna abbiano rispettivamente un sistema nazionale e uno basato sulle banche del sangue, importanti organizzazioni di donatori esistono anche in questi paesi. Nella mia analisi distinguo dunque tra un sistema basato sulle banche e la presenza di un gruppo di donatori volontari, per quanto in alcuni

¹ Queste osservazioni tendono a sovrainterpretare il ruolo svolto in Italia dalle associazioni di donatori. Negli anni cui i dati si riferiscono la gestione diretta della raccolta del sangue da parte delle associazioni era minoritaria, e tale resta ancora oggi. Per quanto riguarda l'AVIS, ad esempio, meno di un quinto delle sue strutture territoriali sono oggi impegnate nella raccolta diretta di sangue; le altre si limitano ad attività promozionali e alla chiamata dei donatori. La recente legge italiana sulla donazione (L. 219/2005) prevede esplicitamente la possibilità di una gestione diretta delle attività trasfusionali da parte delle associazioni, e il fenomeno è in crescita soprattutto nelle regioni del Nord. Tuttavia ciò ha provocato discussioni e contrasti nel mondo associativo; una parte di esso teme che la gestione diretta possa snaturare l'approccio volontaristico del proprio impegno [N.d.C.]

² È interessante notare come questa attività di volontariato, apparentemente molto forte, contrasti con l'accusa usualmente volta all'Italia di non possedere un significativo settore di volontariato. Si veda ad esempio Perlmutter 1991.

paesi i gruppi di donatori possano avere un ruolo nella gestione delle banche.

Raccolta di plasma a fini commerciali. Il dibattito sul sangue ha spesso posto in contrasto i pericoli della commercializzazione con le virtù del volontariato. Non c'è oggi un mercato individuale del sangue, del tipo di quello che esisteva negli anni '60 negli Stati Uniti, anche se i prodotti emoderivati sono venduti dai loro produttori. La raccolta e il trattamento commerciale del plasma è l'eccezione a questa regola. Il plasma può essere estratto dal sangue intero oppure ottenuto separatamente tramite la plasmaferesi³.

La raccolta di plasma e quella di sangue intero si sovrappongono in modi complicati. In generale, i fornitori no-profit di sangue possono raccogliere il plasma da donatori volontari, senza sottoporlo però a ulteriori trattamenti: esso viene usato direttamente (come con il sangue intero) oppure venduto ai frazionatori commerciali di plasma. Le pratiche sono diverse. La Danimarca, ad esempio, ha un impianto statale di frazionamento (sebbene di capacità inferiori rispetto ad altri impianti commerciali presenti nel paese). Le uniche eccezioni interessanti sono quei paesi – Spagna e Germania – dove un'impresa compra il plasma direttamente da fornitori individuali – piuttosto che in accordo con regolari fornitori che lo ottengono da donatori⁴.

4. La donazione del sangue: organizzazioni e volontariato

Siamo adesso in grado di formulare alcune ipotesi sugli effetti delle forme di organizzazione sulle percentuali di raccolta del sangue. Possiamo pensare alla donazione del sangue come a un tipo speciale di volontariato, che implica qualcosa di più dell'impiego di denaro o

³ La plasmaferesi richiede più tempo della donazione di un'unità di sangue. Può anche esser fatta più spesso: il corpo rimpiazza il plasma perduto più rapidamente di quanto accada con il sangue.

⁴ Il mercato mondiale del plasma è dominato dagli Stati Uniti. Un certo numero di imprese statunitensi compra plasma da singoli individui, destinandolo al mercato sia interno che estero. L'impatto potenziale di un vasto settore commerciale del plasma sulle percentuali di donazione sarà discusso oltre, a proposito del rapporto tra donazione del sangue e volontariato.

di tempo⁵. Del resto, la natura fisica e simbolica del dono del sangue è proprio ciò che lo rende così attraente come perfetto esempio del dare altruistico. In che misura il dono del sangue sia realmente simile al volontariato è in parte una questione empirica (che esaminerò oltre), ma si può dire per il momento che quanto sappiamo di altre forme di volontariato si può applicare anche al sangue.

Se la donazione di sangue ricade sotto la categoria del volontariato in generale, allora le percentuali di donazione di un paese dovrebbero essere in linea con le percentuali di presenza di volontariato. Greeley (1997) discute i dati più attendibili di cui disponiamo per l'Europa, che vengono dall'European Values Survey (EVS) del 1991. Possiamo mettere alla prova la forza dell'analogia tra donazione del sangue e altre forme di volontariato comparando i dati di queste due ricerche.

- Ipotesi 5: i paesi con le più alte percentuali di volontariato in generale avranno anche percentuali più alte di donazione del sangue.

Greeley nota anche che "la frequenza delle chiese e l'appartenenza a organizzazioni religiose è correlata alla pratica del volontariato [in Europa]... Anche in paesi in cui l'attività religiosa non è particolarmente intensa, come quelli scandinavi, il comportamento religioso ha ancora un impatto significativo sui servizi di volontariato" (Greeley 1997, p. 71). I dati di questo autore, insieme a quelli di altre ricerche (Wuthnow 1991, Chaves 1998) suggeriscono che il coinvolgimento in attività religiose organizzate incoraggi forme di volontariato, sia religioso che secolare. Lo stesso potrebbe valere per la donazione del sangue. Uso gli indici di frequenza della chiesa proposti dalla ricerca per mettere alla prova questa ipotesi

- Ipotesi 6. Le persone coinvolte in organizzazioni religiose doneranno il sangue con maggiore probabilità.

In generale, il sangue è raccolto da organizzazioni pubbliche o non-profit che sollecitano donazioni volontarie da parte degli individui. Perché certe forme di organizzazione lo fanno meglio di altre? Le ricerche su come le organizzazioni raccolgono denaro mostrano che le percentuali di donazione tendono ad aumentare con l'età; anche il livello d'istruzione ha di solito un effetto positivo (Clotfelter 1993; Hodgkinson, Weitzman 1992; Jencks 1987). Ma il punto più importan-

⁵ Lee, Piliavin e Call (1999) trovano una debole correlazione positiva tra donare il sangue e donare denaro o tempo.

te sollevato da questa letteratura è organizzativo più che individuale: tra i fattori che maggiormente determinano la donazione c'è il fatto che essa venga richiesta o sollecitata da qualcuno (Hodgkinson, Weitzman 1992; Piliavin, Charng 1990). E sebbene ci siano modi migliori e peggiori di chiedere, il solo fatto di dare a qualcuno l'opportunità di un atto volontario può esser decisivo. Una ricerca condotta nel 1975 sui donatori di sangue americani conferma questo punto. Come in altri studi, alla richiesta di spiegare perché hanno dato il sangue i donatori rispondevano portando ragioni altruistiche. Ma quando si chiedeva ai non donatori di spiegare le loro ragioni, le due risposte più comuni erano: "Nessuno me l'ha mai chiesto" e "Non c'è stata l'opportunità" (Drake et al. 1982, pp. 76-113). Una scarsa organizzazione, più che motivazioni egoistiche, ha tenuto queste persone lontane dalla donazione.

Dovremmo aspettarci che certi sistemi di raccolta funzionino meglio di altri se riescono a offrire maggiori opportunità di donare. Le organizzazioni più grandi e più finanziate sono nella posizione di pubblicizzare le loro esigenze più di quelle piccole e disaggregate. Gli sforzi pubblicitari di grandi organizzazioni beneficiano di una economia di scala, nonché del riconoscimento del loro nome e della fiducia che ispirano (la Croce Rossa è un simbolo immediatamente riconosciuto in tutto il mondo). Inoltre, per le grandi organizzazioni è più facile coordinare i flussi di reclutamento. I costi possono essere redistribuiti da regioni in cui il reclutamento è più facile a quelle in cui è più dispendioso. Per questi motivi, nel nostro caso, dovremmo aspettarci che la Croce Rossa riesca ad attrarre donatori meglio delle banche del sangue.

Se è importante il semplice fatto di raggiungere i potenziali donatori, allora i paesi in cui lo stato ha il monopolio della raccolta dovrebbero raggiungere i risultati migliori. A parità di altri fattori, un sistema nazionale dovrebbe essere meglio finanziato, avere una più ampia copertura e più opzioni di reclutamento rispetto ad altri tipi di organizzazione. Operando all'interno di un sistema sanitario nazionale, la raccolta del sangue dovrebbe facilmente riuscire a integrare le sue attività nel più generale pacchetto di benefici offerti dallo stato. Dare il sangue potrebbe più facilmente essere visto come parte di un generale *quid pro quo* – parte degli obblighi individuali che costituiscono i beni pubblici forniti dallo stato. I sistemi statali dovrebbero anche esser facilitati nell'accesso ad altre istituzioni pubbliche in cui

reclutare donatori (ad esempio università, servizio civile etc.). Per non parlare della facilità nel procurarsi risorse per sforzi di reclutamento di larga scala.

- Ipotesi 7. I sistemi sanitari nazionali attrarranno il maggior numero di donatori, seguiti dai sistemi basati sulla Croce Rossa.

I sistemi basati sulle banche del sangue sono per loro natura più disaggregati dello stato o della Croce Rossa. Il sistema di raccolta è qui costituito da un certo numero di banche, spesso legate a ospedali, di solito autoamministrate e rivolte a una popolazione locale. Ciò non significa che le banche del sangue otterranno necessariamente risultati peggiori: tuttavia mostreranno ampie variazioni, nel senso che alcune banche locali andranno meglio di altre. In più, le banche del sangue offrono ai donatori una gamma più ampia di incentivi di quanto lo stato e la Croce Rossa possano fare. Alcune usano un sistema di assicurazione, in cui i donatori costruiscono un credito per le proprie future operazioni. Questa variabilità nello stile organizzativo e nei sistemi di incentivi dovrebbe riflettersi nelle percentuali di donazione.

- Ipotesi 8: I sistemi basati sulle banche del sangue mostreranno la più ampia gamma di variazioni nelle percentuali di donazione.

Che dire allora degli effetti della commercializzazione? Titmuss sosteneva che il pagamento dei fornitori finiva per eliminare i volontari. Mettere alla prova questa tesi è difficile, dal momento che la fornitura di sangue è oggi quasi totalmente volontaria. Possiamo però vedere se i paesi con un settore commerciale riguardante il plasma differiscono da quelli che non lo hanno. Siccome il plasma può essere commercializzato, ma il sangue intero no, l'opportunità di donarlo volontariamente esiste sempre. Secondo la logica di Titmuss, dovremmo aspettarci una qualche differenziazione sulla base del reddito.

- Ipotesi 9: Nei paesi con una raccolta commercializzata di plasma, è probabile che i poveri vendano il loro plasma piuttosto che donare il loro sangue.

All'inverso, cinque paesi (Danimarca, Francia, Grecia, Italia e Spagna) hanno organizzazioni di donatori che sostengono esplicitamente l'ideale dell'altruismo. Abbiamo visto che gli studi sui donatori individuali mostrano un profilo di "donatore modale", ma che molte persone vicine a questo profilo di fatto non donano. Suggesto che le organizzazioni di donatori avranno più facilità di reclutamento in questo gruppo di non donatori. Così, se il donatore modale è un maschio con un buon livello di istruzione, un'associazione di donatori avrà

più facilità a reclutare i molti maschi ben istruiti che altrimenti non avrebbero donato. Questi gruppi tendono ad allineare la popolazione verso il profilo modale, piuttosto che incrementare la percentuale di donatori fra gli individui atipici.

- Ipotesi 10: Laddove esiste una organizzazione di donatori, le persone già portate alla donazione lo diventeranno ancora di più, quelle meno portate lo saranno ancora meno.

5. La ricerca

Ho analizzato la ricerca condotta nel 1994 da Eurobarometer nell'Unione Europea, incluse Norvegia e Finlandia (Reif, Marlier 1996), che come abbiamo visto contiene dati comparativi sulla donazione del sangue. Agli intervistati era somministrata una serie di 31 domande sulla donazione di sangue e di plasma. Si chiedevano le loro opinioni sui modi in cui sangue e plasma sono raccolti e trattati, le loro ragioni per il fatto di donare o non donare, la loro comprensione della differenza fra sangue e plasma, e le loro attitudini riguardo il comprare e vendere il sangue.

Il campione era costituito da persone con più di 15 anni residenti nei 12 stati membri dell'UE, più la Norvegia e la Finlandia [...]. I risultati contengono 540 variabili e 19.477 casi. Presento un'analisi in cui la variabile dipendente è se l'intervistato ha dato il sangue nell'ultimo anno; nel complesso, il 7% del campione lo aveva fatto. Aggiungo anche un "modello a effetti misti" dei dati, in cui la variabile dipendente è se l'intervistato ha dato il sangue almeno una volta nella vita. Le variabili indipendenti rappresentano le caratteristiche dei donatori individuali e il contesto istituzionale

[Nella traduzione italiana, con il consenso dell'autore, abbiamo ommesso gli aspetti tecnici e matematici dell'analisi statistica, i cui risultati sono comunque dettagliatamente specificati in modo discorsivo in quanto segue. Riteniamo di aver così assicurato maggiore leggibilità al testo per i non specialisti, senza nulla togliere alle argomentazioni del saggio. Naturalmente, per chi volesse esaminare criticamente la metodologia di analisi, è d'obbligo il rinvio al testo originale [N.d.C.]

È facile capire perché si pensa alla donazione del sangue come a un atto esemplare di altruismo. Cosa potrebbe essere meno egocentrico che dare il proprio sangue a uno sconosciuto che ne ha bisogno? Tuttavia, si tratta di uno strano tipo di dono, che non può essere dato nello stesso modo in cui offriamo del denaro a uno sconosciuto in stato di bisogno. Dev'essere raccolto da un'organizzazione specializzata, che lo distribuisce al nostro posto. In un certo senso, questo aumenta il significato altruistico del dono, poiché significa che i donatori non potranno essere conosciuti o ringraziati dai riceventi. Ma è anche una caratteristica che rende la raccolta del sangue un problema organizzativo piuttosto che un'azione individuale. Con l'eccezione del lavoro pionieristico di Titmuss, il ruolo delle istituzioni nel produrre donatori volontari non è stato studiato comparativamente.

Questo articolo ha esposto la varietà dei sistemi organizzativi di raccolta del sangue in Europa, mostrando gli effetti di questa varietà sulla donazione. Abbiamo visto che i sistemi statali hanno una base di donatori più ampia della media, concentrata in una popolazione maschile dallo status socioeconomico relativamente alto. I paesi con sistemi gestiti dalla Croce Rossa, al contrario, tendono ad avere meno donatori, e i fattori del grado di istruzione e del livello di reddito non sembrano significativi. I paesi con sistemi di raccolta basati sulle banche del sangue mostrano la più ampia gamma di variazioni nelle percentuali di donazione. Le associazioni di volontari tendono ad aumentare il numero dei donatori ma reclutano più uomini che donne.

L'analisi ha anche mostrato un modello sorprendente, con ampie implicazioni per la nostra comprensione del volontariato e dell'altruismo in generale. I sistemi di raccolta non si limitano ad aumentare o diminuire per gradi le percentuali di donazione: essi determinano il tipo di attività in cui consiste la donazione del sangue. L'analisi suggerisce che nei sistemi statali la donazione è qualcosa che le persone fanno una volta o due nella vita, probabilmente quando sono studenti o durante una campagna di raccolta. Nei sistemi della Croce Rossa, la donazione è coordinata da un'ampia organizzazione volontaria che recluta un piccolo gruppo di donatori volontari. Questo gruppo più impegnato è probabile sia composto da persone che frequentano la chiesa e che sono impegnate in altre attività di volontariato. I sistemi statali reclutano donatori in modo più estensivo ma non li mantengono con altrettanto successo; essi non sfruttano la potenziale relazione tra donazione del sangue e

altre forme di volontariato, né i legami tra i donatori e coloro che hanno bisogno di sangue. La donazione del sangue è così realmente un grande esempio di altruismo nei sistemi della Croce Rossa; ma lo è perché il sistema di raccolta lo ha reso tale, non in virtù dell'atto stesso o delle qualità strettamente individuali dei donatori.

Ulteriori ricerche dovranno studiare in che modo i sistemi di raccolta influenzano la quantità di sangue prodotto e i significati stessi che la donazione assume. Sorprende la scarsità dei dati disponibili sulla quantità di sangue raccolta ogni anno in Europa e negli Stati Uniti; così come scarso è il monitoraggio della circolazione o del traffico di sangue e di prodotti emoderivati, nonostante il loro grande valore medico e sociale (General Accounting Office 1999, p. 3). Si noti anche che la mancanza di dati rende difficile affrontare la relazione tra raccolta e uso del sangue. Questo articolo ha esaminato la "parte dell'offerta" del mercato del sangue. Il sangue è difficile da raccogliere, dunque le strettoie nell'offerta possono determinare i livelli dell'uso. Ma può anche essere che le convenzioni mediche per l'uso del sangue siano diverse tra nazione e nazione, e che la richiesta di sangue sia di conseguenza variabile. Occorrono ulteriori ricerche su questi temi.

Per quanto riguarda la donazione e il volontariato, servono dati più qualitativi per ogni specifico paese. Un'informazione abbastanza ricca sui particolari sistemi di raccolta deve ancora esser prodotta. Questa linea di ricerca sarebbe in grado di sviluppare il nucleo ancora valido del progetto di Titmuss all'interno del contesto contemporaneo, largamente non commerciale. Tali dati ci permetterebbero anche di indagare il legame tra donazione del sangue e volontariato, identificato in questo articolo, così come di esaminare il ruolo di prodotti simili come gli organi umani e il materiale genetico. L'approccio organizzativo qui presentato deve essere inoltre integrato dall'analisi degli aspetti culturali propri dello scambio di beni di questo tipo, sia nella società che in specifiche interazioni (Zelizer 1985, in corso di stampa; Espeland 1984).

Gli studiosi sociali che usano il metodo comparativo sono stati da sempre consapevoli che i mercati di ogni tipo sono profondamente legati ai differenti contesti nazionali, e che queste differenze possono influire sulle principali variabili economiche. Ho cercato di mostrare che tali considerazioni possono essere applicate allo scambio altruistico, oltre che a quello utilitaristico. Il modo in cui si organizza un si-

stema di raccolta del sangue non influenza la quantità raccolta e i tipi di donatori, ma dà forma alle caratteristiche della donazione. I sistemi di raccolta possono rendere la donazione del sangue simile ad altre forme sistematiche del volontariato sociale, oppure possono rendere improbabile il fatto che un donatore dia il sangue più di una volta. Gli individui possono esser spinti a dare il sangue per una quantità di ragioni, ma è il sistema di raccolta che dà loro in prima istanza la possibilità di donare. I sistemi di raccolta incorporano l'altruismo creando opportunità di donare. In questo processo, producono differenti popolazioni di donatori e ci mostrano che sono molti i modi in cui una società può stimolare la solidarietà verso gli sconosciuti.

SANGUE, BENEDIZIONI E TECNOLOGIA IN INDIA¹

di Jacob Copeman

1. Introduzione

Questo articolo parla della riproduzione della sostanza del sangue attraverso una procedura tecnica chiamata terapia delle componenti del sangue, e cerca di legare questa pratica ad alcune concezioni indiane sulla riproduzione delle famiglie e sulla possibilità di calcolare il credito spirituale.

L'organizzazione della raccolta di sangue a fini medici, su larga scala e da parte di donatori volontari appartenenti a ceti sociali molto diversi, è un'importante attività religiosa e politica nell'India di oggi; una attività che implica molto di più delle quotidiane e profane pratiche ospedaliere. Ho condotto 15 mesi di ricerca nel complesso sistema metropolitano di Delhi per giungere a capire le motivazioni di diversi tipi di donatori di sangue, e per esplorare le connotazioni sempre più forti di tipo politico e religioso che assume la donazione del sangue nei contesti sanitari moderni. Sono entrato in contatto con un'ampia gamma di donatori nei loro peculiari ambienti, come banche del sangue, templi hindu, Sick Gurdwaras, chiese e raduni politici; ciò mi ha consentito di capire a fondo il modo in cui le persone vivono l'esperienza della donazione.

La terapia delle componenti del sangue è una tecnologia volta a migliorare l'efficienza nella distribuzione del sangue donato e l'accuratezza delle sue prescrizioni. Una macchina centrifuga il sangue intero che è stato donato, separandone le componenti secondo il loro peso relativo; si tratta dei globuli rossi, delle piastrine e del plasma. Sia i me-

¹ Questo intervento è un estratto dal mio attuale lavoro sulle procedure della separazione delle componenti del sangue in India. Un pieno resoconto è rimandato a successive pubblicazioni; dunque presento ciò che segue come un "lavoro in corso". Mi baso inoltre su una mia precedente e più generale discussione di queste procedure (Copeman 2005).

dici che i donatori pensano alla divisione delle componenti del sangue come a una moltiplicazione della sostanza, dal momento che permette la cura di almeno tre persone da una sola unità di sangue donata. La separazione delle componenti produrrebbe benefici sia quantitativi che qualitativi: non solo più pazienti possono esser curati con una singola unità donata, ma ciascuno di essi riceve una terapia specifica alla malattia di cui soffre. La trasfusione di una unità di sangue intero, percepita adesso come l'unione di tre componenti, rappresenterebbe al contrario lo spreco (quantitativo) di due unità, e fornirebbe ai pazienti componenti che non sono (qualitativamente) necessarie alla loro condizione specifica. La riproduzione del sangue introduce dunque una nuova particolarità nelle terapie trasfusionali. Sviluppata negli Stati Uniti negli anni '50 (Copeman 2005, p. 471), la tecnologia si è diffusa dalla fine degli anni '60 nei paesi più sviluppati. Essa richiede un insieme di tre sacche del sangue collegate (chiamato tripla sacca) per le componenti da separare. Le banche del sangue indiane, tuttavia, hanno cominciato solo dai primi anni '80 ad abbandonare i rozzi flaconi in vetro e ad introdurre sacche di raccolta in PVC. Si stima che oggi il 25% del sangue donato nel paese sia separato in componenti². A Delhi la percentuale è molto più alta. Le banche del sangue che non possiedono questa tecnologia invariabilmente progettano di acquistarla non appena avranno fondi sufficienti³. La tecnologia per la separazione del sangue può esser definita un descrittore di *default* (Corsin Jimenez 2005, p. 167) della modernità e della raffinatezza nelle banche del sangue indiane⁴. Secondo le campagne di promozione medica, coloro che continuano a prescrivere sangue intero sono ignoranti ed arretrati. Ho sentito una volta un sostenitore della "componentizzazione" riferirsi ad un collega che prescriveva sangue intero come a un ladro (*chor* in hindi). La prescrizione di sangue intero "ruba" il valore d'uso⁵. Gli slogan promozionali

² Intervista con il dr. N.K. Bhatia, direttore della Banca del Sangue Rotary, Delhi 2004.

³ Nella mia esperienza, le banche del sangue statali posseggono questa tecnologia più raramente di quelle private o delle ONG. Tuttavia i più grandi ospedali pubblici di Delhi praticano la tecnica della separazione.

⁴ In un lavoro sulle "persone operabili" in India, Cohen (2004, p. 170) nota che la disponibilità di tecniche di trapianto è presentata come indice della "ipermodernità di una clinica".

⁵ Si confronti l'articolo di N. Scheper-Hughes "Theft of life" (1996), in cui il furto della vita deriva non da una prescrizione irrazionale ma dal prelievo illecito.

informano il pubblico che “Una tua donazione di sangue può salvare tre vite, non solo una”, indicando così l’inadeguatezza del singolare. Salvare una sola vita non basta, è insufficiente e offensivo.

Marylin Strathern (2006), discutendo diverse forme del contare e la loro relazione con il concetto di proprietà, ha parlato di tipi contrastanti di molteplicità: le “origini multiple” delle creazioni commerciali euro-americane sono multiple in virtù del “modo in cui una persona si aggiunge all’impresa dell’altra”. Per i melanesiani, al contrario, “la molteplicità viene dal modo in cui le persone si dividono a vicenda tra loro”. Entrambi questi tipi di molteplicità si affacciano sullo scenario della raccolta del sangue. “Trasfusione” è di per sé un termine aggregato: piuttosto che il trasferimento di una singola unità, una trasfusione dovrebbe esser composta in modo multiplo attraverso l’addizione. Le donazioni, d’altra parte, sono rese multiple attraverso la divisione – le addizioni della trasfusione sono composte da donazioni divise. La trasfusione “singola” deriva da origini multiple; la donazione “singola” si spinge verso destinazioni multiple.

In questo saggio, cerco di esplorare gli effetti generati dall’intreccio di diverse forme di moltiplicazione. I poteri riproduttivi del sangue donato in termini di “vite salvate” in famiglia entrano in relazione con la suddivisione riproduttiva della sostanza stessa attraverso le tecniche centrifughe. Sostengo che la terapia delle componenti del sangue è una tecnica che ri-produce il sangue al di fuori dei corpi per poterlo inserire in più di un corpo; corpi, per di più, per i quali esso deve risultare qualitativamente appropriato. Molti tra i donatori indiani che ho incontrato sostengono che lo stesso sangue donato è riproduttivo nel senso della “parentela”. La somma di questi due argomenti è che il sangue è al tempo stesso ri-prodotto e riproduttivo; ed è proprio perché è ri-prodotto tecnicamente che può riprodurre nel senso più familiare del termine. Il sangue donato è oggettivamente riproduttivo, in quanto facilita la riproduzione familiare delle persone “salvate”. È inoltre interessante notare come gli slogan propagandistici cerchino di dare ai donatori e al sangue che essi donano un “credito” per la futura potenza generativa di coloro che sono “salvati”. La stessa Strathern (2006), discutendo gli scambi di canzoni in Melanesia, spiega che chi ottiene una canzone ne diventa la fonte allo stesso titolo di chi la deteneva prima (dunque, la canzone ha origini multiple). Così, ella scrive, “ci si può appropriare del potere generativo di altre persone”; la potenza è “un fenomeno acquisibile”. Ugualmente, si potrebbe dire

che i donatori rendono possibile e al tempo stesso si appropriano del potere generativo dei riceventi primari, potendo vantare un "usufrutto" o una qualche forma di credito per la loro capacità di produrre futuri discendenti⁶.

2. La moltiplicazione delle benedizioni

Un produttore indiano di sacche per il sangue, Terumo Penpol, ha diffuso un manifesto che chiede: "Quanti pazienti possono trarre beneficio? Se il tuo sangue sarà separato in componenti, puoi salvare più vite ogni volta che doni il sangue". Si tratta di una logica simile a quella di un investimento che frutta moltissimo senza grande sforzo, o della pubblicità di un supermercato che vanta prezzi tanto convenienti da aumentare il valore del denaro dei clienti; allo stesso modo, si sottolinea il valore della donazione rivolgendosi ai donatori come consumatori di una tecnologia che coinvolge non solo il servizio emotrasfusionale, ma anche quella che potremmo chiamare la loro "efficacia estensiva". Questa "efficacia", quantificabile in termini di un numero di destinazioni, può possedere un correlativo feedback spirituale, quantificabile in termini di benedizioni (*ashirvad*) o frutti (*phal*) che è possibile ottenere⁷.

⁶ Definisco "riceventi primari" coloro nei cui corpi è trasfuso il sangue donato. "I "riceventi secondari" sono sia le persone dipendenti che quelle discendenti dal ricevente primario.

⁷ Negli scritti antropologici sugli apparati di remunerazione dell'induismo, le benedizioni (*ashirvad*), il merito (*punya*) e i frutti (*phal*) sono concetti correlati ma differenziati. Sono tutti "benefici" che possono essere assicurati dalla donazione (*dan ka labb*). *Punya* è il "merito" che risulta da azioni eticamente buone. Per i donatori che ho incontrato, la donazione del sangue può grosso modo produrre sia *punya* sia benedizioni; la differenza è che le benedizioni portano frutti in questa vita piuttosto che nella prossima. I reclutatori della banche del sangue sottolineano costantemente le benedizioni che i donatori possono aspettarsi di avere dai riceventi: "Date sangue, ricevete benedizioni", come bruscamente recita uno slogan della Croce Rossa indiana. Le benedizioni sono predominanti, ma anche il *punya* è ben presente nella poetica dei reclutatori e anche nelle aspettative degli stessi donatori. Esso è pensato come qualcosa che proviene non dai riceventi ma da una autorità più alta o da un meccanismo spirituale impersonale. Un poster di reclutamento, ad esempio, dichiara: "*rakt-dan punya ka kaam*" ("La donazione del sangue è il prodotto di una

La conferma più chiara di una simile corrispondenza è stata espressa da un donatore presso il campo di donazione Sathya Sai Baba, a Chennai⁸. Questo devoto aveva svolto un ruolo organizzativo nel campo, ed era chiaro che per collaborare era stata scelta una certa banca del sangue in virtù del suo uso della terapia delle componenti. Mi descrisse la donazione del sangue come un mezzo di suprema efficacia sia per aiutare numerose altre persone sia per ottenere benedizioni: “Dalla mia unità singola saranno curate quattro persone. Il nome della banca del sangue è Jeevan – che significa vita. Quattro persone avranno la vita e io avrò benedizioni da quattro persone”. Gli chiesi cosa significassero per lui queste benedizioni, e rispose: può darsi che vivrò più a lungo, che avrò successo, può darsi che i miei figli troveranno un buon lavoro”. Anche altri con cui ho parlato hanno fatto la stessa connessione. “Nella vita di oggi non c’è più tempo per guadagnare il *punya* (merito spirituale)”, disse un impiegato statale in un campo nel centro di Delhi, “ma hanno portato qui il campo [cioè, comodamente vicino al suo luogo di lavoro], e hanno detto che il sangue sarà diviso (*taksim kara jayega*), così tre persone saranno aiutate (*isliye tin logo ki madad karega*), dunque il beneficio del dono è maggiore anche per me”.

La donazione centrifugata è dunque più efficiente non solo per le banche del sangue ma anche per i donatori, che ottengono tre o quattro benedizioni, frutti o meriti da donazioni singole. In India il *punya* (merito) è in genere il risultato della generosità nei doni (Laidlaw 1995, p. 27). La tecnologia della separazione delle componenti rende un dono generoso ancora più generoso, e la moltiplicazione tecnica della sostanza è vista da alcuni donatori come

buona azione”). Nella mia esperienza, il concetto di *phal* (frutti) può sostituire sia *punya* (merito) che *ashirvad* (benedizioni). Ciò che voglio sottolineare è che questi tre concetti, sia pure formalmente differenti, mi sono apparsi nel corso della ricerca inestricabilmente mischiati e difficili da distinguere. Ad esempio, un fedele di un ordine devozionale chiamato Dera Sacha Sauda, che era di recente sopravvissuto a un incidente automobilistico, mi disse una volta che era stato salvato dal *punya* del suo *guru seva* (il servizio per il guru che sta a capo dell’ordine, servizio che può anche includere donazione di sangue); in un’altra occasione, mi disse che a salvarlo erano state semplicemente le benedizioni (*ashirvad*) del guru.

⁸ Chennai è la città precedentemente conosciuta come Madras. Sathya Sai Baba è un “santone” carismatico di Andhra Pradesh, nel sud dell’India, che gode di un ampio seguito internazionale. Si veda l’interessante studio di Babb (1986) sui suoi devoti indiani.

un modo per moltiplicare il *punya*. Il ritorno in termini di merito è calcolato secondo la quantità di effetti piuttosto che secondo la quantità di azioni. Naturalmente nella cultura indiana questa non è affatto una novità. Accade spesso che lo stesso atto, compiuto in differenti circostanze spazio-temporali, produca effetti di vantaggio spirituale di diversa grandezza. In certi tempi o spazi si verifica una speciale economia di culto; o, come si esprime Michaels (2004, p. 288), “le identificazioni possono essere dilatate o compresse. Ad esempio a Benares c'è il tempio Pancakrosi con 108 bassorilievi, che rappresentano i 108 luoghi sacri della processione (che circondano la città); qui, il cammino attorno a Kasi (l'antico nome di Benares) può esser compiuto in un unico luogo: una passeggiata attorno al tempio porta lo stesso merito religioso della processione di cinque giorni (attorno alla città)”. I pellegrini compiono qui una sorta di “allineamento” con delle identificazioni compresse, al fine di ottenere un insieme compresso di crediti. Il punto è che non è necessario “fare” di più per “ottenere” di più. Il repertorio calcolatore⁹ dell'induismo si estende anche all'offerta dei *dan* (doni, regali). Un maestro di scuola mi disse: “specialmente nel *kaliyug* [l'era dissoluta del presente], il *dan* porta grandi benedizioni (*dan, maha kalyan*). C'è scritto in tutti i libri religiosi. E in luoghi sacri come un *mela* o vicino al Gange, la tua carità si moltiplica per mille. Se dai una rupia, è come se ne avessi date 1000. E anche le preghiere si moltiplicano per mille se preghi tra le tre e le cinque (del mattino); e così la tua carità si moltiplica durante un eclisse”. In occasione della festa di Lohri nel Punjab¹⁰, un donatore Sick affermò che in quel giorno particolare la sua *thoda-dan* (cioè, la sua “piccola” donazione di sangue) diventa *maha-dan* (un grande dono). Allineamenti spazio-temporali possono dunque produrre moltiplicazioni. Questa non è solo una caratteristica del repertorio calcolatore dell'induismo. Anche fra i musulmani si dice che una preghiera alla Mecca valga quanto 100000 preghiere da un'altra parte. Ma la moltiplicazione di

⁹ Questa espressione è ripresa dallo studio di Zaloom (2003, p. 263) sulle tecnologie commerciali e sui mercati finanziari. Questa autrice la usa per riferirsi ai fattori che influenzano le scelte dei commercianti di Chicago.

¹⁰ Lohri, che si celebra annualmente il 13 e il 14 di gennaio, è la versione del Punjab delle famose feste Makar Sankranti e Pongal, rispettivamente nel nord e nel sud dell'India.

“benefici” attraverso tipi particolari di allineamento è particolarmente pronunciata nell’induismo: i crediti spirituali si accumulano non necessariamente dando di più, ma attraverso il corretto allineamento delle stesse pratiche del dare¹¹.

Il proliferare di pubblicità per la separazione delle componenti del sangue nell’intero subcontinente ha dunque l’effetto di suggerire una connessione tra la nuova aritmetica di questa tecnologia e il già esistente repertorio calcolatore dell’induismo¹². Una connessione che i donatori di sangue, quasi tutti induisti, comprendono molto bene. L’India non è il solo paese ad usare la terapia delle componenti come pubblicità per la donazione¹³. Sono però certo che l’insistenza indiana su questo tema è unica¹⁴. Gli esempi che ho già portato di donatori che esplicitano questa connessione suggeriscono l’efficacia del subtesto¹⁵ di queste pubblicità. Un medico di Mumbai¹⁶ mi disse che la sua banca del sangue pubblicizzava la tecnologia proprio per suggerire la sua associazione con i relativi crediti moltiplicati:

¹¹ Si confronti la tesi di Ramanujan (1989) sull’India come una società “sensibile al contesto”.

¹² Questo fenomeno può essere iscritto in un più ampio contesto. Ho sostenuto altrove una simile tesi (Copeman 2006), trattando delle donazioni corporee in India. Anche in questo caso siamo di fronte alla suddivisione delle sostanze del corpo e alla correlativa moltiplicazione di “benefici”, con la possibilità che “la divisibilità post-mortem dei corpi serve allo scopo spirituale di moltiplicare i benefici per i donatori. *Deb-dan* (la donazione del corpo) è forse un’arena di collaborazione fra il modello induista del karma, nei suoi aspetti più calcolatori, e la razionalità medica di per sé interessata a massimizzare l’utilità...L’immaginaria sconfitta del costo di opportunità attraverso la massima disseminazione dei corpi rappresenta una duplice vittoria per due apparati di calcolo, che si ottimizzano e si aiutano a vicenda”.

¹³ Ho trovato vari esempi di ciò anche negli Stati Uniti. Ad esempio la Croce Rossa di Detroit, in una campagna promozionale, ricorda ai donatori che “una singola donazione di sangue può portare benefici per ben quattro pazienti”. Il sito web del Servizio Trasfusionale Nazionale inglese non “pubblicizza” la terapia delle componenti in quanto tale, ma in una sezione intitolata “Tutto sul sangue” spiega che il sangue donato è centrifugato e separato “così da poter essere destinato ad usi individuali”.

¹⁴ E tuttavia, da parte di alcune banche del sangue indiane vi è una contrapposta tendenza a nascondere le procedure di separazione. Le ragioni di ciò sono monetarie; si teme che se i donatori sono consapevoli della molteplicità della singola unità che donano, potrebbero pretendere “crediti” non solo spirituali ma anche materiali o finanziari.

¹⁵ Non sto suggerendo che i pubblicitari abbiano necessariamente seguito la strategia di connettere la quantità di vite salvate e la quantità di ricompense per i donatori. Suggerisco però che l’effetto si verifica, perché è implicito nel loro modo di pensare.

¹⁶ In precedenza conosciuta come Bombay.

“diciamo loro della terapia delle componenti perché, diciamo, si dà poco e si ottiene un grande risultato” (anche qui, *thoda-dan* diviene *maha-dan*). La banca del sangue del Rotary a Delhi fornisce a ogni donatore una coppa decorata con l'immagine di quattro girasoli che simboleggiano le quattro vite che essi possono salvare. La stessa immagine è riprodotta su un manifesto con lo slogan “Salva quattro vite – non solo una”.

Il 1 ottobre 2004, Giornata nazionale indiana della Donazione del Sangue Volontaria, la Società per il Controllo dell'AIDS dello Stato di Dehli pubblicò il seguente avviso in diversi giornali: “Ricordate, una sola unità del sangue che donate può salvare ben tre vite”. Un reclutatore di donatori a Mumbai, che tiene lezioni agli studenti in città, mi dice:

Racconto loro una storia. Gli dico, il vostro sangue sarà diviso in tre componenti. I globuli rossi andranno a un bambino talassemico, le piastrine a un paziente ammalato di cancro e il plasma a una terza persona. Ci saranno almeno tre beneficiari del vostro singolo atto di stendervi su un lettino. Paragono questo alla situazione di un film in cui l'eroe si lancia con una corda per sconfiggere i cattivi e salvare l'eroina. Dico, potete salvare tre eroine semplicemente stendendovi su un lettino!

Il dottor Kumar, dell'Associazione dei donatori di sangue volontari Tamil Nadu, mi disse come spiegava ai donatori le procedure: “Il *rasam* è un cibo fatto di tamarindo liquido e *dal*. Se lo lasci depositare per un po' la parte superiore è liquida; è come il plasma, che è nella parte superiore. La parte inferiore del *rasam* è più spessa, come i globuli rossi. Allora loro capiscono, e io aggiungo che è un grande vantaggio: salvate molte più vite adesso con la separazione delle componenti!” Il “vantaggio” consiste nel fatto che, così come certi tempi e spazi producono un'economia speciale del culto, il dono del sangue possiede un'analogia efficace al fine di ottenere una remunerazione o un ritorno “spirituale”. È proprio questa connessione che è suggerita dalla proliferazione della pubblicità della “terapia delle componenti”.

3. Calcolare

Monica Konrad (2005, p. 41) distingue tra “doni riproduttivi” (ad esempio ovuli, sperma, embrioni) e altre donazioni corporee che non producono nuova vita ma aiutano a sostenere una vita già esistente (cita il cuore, i reni e le cornee). Questa distinzione è certamente valida, e il dono del sangue sembra ricadere chiaramente nella seconda categoria – quella del riprodurre piuttosto che sostenere. Tuttavia, in questo paragrafo cercherò di illustrare come molti donatori indiani pensino alla donazione non soltanto come un modo per produrre nuova vita, non solo per sostenere quella già esistente: per il fatto, ad esempio, di salvare la vita di qualcuno che ancora deve riprodursi.

Vorrei sottolineare che l'interesse per la quantificazione degli effetti della donazione di sangue era già ben presente prima dell'avvento della terapia delle componenti. Dunque, non sostengo che quest'ultima abbia di per sé prodotto un insieme di calcoli che prima non esisteva. Si può dire piuttosto che la terapia delle componenti aggiunge nuovi calcoli a un insieme già presente. Ne sono un buon esempio le tattiche di reclutamento adottate da due operatori di Vellore: “Dicevamo prima che la vostra donazione salverà non solo una persona, ma un'intera famiglia. Adesso diciamo che la donazione salverà non uno ma tre, e non solo tre persone ma anche tre famiglie”. Il sangue è riprodotto e al tempo stesso riproduce – nel senso che facilita la riproduzione; e, come ho già osservato, è proprio perché il sangue è esso stesso ri-prodotto che può riprodurre di più.

I reclutatori tendono ad attribuire ai donatori un'efficacia che va ben al di là del semplice aiutare chi riceve la trasfusione. A questo fine, come mostra l'esempio dei reclutatori di Vellore, usano la mossa retorica di una massimizzazione proiettiva degli effetti della donazione, sottolineando le sue implicazioni presenti e future in termini di parentela. Essi formulano così nuove categorie di riceventi primari e secondari, e costruiscono la famiglia come una sorta di linea eterna di riproduzione, salvaguardata e mantenuta dal sangue donato.

Prima di tutto, c'è l'idea emotiva di salvare le relazioni familiari. Un manifesto assai diffuso raffigura un bambino accanto alle parole “La mamma è tornata a casa perché tu hai donato il sangue”. Inoltre, l'idea di salvare qualcuno da cui altri dipendono – e dunque salvare

anche loro – è di particolare forza, e si riflette nel diffuso slogan in rima, *ap ke rakt ka ek ansh bacha sakta hai kisi ka vansh*: vale a dire “una parte (*ansh*) del tuo sangue può salvare la generazione o linea familiare (*vansh*) di qualcuno”. “Dare il sangue salva la *vansh*”, dice un altro slogan. La *vansh* può esser trasmessa solo per linea maschile. Se il tuo sangue salva un maschio a un certo punto del tempo, si assume che la sua intera famiglia sarà salvata, non solo nel presente, ma anche dal punto di vista generativo¹⁷. Secondo questi slogan, il sangue donato agisce come una sorta di progenitore. Non c'è un unico ricevente: sia i dipendenti che i discendenti sono inseriti in una categoria assai ampliata di “ricevente”. Gli slogan danno così risalto al potere di riproduzione familiare del sangue. Anche i donatori sottolineano l'aspetto familiare. Ad esempio, nella discussione con uno studente mi è stato detto: “Una goccia da me può essere la vita per qualcuno. Una goccia da me può essere la vita per una intera famiglia. Chi può saperlo? Il paziente che sopravvive può essere quello che porta il pane alla famiglia”. Altri donatori con cui ho parlato hanno alluso alla possibilità o alla speranza che il loro dono salvi una persona – uomo o donna- che deve ancora produrre dei bambini. Questo immaginario raffigura il sangue donato come una fonte profonda di continuità genealogica.

Per la sua capacità di salvare le relazioni familiari, dipendenti e discendenti oltre al ricevente primario, il sangue donato si definisce come una sostanza permeata da “potenzialità temporale” (Gold 1987, p. 48). Come gli ovuli dati dalle donatrici britanniche studiate da Konrad (2005, 125), che circolano come “altro tempo”, pieno di potenzialità generative, anche il sangue donato è visto come riproduttivo nella sua capacità di produrre una infinita ramificazione di effetti generazionali. Gli esempi dell'insistenza sulla grandezza del dono sono numerosi. Ad esempio, uno slogan usato da un reclutatore di Dehli suona *thoda sa rakt-dan bachata jivan mahan*, cioè “una piccola donazione di sangue salva molte vite”. A un incontro volto a motivare alla donazione gli studenti di una scuola, il medico Meera Gupta lesse i seguenti versi: “Sedetevi e riflettete un attimo. / Il san-

¹⁷ In questo contesto sarebbe adeguata anche l'espressione “altruismo intergenerazionale”, che Konrad (2005, p. 241) usa per riferirsi alla donazione genetica come a una possibile “nuova forma di comunitarismo”.

gue che donate può salvare milioni di sorrisi”. Lo slogan di una banca del sangue statale a Dehli incoraggia fantasie di enumerazione: *el ikai rakt-dan bacha sakta hai kitno ke pran* (“una unità di sangue quante vite può salvare?”).

Gli effetti del sangue donato in termini di parentela (il salvare le relazioni attuali, il potenziale riproduttivo e dunque tutti coloro che non sarebbero potuti nascere) sono potenzialmente tanto grandi da impedire il calcolo delle cifre. Si può “contarle” in modo proiettivo e ipotetico, ma si deve accettare che sono al di là di ogni precisa specificazione, tanta può essere la loro ampiezza.

L'enumerazione dei possibili effetti futuri è dunque per definizione una pratica che manca di specificazione. Gli effetti della donazione sono “incalcolabili”, numericamente astratti, proprio come quella retorica spirituale secondo la quale le benedizioni e il merito saranno “moltiplicate per mille”. Un'altra poesia recitata di fronte a un pubblico di alunni delle scuole conteneva i versi “Venite sorelle, venite fratelli, venite tutti avanti. / Vincerete il credito di centinaia di migliaia di meriti” (*babano ao, nbayio ao, sab age ao / tum karoge lakhon lack punya*). In un'altra presentazione pubblica di fronte a potenziali donatori, un reclutatore dichiarò: “Quando date sangue raccogliete i frutti (*phal*). Citerò dai poemi epici per provarvelo. Un devoto sedeva ai piedi di Dio e disse: Sono affamato di te, o Signore. Dammi il coraggio (*himmat*) di fare del bene (*bhala*) agli altri, perché quando faccio del bene agli altri faccio del bene per me. Dico concentratevi su Dio, organizzate un campo, date il sangue e guadagnate le più grandi azioni (*accha karm*) moltiplicate per mille (*bazar guna*)”.

Questa propensione all'inflazione spirituale e ai numeri iperbolici si incontra sul piano immaginativo con l'inflazione proiettiva dei futuri discendenti secondari (cioè, dei dipendenti e dei discendenti dei riceventi primari). In un dibattito di fronte agli alunni di una scuola sui “meriti” della donazione di sangue, una signora dichiarò che “il sangue che date va alla banca del sangue, e non saprete mai quando, a chi e dove (*kab, kise, aur kaban*) il sangue è destinato. E non saprete mai quante benedizioni (*dua*) quella persona e la sua famiglia vi hanno mandato. Vi arriveranno e vi saranno forza interiore (*atma-shakti*). In quel momento non conoscerete le benedizioni, passerete la vostra vita in pace”. Il riferimento al fatto di ricevere benedizioni sia dal ricevente primario che dai membri della sua famiglia (i “riceventi secondari” del dono) è significativo, e suggerisce che non è trop-

po forzato proporre una correlazione o una “segreta simpatia” tra la quantificazione proiettiva degli effetti umanitari e la quantità di effetti spirituali che ne derivano.

4. *Conclusion*

Abbiamo stabilito che le moltiplicazioni proiettive agivano già prima della nuova aritmetica della terapia delle componenti. L'incorporazione della tecnologia nel repertorio calcolatore dell'induismo, tuttavia, sottolinea l'adattabilità degli apparati induisti di restituzione, e ci mostra una volta di più la capacità della religione di “tradurre” un gruppo di significati basilari in un altro gruppo” (Wagner 1981, p. 9)¹⁸. Ho cercato di mostrare i modi in cui l'aritmetica della terapia delle componenti è stata mobilitata in un interesse già esistente e polivalente per la quantificazione e l'“efficacia spirituale”. Sono state prodotte molte prove del fatto che la tradizione induista “non è statica ma aperta, proteiforme e piena di possibilità creative” (Babb 1986, p. 1). L'insistente pubblicizzazione della divisione del dono indirizza l'attenzione verso l'efficacia quantificabile del dono stesso; un'efficacia che, come ho cercato di mostrare, è potenzialmente convertibile in una accresciuta consistenza del credito spirituale.

Non voglio sostenere che questo accresciuto “credito spirituale” è ciò che necessariamente motiva la maggior parte dei donatori. Spero tuttavia di aver dimostrato la possibilità di una traduzione tra la molteplicità del dono e i “crediti” che ne derivano. Ciò suggerisce naturalmente di considerare la divisione del sangue come la moltiplicazione di un prodotto vendibile – tre o quattro prezzi emergono laddove ce n'era stato uno solo. Ma non credo affatto che ciò porti a un uso strumentale della retorica spirituale della sollecitazione. Certo, la pubblicità centrata sulla terapia delle componenti fa sì che le banche del sangue ottengano più sangue divisibile, e dunque più

¹⁸ Wagner parla qui dell'antropologia, ma la frase descrive in modo appropriato i modi in cui l'induismo vede “connessioni”, “equivalenza”, “omologie” e “corrispondenze” (Smith 1989, pp. 218-19). Se veda anche Bayly 1989 sulle facoltà di assimilazione dell'induismo.

“prezzi”; ma, come ho già spiegato, i benefici terapeutici della tecnologia sono intesi sul piano qualitativo oltre che su quello quantitativo; sarebbe dunque cinico pensare che lo stimolo primario nascosto dietro la pubblicità sia puramente strumentale. Piuttosto, gli interessi sono aggiustati in un modo che è di mutuo profitto. La divisione del dono serve ai donatori perché rende la loro generosità per così dire più generosa; ai medici perché rende i loro profitti più profittevoli. Il profano e il sacro si nutrono a vicenda, dimostrando “il potere del dono di muoversi tra i due campi di ciò che è visibilmente ‘sacro’ e di ciò che è visibilmente ‘secolare’” (Coleman 2004, p. 432).

IL SISTEMA CIRCOLATORIO: APPROVVIGIONAMENTO DI SANGUE, AIDS, E CORPO-SOCIALE IN CINA

di Kathleen Erwin

Nel 1995, durante la mia ricerca sul campo legata allo studio del cambiamento delle norme sessuali fra i cittadini cinesi di Shanghai, ebbi modo di vedere il film cinese *Ermo* (1994). Il personaggio che dava il titolo al film era una povera contadina che lavorava di notte a preparare tagliatelle fresche da rivendere al mercato, per potersi permettere di comprare una televisione. Per aumentare le sue entrate, Ermo era solita vendere il suo sangue, consumando poi brocche di acqua salata per recuperare un po' di forza, così da poter tornare presto a venderne ancora. Anche se queste scene di vendita del sangue erano marginali rispetto alla sceneggiatura (in realtà la trama verte sulla forte volontà di riuscire a comprare il più grande televisore del paese), si rivelavano invero profondamente inquietanti per i miei amici cinesi, che esprimevano orrore per la disperazione e l'arretratezza di Ermo. In quel periodo ignoravo la terribile verità nascosta in quel film. L'orrore di quella pratica si evidenziò a livello internazionale solo dopo il 2000, quando la giornalista del New York Times Elisabeth Rosenthal (Rosenthal 2000, 2001) rivelò la storia della crisi dei "villaggi dell'AIDS" della Cina, crisi che era il risultato di trasfusioni e raccolte di sangue, senza precauzioni a livello sanitario, proprie degli anni '90.

1. Sangue e denaro. La crisi da HIV in Cina

All'inizio degli anni '90, di pari passo con l'accelerazione delle riforme economiche in senso capitalistico che seguirono il massacro di Tienanmen, unità militari, uffici sanitari provinciali che non ricevevano più sovvenzioni e altri soggetti crearono società d'affari per procurarsi e rivendere sangue sia sul mercato urbano che internazionale. Solo nella provincia di Henan si costituirono più di 270 siti di raccolta commercia-

le di sangue. Quanti si guadagnavano la vita lavorando la terra, spesso in condizioni di estrema povertà, pagati fra i 20 e i 200 yen (al cambio dell'epoca circa fra i 2,40 e 24,00 dollari) per donazione, diventarono volentieri donatori. La maggioranza (oltre 60%) di quelle persone era costituita da donne di età compresa tra i quindici e i cinquantacinque anni, sebbene anche gli uomini partecipassero in buon numero. Stando ai risultati di una ricerca condotta dal *China Center for Disease Control* ([CCDC], Wu et al. 2001), molti di loro donavano spesso, anche due volte per settimana, e alcune informazioni riportano donazioni quasi quotidiane (Sui, 2002). Non si effettuavano controlli del sangue per l'HIV e spesso neppure per le malattie virali. Per risparmiare denaro e aumentare la frequenza delle donazioni, molti centri mischiavano il sangue per tipo e usavano la plasmaferesi per separare il plasma dal sangue intero. Ai donatori si re-iniettava il plasma, in alcuni casi quello proveniente dal rimescolamento, o magari con aghi già utilizzati in precedenza e altro materiale non sterile (Wu et al. 1995).

Queste pratiche generarono una vasta epidemia da HIV nella Cina Centrale, crisi che si guadagnò l'attenzione dei media internazionali. Si parlò molto delle province di Henan, Anhui e Shanxi, ma almeno 8, e secondo alcuni esperti 15, delle 27 province cinesi si trovarono nella stessa situazione (Wan 2002)¹. In alcuni villaggi, il 60-80% della popolazione adulta ora è infetto dal virus HIV. Si tratta delle percentuali più alte in assoluto nel mondo. Stando a fonti del governo cinese, sembra che almeno 100.000 persone siano state infettate a causa della vendita di sangue (Eckholm 1998, Sui 2002). Ma è opinione di molti che il numero dei malati sia sottostimato. Il dipartimento per la salute di Henan ritiene che il numero degli infetti in quella provincia sia di 370.000; altri sostengono che in Cina i malati a causa della vendita del sangue siano oltre un milione. Il dottor Gao Yao-jie del CCDC, che per primo riconobbe il grave stato di crisi, ritiene che solo nella provincia di Henan i malati siano circa un milione (Rosenthal 2001).

Nel 1996 il governo cinese chiuse, senza fare troppo clamore, molte banche del sangue commerciali di sua proprietà, e nel 1998 mise fuorilegge i centri di raccolta commerciale privati. Spinto ad un'azione

¹ La Cina conta 23 province, incluso Taiwan (che si considera Repubblica Indipendente di Cina), e 5 regioni autonome, così come 4 municipalità (Beijing, Shanghai, Chongqing, e Tianjin con i loro sobborghi). Facendo riferimento a 27 province io escludo di fatto Taiwan e includo, invece le 5 regioni autonome.

più decisa dal clamore internazionale che seguì all'articolo del *New York Times*, a partire dal 2002 il governo ha fatto grossi sforzi per chiudere questi centri privati e promuovere controlli più rigorosi sui donatori e sul sangue raccolto. Sono stati fatti, effettivamente, grandi passi in avanti nella "pulizia" delle scorte di sangue in Cina. Negli ultimi due o tre anni, il governo centrale ha speso oltre un miliardo di yen (circa 120 milioni di dollari) nella costruzione di nuovi centri e di nuove procedure di controllo, stanziandone altri 950 milioni (114 milioni di dollari) per i prossimi 5 anni. Sta inoltre attivamente cercando di sviluppare la donazione volontaria (Xinhua News Agency 2001), e nelle strade delle grandi città come Shanghai e Pechino si possono incontrare ambulanze attrezzate per la donazione². Più di recente, il governo ha anche stabilito di fornire medicinali gratuiti a chi si era infettato usando procedure illecite di trasfusione.

Questi interventi sono necessari ed encomiabili. Ciò nonostante, alcuni critici sostengono che sono insufficienti, oltre che tardivi. L'attuazione delle nuove leggi non è uniforme; né lo sfruttamento commerciale né l'uso di materiale non sterilizzato sono stati ancora del tutto sradicati. In effetti, ancora nel marzo 2005, il Ministero per la salute dichiarava di aver chiuso 147 centri illegali nei precedenti 12 mesi, e di aver adottato misure punitive nei confronti di altri 86 centri per inadempienze sul piano della sicurezza sanitaria (Reuters 2005). Queste pratiche persistono perché da un lato la richiesta di sangue nella farmacologia e nelle operazioni chirurgiche rimane alta, e dall'altro i contadini poveri delle più remote regioni sono tuttora disinformati riguardo alla crisi da HIV e insistono sul diritto di continuare a vendere il sangue. Del resto, anche la donazione volontaria da parte di persone "a basso rischio", promossa dallo stato, non è necessariamente priva di problemi, in un contesto dove la distinzione tra donazione e vendita di sangue non è sempre chiara e dove possono esistere forme di coercizione politica.

Anche laddove la vendita di sangue è stata debellata, molte persone precedentemente infettate si ammalano e muoiono, e l'HIV continua a diffondersi verticalmente (madre-figlio) e tramite trasmissione sessuale. La malattia e la morte di uomini e donne adulti, la maggior parte dei quali sono genitori, sta lasciando nei piccoli paesi rurali

² Comunicazione personale di Humphrey Wou, direttore del *AIDS Relief Fund for China*, 1 Dicembre 2004

solo i vecchi e i giovanissimi - migliaia di orfani malati di AIDS che non hanno nessuno che si prenda cura di loro. Una notizia, che in modo impressionante e ironico ricorda la storia di Ermo, proviene dalla provincia di Henan: Xie Yan ha usato il denaro ricevuto dalle sue quasi quotidiane vendite di sangue per comprare la televisione alla famiglia, che altrimenti non poteva permettersela. Ora suo marito è morto di AIDS, e anche lei risulta positiva al test (Sui 2002). Simili drammatiche storie, come quelle di genitori che cercano nuove famiglie per far adottare i propri figli, sono comparse sulla stampa cinese, e le organizzazioni no-profit di servizi sociali lavorano a progetti per pagare educazione e cure degli orfani da AIDS³.

Queste realtà ci suggeriscono che le nuove regole e i nuovi interventi da soli non sono sufficienti ad affrontare sia le cause che i postumi della crisi. In definitiva, affrontare la crisi da HIV in Cina e assicurare scorte di sangue sicure ed in quantità adeguata, significa ricorrere ad una politica di salute pubblica indirizzata anche agli aspetti basilari del problema, che hanno natura sociale, culturale ed economica. Una strategia efficace dovrebbe bilanciare lo storico squilibrio esistente fra domanda di sangue e prodotti ematici, da un lato, e dall'altro quelle che molti chiamano le "barriere culturali" cinesi alla donazione di sangue. Il che richiede un'analisi critica delle motivazioni che spingono i donatori cinesi a partecipare a quelle relazioni di scambio che costituiscono la vendita o la donazione di sangue.

A questo scopo, ho cercato di individuare i problemi che la crisi del sangue contaminato ha portato alla luce, in un modo che permetterà agli scienziati sociali e al personale medico di cominciare a pensare – o ripensare – le relazioni sociali e le questioni etiche implicate nella donazione di sangue; in una pratica, cioè, che negli Stati Uniti e in Europa si ritiene di solito puramente benefica. Queste analisi si basano sia su lavori già pubblicati riguardanti la Cina rurale, che sulla mia recente ricerca sulla donazione di sangue a Shanghai, un ricco centro urbano costiero che sembra lontanissimo dai paesi più interni che fanno affari con il sangue dei contadini.

³ Un esempio rimarchevole ci viene fornito dal *Chi Hung Foundation* di Hong Kong, diretto da Chung To. Questa fondazione lavora con i villaggi locali per fornire un'educazione agli orfani colpiti da questa tragedia. Allo stesso modo, il recente *AIDS Relief Fund for China*, di stanza a San Francisco e diretto da Humphrey Wou, sta lavorando con gruppi locali in Cina per cercare fondi per programmi di prevenzione.

Nella discussione che segue, farò spesso riferimento a coloro che donano o vendono il loro sangue come “donatori”. In questo modo, userò il linguaggio generalmente associato a questa pratica, senza considerare se ci si trovi di fronte a pagamenti o incentivi alla donazione. Nonostante ciò, sono consapevole – come spesso sarà sottolineato – che “donazione” è un termine improprio che maschera le più complesse relazioni sociali ed economiche implicate dalla raccolta di sangue. Nel tentativo di mettere in luce queste relazioni, avvio un’indagine critica su ciò che implica questa circolazione del sangue inteso al tempo stesso come merce, “dono” potenziale, essenza della vitalità e della vita stessa.

2. *L'altro sistema circolatorio*

Questo saggio si intitola “Il sistema circolatorio” per sottolineare che, proprio come il sangue circola nel corpo attraverso un sistema di vie biologiche con un elevato livello di strutturazione, allo stesso modo la donazione di sangue si rivela una pratica altamente strutturata, nella quale il sangue circola sistematicamente attraverso il corpo sociale. Le strutture istituzionali della medicina e del mercato convogliano il sangue donato lungo sentieri prevedibili che si manifestano concretamente sia nella salute dei corpi individuali sia, più in generale, in quella del corpo sociale. Nello specifico, la circolazione e la redistribuzione del sangue riflettono e rafforzano simultaneamente gerarchie di genere, classe e status. Tramite la sua circolazione dentro e fuori dal corpo, lungo queste vie biologiche e sociali, il sangue – come lo stesso corpo fisico – è una metafora tramite cui si creano e si scambiano significati riguardanti la società e il Sé. In molte culture ed epoche storiche, il sangue serve come “denso punto di trasferimento” per significati relativi al sé, la famiglia, la vita e le relazioni sociali⁴. È

⁴ Con “denso punto di trasferimento” faccio riferimento all’articolo di Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock in *The Mindful Body* (1987). In quel lavoro, le due autrici distinguono il corpo fisico individuale dal corpo sociale e dal corpo politico. Il corpo sociale attiene al corpo come simbolo naturale attraverso il quale significati della società e del self sono costantemente creati e scambiati (1987, p. 7). Il corpo politico indica invece la regolazione e il controllo del corpo – il corpo come un artefatto del controllo sociale e politico.

proprio il denso significato simbolico e sociale del sangue che rende così peculiare la donazione: la sua circolazione al di fuori (o oltre) il corpo fisico individuale diviene un fenomeno non solo biomedico ma anche culturale, sociale ed economico.

Le mie analisi considerano la donazione di sangue nei termini sia dei suoi significati simbolici che della sua regolamentazione istituzionale – vale a dire dei due aspetti che Scheper-Hughes e Lock (1987) definiscono corpo sociale e corpo politico. In breve, il sangue è un' 'essenza vitale e una sostanza biologica impregnata di significati simbolici che sono condivisi, o dibattuti, fra la gente che vende, dona, raccoglie, gestisce, redistribuisce, trasfonde o riceve sangue e prodotti emoderivati. Queste relazioni economiche e sociali sono il punto cruciale della crisi delle donazioni che la Cina e altri Paesi devono fronteggiare. Prendendo ispirazione dall'importante analisi di Paul Farmer sull'epidemia di AIDS ad Haiti e nel resto del mondo (Farmer 1999), sostengo che dobbiamo prestare attenzione sia al virus mortale sia alle disuguaglianze sociali che la raccolta di sangue ha trasmesso (e continua a trasmettere) al corpo sociale cinese.

Sui media internazionali, la Cina è spesso presentata come un cattivo esempio nel campo dei diritti umani (Chow 1991) – si tratti del massacro di Tien'anmen del 1989, dei villaggi dell'AIDS del 2001, o della più recente (2003) crisi della SARS. Scrivendo del ben noto orrore dei villaggi dell'AIDS, corro il rischio che anche il mio stesso lavoro concorra a riprodurre questa immagine distorta. Ma anche non scriverne ci esporrebbe a un rischio, perché sarebbe sciocco e oltremodo pericoloso ignorare questi eventi e non trarne invece delle lezioni.

Così, sebbene non pretenda di sfuggire a queste insidie della rappresentazione, mi sforzo di assumere nei confronti del problema una posizione di impegno etico e critico. Comincio dunque con un'analisi storica dei processi di raccolta del sangue e della sempre crescente domanda internazionale di sangue e di emoderivati, e collego queste problematiche all'attuale dibattito antropologico e bioetico che riguarda la ricerca ed il trapianto di organi e di altre parti del corpo umano⁵. Partendo da queste premesse, rifletto poi sulla possibilità di applicarle alla situazione attuale cinese, cercando di capire il punto di

⁵ Il mio lavoro prende in considerazione le discussioni più rilevanti per questo caso; studi più approfonditi possono essere trovati in Lock 2002, e Marshall e Koenig 2004.

vista dei donatori. Quali significati simbolici e quali credenze sulla salute sono associate al sangue? In che modo questi aspetti modellano la donazione di sangue e la sua raccolta nella Cina odierna, nel contesto della crisi da HIV e delle nuove strutture economiche e normative? E in che modo possiamo arrivare a capire il ruolo dei donatori cinesi in quest'“altro” sistema circolatorio?

3. Sangue, progressi biomedici e l'etica dell'approvvigionamento di parti del corpo

La commercializzazione del sangue su scala internazionale, così come i dibattiti sulle sue implicazioni etiche, risale ai progressi tecnici nelle tecniche di trasfusione e raccolta avvenuti dopo la seconda guerra mondiale (Starr 1998). Il frazionamento, una tecnologia che permette di scomporre il sangue nei suoi elementi come l'albumina e le gammaglobuline, ha reso il sangue più di una sostanza salva-vita sul tavolo operatorio: ne ha fatto un prodotto del mercato farmaceutico internazionale. Lo sviluppo di questo mercato divide la domanda di sangue in due correnti: sangue intero, visto come un dono di vita nel regno medico-chirurgico, e plasma, usato principalmente per produrre emoderivati ad uso farmaceutico. Dal momento che un numero sempre maggiore di test si è reso disponibile per meglio assicurare la qualità del sangue, e nuove metodologie d'impiego farmacologiche e mediche sono di pari passo sviluppate, la domanda di sangue nel mondo è cresciuta in assenza di un'altrettanto adeguata crescita dei donatori. La competizione ha portato alla nascita di centri di raccolta commerciali e, al tempo stesso, a sforzi per procurarsi sangue dall'Europa. Starr (1998) descrive come questi tentativi abbiano condotto a dibattiti riguardanti la “nazionalità” del sangue, e le condizioni del suo uso da parte di membri di altre nazionalità.

Non è sorprendente che i rinnovati dibattiti sulla “proprietà”, mercificazione, e scambio di parti del corpo – particolarmente nel caso degli organi e delle nuove tecnologie riproduttive – abbiano guadagnato una così grande visibilità sia fra il pubblico che nelle scienze sociali e nella letteratura bioetica (Joralemon 1995). Questa visibilità è dovuta in parte al rapido progresso della tecnologia biomedica che ha fatto

della donazione di sperma e di ovuli, dei trapianti di organi e tessuti, e dei brevetti sulle linee cellulari nella ricerca medica, attività sempre più di routine. Come sostiene Rabinow (1992, 1999), queste tecnologie e i loro usi sociali trasformano il modo in cui intendiamo, percepiamo e regoliamo i nostri corpi, producendo nuove forme di "biosocialità". Molta della letteratura antropologica su questo argomento esamina le contraddizioni e i conflitti che emergono da queste tecnologie, e la loro influenza sul nostro modo di intendere l'"umano".

Due aspetti del dibattito sono particolarmente rilevanti per la mia discussione sul "sistema circolatorio": 1) i problemi di equità e di mercificazione nell'approvvigionamento, scambio e trasferimento di parti del corpo; 2) le implicazioni che quei trasferimenti hanno sulla nozione del sé, della parentela e dell'"affinità"⁶. Si tratta di due problematiche importanti per arrivare a comprendere criticamente che cosa è in gioco nella questione della disponibilità e della sicurezza del sangue in Cina.

I dibattiti sulla mercificazione degli organi sono spesso incentrati sulla vendita di reni (Cohen 2002; Gill e Sade 2002; Marshall e Daar 2000; Radcliffe-Richards 1996; Veatch 2003). Siccome è sufficiente il funzionamento di un solo rene per mantenersi in buona salute, la tecnologia dei trapianti ha reso disponibili quelle che Fox e Swazey (1992) hanno definito "parti di ricambio", e molte persone in gravi situazioni economiche hanno deciso di vendere un rene come "ricambio" per guadagnare denaro. Anche se alcuni studiosi di bioetica sostengono che il compenso per i donatori di rene possa equivalere alla relazione che intercorre fra donatore e ricevente, Scheper-Hughes (2000) ritiene che quelle relazioni siano sostanzialmente ineguali: le parti del corpo viaggiano inevitabilmente dai poveri verso i ricchi, dai neri ai bianchi, dal Terzo mondo al Primo mondo, e dalle donne verso gli uomini. Cohen (1999) ha documentato le disuguaglianze economiche e di genere che sono strutturali alla vendita dei reni in India, e

⁶ Una terza corrente del dibattito che riguarda il prelievo di organi dai cadaveri, e che a sua volta presenta le sue peculiari preoccupazioni di natura etica (cfr. Hogle 1999, Lock 2002), è meno rilevante per questo studio. Cuore, polmoni, cornee ed altri organi possono essere prelevati in caso di morte cerebrale. Questa tecnologia pone a sua volta numerosi problemi, relativi alla definizione di "morte cerebrale" e al timore che ai potenziali donatori possa essere staccata la spina prima del tempo, vista la scarsità di organi disponibili rispetto alle liste d'attesa per i trapianti (Lock 2002).

le continue difficoltà mediche ed economiche che colpiscono i venditori di reni dopo l'operazione chirurgica. (si veda anche Marshaal e Daar 2000). Cohen (2002) suggerisce che i debiti che spingono molti a vendere i reni (o a farli vendere alle proprie mogli) creano classi di persone i cui corpi "operabili" rappresentano una scorta di organi "biodisponibili" per quanti sono abbastanza ricchi da comprarli. Questi scenari problematici e spesso raccapriccianti sembrano, a prima vista, non avere niente a che fare con la raccolta di sangue. Dopo tutto, il sangue è una sostanza che si rigenera; se raccolta con i giusti intervalli di tempo e con strumenti sterili, può non causare alcun danno al donatore. Tuttavia, a ben guardare la donazione di sangue solleva gli stessi problemi. La letteratura relativa alle trasfusioni ed ai trapianti enfatizza il bisogno dei riceventi e la continua carenza sia di sangue che di organi. I donatori sono visti come una fonte di queste sostanze di valore, la cui donazione è messa al servizio della biomedicina. I costi per i donatori, per non menzionare l'impatto esperienziale della donazione o le nozioni del sé relative sia a chi dona sia a chi riceve, hanno finora sollevato scarsa attenzione.

4. L'inalienabilità delle parti del corpo: nozioni del sé e relazioni nel trapianto di organi

I recenti studi sui trapianti e sulle biotecnologie (Abrahams 1990, Ragone 1996, Sharp 1995, 2001) hanno considerato le relazioni di reciprocità e parentela sia come prerequisito sia come prodotto dello scambio di fluidi e parti corporee. Ad esempio, Ragone ha descritto la negoziazione dei ruoli sociali e delle relazioni parentali tra "genitore" e "genitrice" da un lato (i donatori biologici di sperma e ovuli, o madre "in affitto"), e dall'altro "padre" e "madre". Sharp (1995) ha invece descritto la produzione (creazione) di una "parentela-da-trapianto" fra i riceventi e le famiglie dei donatori defunti, che spesso immaginano i loro figli o congiunti come "sopravvissuti" nel corpo del ricevente. Più di recente, Tober (2002) ha sostenuto che le donne che usano le banche del seme per il concepimento scelgono lo sperma sulla base delle caratteristiche sociali o culturali del donatore, alle quali attribuiscono una potenziale influenza genetica. La rilevanza di questo aspetto,

per ciò che riguarda la donazione di sangue, è immediatamente evidente, visto che il sangue è considerato in molte culture come portatore delle qualità della persona e della famiglia; qualità e caratteristiche che possono essere trasmesse agli altri (sia attraverso la discendenza che con un giuramento di fratellanza da farsi tramite lo scambio di sangue). Farò riferimento più avanti alla specifica rilevanza che ciò assume nel contesto delle concezioni cinesi di parentela e salute.

Anche se spesso sono analizzati separatamente, questi due problemi (mercificazione e inalienabilità) sono nei fatti integralmente connessi tramite la distinzione concettuale tra merci e doni stabilita da Karl Marx e Marcel Mauss. Nel *Capitale*, Marx sosteneva che in un sistema capitalista, attraverso il processo del lavoro, i produttori diventano alienati (e separabili) dai prodotti del loro lavoro; vale a dire che le merci non trattengono più l'essenza del lavoratore-produttore. All'opposto, i doni sono inalienabili dal donatore, cioè, i doni mantengono delle essenze o connessioni con il produttore-donatore. È a causa di questa inalienabilità del dono che i legami sociali e la solidarietà (nel senso durkheimiano) sono creati e la reciprocità può avere luogo: quella che Mauss ha definito la "tirannia" del dono (Mauss 1924; si veda anche Fox e Swazey 1992). Nella sua formulazione di una teoria della pratica, Bourdieu (1977) ha elaborato le implicazioni connesse a questa reciprocità obbligata, sostenendo che il tempo che intercorre fra il gesto del dono e l'effettuazione del contro-dono è centrale nel dare forza e forma alle relazioni sociali.

Come finora mostrato, il corpo e le sue parti (organi, tessuti, sperma, ovuli, sangue) sono impregnati di significati simbolici e, in differenti gradi, l'essenza della persona resta legata a queste parti. Allora, se le parti del corpo sono fondamentalmente inalienabili per colui che le dona, la loro mercificazione è sempre parziale, incompleta e problematica (si veda Lock 2002 per una discussione in merito). Questa inalienabilità è più concretamente definita nella medicina cinese dai significati simbolici del sangue, fondamentale per la vitalità della persona, la determinazione della parentela e le richieste di reciprocità; ciò spiega perché molti cinesi, se non fosse per il bisogno determinato dalla povertà, sono riluttanti a separarsi dal loro sangue, specialmente se destinato a riceventi estranei ed anonimi. Sebbene siano state condotte poche ricerche sulla donazione di sangue in Cina, la letteratura sul significato del sangue sia nella medicina cinese che nelle relazioni di parentela è ampia, e può aiutarci a capire i problemi dei potenziali donatori.

5. Il sangue e il corpo nella medicina cinese

Nella medicina classica cinese (detta anche Medicina Tradizionale Cinese, MTC)⁷ il sangue è concepito come una forza essenziale per la vita, come il *chi* (*qi*), ed ha un impatto sulla costituzione della persona dal punto di vista della vitalità fisica e del carattere. La perdita di sangue è considerata nociva alla salute, e si presume che questa credenza giustifichi le basse percentuali di donatori di sangue in Cina (Holroid e Molassiotis 2000; Shan e al. 2002)⁸. In effetti, durante una mia visita nel 2005 a Shanghai, ho incontrato una giovane donna che mi descriveva come segue la sua esperienza di donazione di sangue, avvenuta due anni prima, quando era studente al college: “Da allora sono sempre stata debole di salute” e pizzicandosi le guance aggiungeva: “Vedi come sono pallida. Ho perso tutto il mio colorito”.

Nella medicina cinese, il sangue e il *chi* sono allo stesso modo essenziali per la salute e la buona costituzione. Tuttavia, nelle loro manifestazioni, il sangue e il *chi* sono essenze complementari (Kuriyama 1999; Unschuld 1985). Mentre il *chi* scorre liberamente nel corpo e attraverso i suoi confini, il sangue deve essere trattenuto. Sia per gli uomini che per le donne, la carenza di sangue diminuisce la vitalità (*yuanqui*) e conduce potenzialmente alla perdita stessa della vita. La perdita di sangue, a causa di ferite o per le mestruazioni,

⁷ Judith Farquhar (1987) sostiene che “classica cinese” sia la migliore definizione, in parte a causa del fatto che permette la storicizzazione della medicina cinese ed evita la reificazione delle credenze e delle pratiche mediche che il termine “tradizionale” favorisce. In ogni caso TCM (Medicina Tradizionale Cinese) resta un termine di uso comune nella letteratura di riferimento per la medicina cinese.

⁸ L'importanza di queste credenze nell'influenzare la decisione di donare sangue non è stata sufficientemente studiata. Ci sono molti aspetti della medicina classica cinese che i cinesi contemporanei non approvano e molti aspetti della pratica biomedica che sono invece immediatamente incorporati nelle loro conoscenze e nei loro comportamenti salutistici (Kleinman 1980). I timori legati alla perdita di sangue non costituivano una barriera sostanziale per donare tra i cinesi di Macao (Raveau e alii, 1984) così come per la donazione di midollo osseo nella comunità dei giovani cinesi di Hong Kong (Holroyd e Molassiotis, 2000). In ogni caso, i donatori hanno sempre scelto di andare contro questi precetti tradizionali; la disponibilità della popolazione in generale a mettere da parte queste credenze potrebbe essere molto più bassa. Per di più, non sappiamo in che misura le credenze sugli effetti negativi della perdita di sangue sono sostenute da diverse classi economiche, generi e classi di età.

è considerata causa di fragilità (Ahern 1975; Furth 1999). Un'eccessiva perdita di sangue si pensa possa condurre all'infertilità. Così, a differenza della medicina classica greca, la medicina cinese ha raramente utilizzato i salassi, e fa dipendere anche l'amenorrea da una precedente riduzione del sangue, che deve essere reintegrato (Kuriyama 1999).

A differenza dello sperma, comunque, il sangue può essere rigenerato grazie a una dieta appropriata e a specifiche medicine cinesi che lo stimolano direttamente⁹. Il sangue mestruale è considerato contaminante, e le donne devono regolarmente prendere provvedimenti per reintegrare il loro sangue e la loro vitalità; ma la loro abilità nel recuperare queste continue perdite è vista anche come una forma di potere (Ahern 1975; Furth 1999). Dopo il parto le donne "fanno il mese" (*zuo yuezi*) di specifiche attività rigeneranti – fra cui una dieta speciale e il non potersi immergere nell'acqua – per riguadagnare salute e vitalità (Pillsbury 1982).

Ovviamente, dare e perdere il sangue sono fenomeni che ricadono all'interno del regno femminile. Le donne contribuiscono allo sviluppo del sangue del feto, gli uomini delle ossa (Furth 1999; Holroyd e Molassiotis 2000). Grazie al cibo e alla cura della famiglia, le donne giocano un ruolo centrale nell'assicurare la salute del sangue degli altri membri della famiglia stessa¹⁰. Il sangue assume valori relativi al genere anche in altri modi. È considerato una manifestazione dello *yin* (femmina, fresco, scuro), complementare alle manifestazioni *yang* del *qi* (maschio, caldo e brillante; Furth 1999; Kuriyama, 1999).

Insieme alle relazioni strutturali di genere (tra cui le forme di patriarcato confuciane, socialiste e post-socialiste), queste differenze simboliche possono determinare il ruolo rispettivo di donne e uomini nella donazione di sangue in Cina. Lo dimostra il fatto che

⁹ Le implicazioni degli interventi sviluppati nella sanità pubblica, per promuovere la donazione di sangue, sono sconosciuti. Per esempio, interventi strutturali come la distribuzione di farmaci in grado di accelerare la rigenerazione del sangue, offerti gratuitamente presso i centri emotrasfusionali, potrebbero aiutare a superare il timore di perdita di vitalità. Così come potrebbero rivelarsi utili altri interventi tesi ad una maggiore integrazione tra le conoscenze relative al sangue della medicina tradizionale cinese e le pratiche di raccolta del sangue.

¹⁰ Comunicazione personale di Judith Farquhar (2003), che ringrazio per avermi fatto notare questo aspetto della questione.

le donne erano la maggioranza fra quanti vendevano sangue nelle province dell'Anhui e Henan, e le statistiche di *UNAIDS-World Health Organization* indicano che le donne sono maggiormente colpite da infezioni da HIV causate da sangue contaminato.

L'importanza simbolica del sangue può dunque almeno in parte spiegare perché molti cinesi sono riluttanti a separarsene. È vero che nelle città molti, soprattutto i giovani, rifiutano questi saperi "tradizionali". Un giovane scienziato di Shanghai mi ha assicurato che solo i cantonesi ancora ci credono; ma io ho trovato molti altri abitanti di Shanghai, con un elevato livello di istruzione, ancora coinvolti da quelle credenze. Un uomo di quasi cinquant'anni mi ha detto che donare il sangue è più dannoso per gli uomini che per le donne, perché le donne "recuperano" più velocemente le perdite. Gli uomini, ha continuato, sono più preoccupati della perdita di *yuanqi* e del suo impatto sulla virilità. Ma anche le donne, a volte, attribuiscono la loro fragilità agli effetti combinati di mestruazioni e donazione di sangue.

Holroyd e Molassiotis (2000) hanno effettuato delle osservazioni simili nella loro ricerca sui donatori di midollo osseo a Hong Kong. I donatori sono qui riluttanti a raccontare alle proprie famiglie di aver donato: un atteggiamento che gli autori ritengono connesso ai significati simbolici del sangue e alla centralità delle relazioni di parentela. "Per la popolazione cinese, l'atto di donare un fluido corporeo non può essere isolato dalla nozione confuciana di corpo, dal potere dei fluidi del corpo di inquinare, dall'importanza del sangue e delle ossa come sorgenti di energia vitale, e dal processo del trasferimento del corpo nell'aldilà" (2000, p. 29).

La preoccupazione dei cinesi riguardo la perdita di sangue si accompagna alla grande richiesta di prodotti ematici per uso sia medico che farmaceutico, e lo sviluppo crescente di un'industria farmaceutica che si rivolge al mercato internazionale. Questa grande richiesta potrebbe essere anche attribuita in parte a quei consumatori stranieri, provenienti da tutta l'Asia, che cercano trattamenti medici a basso costo in Cina (qualcosa di analogo alla domanda di trapianto di organi in Cina, documentata da Rothman 1997). Seguendo un esplicito linguaggio economico, questa situazione potrebbe semplicemente ridursi a una questione di domanda e di offerta, cominciata ben prima della sua sensazionale messa in evidenza nei titoli del *New York Times*.

6. La raccolta di sangue in Cina

Sebbene sia stata Elizabeth Rosenthal con il suo lavoro per il *New York Times*, nel 2000-2001, a informare il resto del mondo, e gran parte della Cina, dei cosiddetti Villaggi dell'AIDS, è importante ricordare che quelle notizie non segnavano l'inizio della storia, ma solo un punto cruciale di svolta. La Cina è stata a lungo afflitta da quella che in termini bio-medici è definita una "cronica carenza di sangue", e i "boss del sangue" (mediatori che compravano il sangue per rivenderlo nei mercati urbani) hanno operato nei paesi di campagna, su piccola scala, per molti decenni. La liberalizzazione dell'economia avvenuta dopo la morte di Mao, e specialmente la sua accelerazione dopo il "viaggio al sud" (*nan xun*) di Deng Xiaoping nel 1992, quando l'allora leader del Paese incoraggiò la crescita delle privatizzazioni in tutti i campi dell'economia, condusse a drammatici cambiamenti nel finanziamento di servizi sanitari e sociali nel Paese. Gli uffici sanitari provinciali e locali, così come altre istituzioni pubbliche un tempo sovvenzionate dallo stato, si dibattevano alla ricerca di nuove forme di ricavo, dal momento che il governo centrale metteva le proprie risorse soprattutto al servizio delle zone urbane della costa per costruire infrastrutture e attirare investimenti stranieri. Con la benedizione di Deng, si scatenarono imprese private senza scrupoli, talvolta nate da istituzioni in precedenza sovvenzionate dallo stato. Fra queste, si assistette alla proliferazione di banche del sangue commerciali, che lucravano sulle vendite agli ospedali urbani e alle industrie farmaceutiche.

I centri commerciali del sangue furono maggiormente attivi nel periodo 1992-1995, e la loro esistenza e il loro lavoro non erano certamente segreti, almeno non in Cina. Il regista Zhou Xiaowen ne era certamente consapevole quando girò *Ermo* nel 1994, e, sebbene si trattasse di una fiction, il film fece conoscere quelle realtà al pubblico urbano di classe media. Contemporaneamente, l'acclamato autore Yu Hua pubblicò la sua opera *Cronache di un mercante di sangue* (*Xu Sanguan Mai Xue Ji*; Hua, 2004). Questo resoconto romanzato di un operaio, Xu Sanguan, di una piccola città, presenta un protagonista che fa affidamento su vendite sporadiche di sangue per sfuggire alla povertà durante il Grande Balzo in Avanti (1952-1954) e la Rivoluzione Culturale (1965-1975). Sebbene il romanzo finisca agli albori della transizione verso il mercato, cioè nel momento effettivo dell'accelera-

zione della vendita di sangue nella Cina rurale, tuttavia lascia intravedere la crisi incipiente, descrivendo le pratiche sanitarie svolte senza precauzioni e la disperazione causata dalla povertà, che incrementava quelle attività poco igieniche.

Resoconti non romanziati forse più verosimili, inclusi sporadici articoli di giornali e ricerche, emergevano già nel 1993, per mettere in guardia dal fenomeno in atto. Nel gennaio 1995 la *United Press International*, citando il *Tianjin Evening Post*, riportava che la polizia cinese aveva scoperto una “oscura società”, composta da banditi che obbligavano bambini rapiti e contadini indigenti a dare sangue, per poterlo vendere a banche del sangue gestite dallo stato. Questo sistema era andato avanti per più di un anno. La notizia proseguiva affermando che questo era il “secondo caso di gente, senza speranza e disoccupata, tenuta prigioniera per il suo sangue, in meno di un mese “. Il caso precedente, del dicembre 1994, coinvolgeva una “associazione-vampiro” che obbligava lavoratori stagionali a vendere il loro sangue agli ospedali vicini, sotto minaccia di violenze. Rapporti simili, su “bande di vampiri” apparvero anche più tardi, nel 1995 (Hutzler, 1995).

Era impossibile che il sangue trovato positivo all’HIV e proveniente da queste pratiche fosse ignorato. Nel marzo 1993, la *China Communications News Agency* a Hong Kong (Zhongguo Tongxun She) riferiva che un epidemiologo di Guagdong (Canton) prevedeva un alto rischio di diffusione del virus HIV nel continente a causa di pratiche sanitarie non igieniche (BBC 1993). E nel 1995 la *Associated Press* riportava che “gli esperti della sanità cinesi e occidentali temono che il virus responsabile dell’AIDS possa diffondersi nelle scorte di sangue della nazione, come risultato di pratiche di reperimento commerciali; le “bande di vampiri” sono solo la punta emergente, più spietata e organizzata, di un sistema sanitario così cronicamente povero di scorte di sangue da dover offrire denaro per le donazioni” (Hutzler 1995). In quello stesso anno, ricercatori del ministero della salute cinese pubblicarono il primo rapporto sulle alte percentuali di infezioni da HIV fra i donatori a pagamento nella provincia di Anhui (Wu et al., 1995). Nel 1996, fu scoperto che le fiale di albumina ematica Wolongsong, un farmaco cinese usato per aumentare la resistenza alle malattie e prodotto in un ospedale militare a Wuhan, erano infette dal virus HIV (Leicester 1996; Tyler, 1996).

In realtà, l’acquisto e la vendita di sangue non erano solo un affare di nefandi profittatori e bande criminali. La privatizzazione

di orientamento capitalista dell'economia cinese aveva impoverito le entità statali, e il sistema sanitario pubblico era stato fra i più colpiti. Anche gli uffici provinciali, a corto di denaro, ai quali era stato suggerito di trovare supporti economici dai privati per poter garantire i servizi di base, aprirono banche commerciali del sangue. Gli ospedali di città, le industrie farmaceutiche, ed altri soggetti internazionali offrivano fino a dieci volte il prezzo pagato ai contadini dei villaggi.

I bambini rapiti e i lavoratori stagionali ovviamente non ricevevano niente. Ma la maggior parte dei donatori a pagamento non erano vittime di rapimenti. I migranti nelle città e i contadini dell'Henan, Anhui e Shanxi non avevano a che fare con la violenza, ma con la coercizione dettata dalla povertà. Anche se centri urbani come Pechino, Shanghai, e Fujian sono diventati centri cosmopoliti dell'Asia Orientale, la Cina centrale rurale è precipitata nella povertà, e la rete di sicurezza sociale (un tempo chiamata la "ciotola di riso di ferro") è stata largamente dismessa. L'orrore di quei centri per il sangue non consiste solo nell'aver creato villaggi devastati dall'AIDS, ma anche nell'aver depredato persone in condizioni così disperate che il sangue, la sostanza che la maggior parte dei cinesi ritiene essenziale per la vita e la salute, diventava contemporaneamente strumento di salvezza e di morte. Lo spazio della morte, cioè l'infezione da HIV, è la storia – adesso ben nota – di queste pratiche di approvvigionamento di sangue.

I recenti sforzi del governo cinese, intesi a sradicare la vendita di sangue e promuovere la donazione volontaria hanno ottenuto l'approvazione dell'ONU. Le donazioni dei volontari non pagati sono sostenute e promosse dagli esperti di trasfusioni come lo strumento migliore disponibile per assicurare scorte di sangue pulito. Effettivamente, la promozione di queste donazioni "altruistiche" è diventata la base per il reperimento di sangue in tutto il mondo. Ma il successo di questa strategia poggia su un costante rafforzamento istituzionale (Healy 2000, 2004), così come sulla costruzione di un'identità dei donatori (Piliavin e Callero 1991). Questo sforzo, oltremodo necessario, sottolinea lo status parziale e incerto del sangue come merce, all'interno del sistema capitalistico dello scambio. È necessario un esame critico più approfondito dell'idea che il sangue – in Cina come altrove – possa circolare attraverso il corpo sociale come un dono libero.

7. *L'altruismo e il "dono" di sangue*

Si intende per altruismo una serie di azioni fatte per il bene generale della società, o il desiderio di aiutare persone meno fortunate e altri genericamente intesi come estranei, senza aspettarsi niente in cambio né reciprocità da parte del ricevente. Titmuss (1970) sosteneva che la donazione di sangue anonima e volontaria fosse l'esempio più grande del genuino altruismo, nel quale colui che dà è motivato solo dal desiderio di aiutare gli altri (Parsons et al. 1972)¹¹. Negli Stati Uniti, la promozione della donazione volontaria sorse durante la seconda guerra mondiale, quando il bisogno di sangue per salvare la vita ai militari sul fronte diventò una motivazione valida per molti civili che volevano contribuire allo sforzo bellico (Starr 1998). Questa nozione altruistica del dare "il dono della vita" è diventato il cardine delle iniziative sul sangue nelle comunità, nelle scuole e nei luoghi di lavoro degli Stati Uniti – così diffusa che non ci si interroga più sulle sue premesse. Il relativo successo di questo approccio si riflette nel fatto che, negli Stati Uniti, circa il 90% delle scorte di sangue proviene dai donatori volontari e non retribuiti. In più, molti studi suggeriscono che l'altruismo sia una delle spinte principali per questi donatori (Glynn e al. 2002; Oswalt 1977; Reid e Wood 2002). Per fare un confronto, in Cina nel 1996 solo l'11% del sangue era raccolto su base volontaria e non retribuita (Shan et al. 2002; WHO 2001). Dal 2000, in risposta ai rinnovati sforzi tesi a promuovere la donazione volontaria, questa percentuale è salita considerevolmente. Shan (2002) indica fra il 40 e 65% delle scorte come provenienti da donazioni volontarie in quell'anno, laddove stando ai controlli del WHO la percentuale era ancora su un prudente 25%. Tuttavia, queste percentuali restano fra le più basse di tutto il mondo. Non solo: il grado di "volontariato" e di "non-remunerazione" nel contesto delle strutture convenzionate con lo stato è spesso discutibile.

Infatti, sebbene all'inizio del 1998 lo stato abbia messo fuori legge le banche del sangue commerciali, l'effettiva distinzione fra la vendita e la "donazione" così come è sostenuta adesso non è sempre chiara.

¹¹ Per una discussione e una critica a questa posizione si veda anche Parsons et al., 1972.

A Shanghai, gli studenti universitari, come parte del loro percorso di studio, devono donare sangue almeno una volta¹². Anche i lavoratori di aziende di proprietà dello stato hanno incentivi se partecipano alle donazioni, come, per esempio, la giornata pagata e i bonus in denaro. In alcuni casi, questi incentivi possono consistere in alcuni giorni di riposo dal lavoro e 50 yuan (circa 6 dollari; Cheng To, comunicazione personale, 24 Aprile 2004; Shan 2002). A Shanghai, mi è stato detto che quel bonus a volte cresce, perché l'azienda, di fronte alla possibilità di dover pagare una multa allo stato se non raggiunge la sua quota di donazioni, spesso offre parti di quella multa come bonus per gli impiegati. A quel punto, l'azienda può richiedere a ciascuna sezione di reclutare un certo numero di donatori, oppure pagare una multa. Ciascuna sezione, per raggiungere la sua quota, offre un secondo bonus, e così via fino ai livelli più bassi dell'organizzazione, dove i lavoratori con le mansioni più basse possono essere costretti a partecipare alle donazioni, ma al tempo stesso premiati con due settimane di ferie pagate più un bonus che arriva fino a 2,000 yuan (circa 240 dollari). Così, se gli approvvigionamenti commerciali sono stati banditi, non si può senz'altro affermare che sono stati sostituiti dalla donazione volontaria.

Le basse percentuali di donatori volontari non significano che i cinesi (o la cultura cinese) non sono altruisti. Il Buddismo e altre tradizioni religiose cinesi promuovono atti di beneficenza e la storia moderna cinese è piena di esempi di cittadini eroici che lavorano senza sosta per il bene della società. In una mia precedente ricerca (Erwin 1998) descrivo la nascita di organizzazioni di carità durante il periodo delle riforme economiche, e le attività delle fondazioni di sostegno cinesi sono evidenti nelle città e nelle università asiatiche e americane¹³. Per quanto riguarda la donazione di sangue, il dare anonimo è valutato positivamente dai cinesi di Macao e di Hong Kong (Li e al. 2001; Raveau et al. 1984), e i donatori cinesi a Macao

¹² Questa richiesta potrebbe non essere molto diversa da quella di alcune scuole superiori e università statunitensi, che richiedono agli studenti di guadagnarsi crediti per il diploma o la laurea partecipando ad attività sociali nella comunità, al fine di promuovere il volontariato e i valori comunitari. Tuttavia, la richiesta specifica di donazione di sangue (e non per una qualsiasi pratica altruistica) mette in dubbio l'effettiva volontarietà di quelle donazioni.

¹³ Si veda la nota 3.

sono risultati più motivati dall'altruismo rispetto ai donatori parigini (Raveau e Chiche 1987).

In realtà, uno sguardo più ravvicinato alla donazione e alla trasfusione suggerisce che il sangue è stato raramente quel dono puro e libero da restrizioni cui si riferiva Titmuss. È vero che la donazione volontaria e non retribuita è socialmente accettata a livello globale, e che ondate di altruismo si manifestano nella reazione della gente di fronte a disastri naturali; tuttavia, la donazione rimane una pratica relativamente rara negli Stati Uniti. Solo l'8% della popolazione statunitense dona. Il concetto che il loro dono sia una forma di altruismo senza reciprocità non è così chiaro. I donatori non-pagati ricevono spesso altri incentivi, come magliette o giorni di ferie, oppure benefici meno tangibili, o indiretti (perfino inconsci) come il riconoscimento sociale, un miglioramento di status, o il beneficio psicologico di una auto-stima rafforzata (Dichter 1972, Oswalt 1977). È stato promosso anche l'uso di "crediti" per avere sangue, per sé o per i membri della famiglia, gratis o a basso costo, al fine di promuovere e incentivare donazioni ripetute (Sanchez et al. 2001).

Inoltre, la nozione di altruismo come dono-senza-reciprocità ignora i modi in cui i riceventi potrebbero, nei fatti, rendere il dono indirettamente, "facendo del bene a qualcun altro", oppure "ripagando il debito alla società", perpetuando così il continuo, anonimo e indiretto scambio di beni sociali. In alcuni casi, chi riceve trasfusioni può sentirsi in dovere di procurare donatori cercandoli nella sua famiglia o fra gli amici, per "rimpiazzare" il sangue che hanno usato¹⁴.

La promozione della donazione altruistica, come politica sanitaria pubblica, richiede analisi approfondite del significato e delle aspettative proprie dello scambio di doni in una specifica società. Nel classico *Saggio sul dono*, Mauss sostiene che tutti i doni richiedono reciprocità, e che lo scambio di doni crea legami che assicurano la solidarietà sociale. A differenza degli europei e degli americani che potrebbero illudersi che un regalo non porta con sé legami, i cinesi sono molto consapevoli dell'obbligo alla reciprocità (Yan 1996; Yang 1994). Nello specifico, i cinesi vivono lo scambio di doni come un mezzo per costruire e rafforzare relazioni sociali con altre persone. Per di più, le relazioni familiari stesse sono concepite in modo da

¹⁴ Ringrazio un critico anonimo per avermi avvisato di questa pratica.

dare origine a obblighi reciproci. Per esempio, il confucianesimo enfatizza i ruoli sociali degli individui nei termini di obblighi reciproci e gerarchie familiari (Cohen 1976; Salaf 1981). Le relazioni familiari sono fondamentali anche per la creazione delle reti sociali (*guanxi*) e lo scambio di doni e favori. Conformemente a ciò che gli antropologi hanno identificato come "reciprocità bilanciata", per i cinesi il fallimento della reciprocità conduce non solo alla rottura delle relazioni sociali, ma anche ad una potenzialmente devastante perdita dell'immagine sociale (*lian*, o *mianzi*).

Questi aspetti culturali del donare suggeriscono che il tipo di altruismo in grado di motivare il dono di sangue anonimo può essere diverso per i cinesi (Lee et al. 1999). Fare doni produce obblighi reciproci nel contesto della costruzione delle relazioni sociali¹⁵. Così, non si scambiano solo doni e favori come base delle relazioni *guanxi*, ma anche i ruoli del donatore e del ricevente sono continuamente scambiati. La donazione del sangue, invece, fa affidamento per definizione sulla continua re-iscrizione del ruolo di una persona come donatore. Ma paradossalmente - diversamente dall'analisi dello scambio kula proposta da Malinowski (1920) o anche dalla decostruzione delle "strategie" coinvolte nel dono ad opera di Bourdieu (1977) - il donatore di sangue non accumula obbligazioni reciproche, ma solo l'aspettativa di donare ancora. Questa continua riproduzione e ri-costruzione del ruolo sociale del donatore contraddice l'obbligo alla reciprocità profondamente intessuto nelle relazioni di parentela e *guanxi*.

In questo modo, la donazione di sangue si trova intrecciata in reti sociali di scambio molto più complesse di quanto potrebbe sembrare inizialmente. Queste reti si estendono esternamente e oltre la figura individuale dei donatori e dei riceventi, fino alle strutture istituzionali che si occupano dell'approvvigionamento, della distribuzione e dello scambio e attraverso le quali il sangue circola. Per almeno gli ultimi cinquanta anni del XX secolo, il sangue ha circolato lungo le reti del

¹⁵ Le scoperte delle ricerche suggeriscono che, rispetto agli americani bianchi, i cinesi di Hong Kong e i cino-americani sono più propensi a donare il midollo osseo se conoscono il ricevente, e lo sono ancora di più se questi è un membro della famiglia (Bagozzi et al. 2001). Nel suo studio sui donatori di sangue in Papua Nuova Guinea, Hocking ha scoperto che la nozione di reciprocità ha un basso impatto sulle motivazioni al dono. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che si tratta in questo caso di una piccola comunità dominata dai rapporti faccia-a-faccia (Hocking et al. 1974).

capitalismo globale, che uniscono i singoli donatori e i riceventi alle infrastrutture biomediche e capitaliste attraverso un (altro) sistema circolatorio. Questo riconoscimento sposta la nostra attenzione dai giudizi morali sul mercato di reni degli indiani poveri, o sul mercato del sangue che coinvolge i contadini cinesi, e lo sposta verso questioni di etica e di responsabilità: il problema non è solo chi vince, chi perde, chi sopporta i costi, ma anche che tipo di relazioni sociali, quali identità, e meccanismi di reciprocità e responsabilità sociale sono prodotti in questi meccanismi di scambio.

8. Il sistema circolatorio: il sangue e il corpo sociale

Il dibattito sull'approvvigionamento commerciale del sangue ha cercato di contrapporre la donazione volontaria e altruistica alla mercificazione biologicamente e moralmente contaminata. L'approvvigionamento commerciale di sangue è stigmatizzato (non solo in Cina, ma anche negli Stati Uniti e ovunque [Kretzmann 1992]), così che questa pratica finisce spesso per attrarre i poveri, i malati, chi si trova ai margini della società – incluse prostitute e tossicodipendenti – in disperate condizioni economiche. Queste persone sono con più probabilità portatrici di virus ematici, considerando non solo l'HIV, ma anche le più frequenti Epatite B (HBV) e C (HCV). Questa specialmente è una seria preoccupazione in Cina, dove le autorità sanitarie stimano che più di ottocento milioni di persone siano infettate dal virus HBV (CCDC 2001)¹⁶. La sfida alla sicurezza del sangue posta dai virus ematici è stata affrontata in prima istanza con interventi di natura tecnologica, migliorando i test sul sangue e lo screening dei donatori. Ma per affrontare l'attuale carenza di scorte di sangue intero e di plasma, nel contesto di una crescente domanda di prodotti ematici a livello mondiale, la promozione della donazione volontaria ed anonima è diventata il caposaldo delle agenzie sanitarie, a livello nazionale e

¹⁶ Luo Huming, del *Guandong Disease Control and Prevention Center*, dichiara che le più recenti ricerche mostrano che i due terzi della popolazione cinese (1,26 miliardi circa) sono infette da epatite B.

internazionale. Oltre ad attenuare il disagio morale provocato dalle donazioni a pagamento, le donazioni gratuite offrono anche il beneficio più tangibile di "eliminare" quanti, incentivati dalla possibilità di farsi pagare, potrebbero far parte di quella categoria di persone più soggetta a malattie virali. In questo modo, secondo l'opinione di molti, la donazione gratuita volontaria tende a selezionare gruppi più in salute ("a basso rischio"). Siccome si ritiene, sia in ambito biomedico sia nella medicina cinese, che il sangue abbia capacità rigenerative, la promozione della donazione volontaria è sicuramente un approccio perseguibile per la sanità pubblica cinese; al tempo stesso, si è rivelata la migliore risposta alla crisi del sangue contaminato da HIV.

Ma, come la discussione precedente dimostra, la donazione volontaria in realtà non risolve il problema della commercializzazione del sangue. Non appena circola al di fuori del corpo del donatore, dal mediatore che lo procura e lo distribuisce attraverso le istituzioni capitalistiche locali e internazionali, fino al consumatore finale, il sangue diventa una merce sempre più di valore, che è fornita a chi la riceve a un costo sostanziale. La donazione gratuita maschera i veri costi del sangue, che sono assorbiti dal donatore. Ma sono in realtà resi ancora visibili dall'esistenza di un mercato parallelo dove si scambia per profitto. Possiamo considerare etico il fatto che i donatori assorbano molti di questi costi sotto la forma di "altruismo"? Sebbene non si prenda in considerazione un'esplicita mercificazione, alcuni studiosi di bioetica sostengono che, nel caso della donazione di organi, compensare i donatori ci permette di avere uno strumento per rimborsarli del tempo e degli inconvenienti che necessariamente hanno luogo e riequilibrando la relazione fra donatori e riceventi (Daar 1992, Marshall e Daar 1998). Alcuni studi sulla donazione di sangue negli Stati Uniti suggeriscono che offrire un compenso al donatore aumenta le donazioni, anche fra quanti si considerano motivati dall'altruismo (Ferrari 1985).

Tuttavia, determinare un compenso (o incentivo) giusto, non coercitivo per i potenziali donatori, è una questione spinosa in un contesto nel quale i significati simbolici del sangue, e la sua pregnanza nella costituzione dell'identità e delle relazioni personali, rendono problematico il concetto del dono a sconosciuti anonimi. Alcuni contadini cinesi erano pagati solo 20 yuan (2,40 dollari) per donazione, ma questa somma, per molti, equivaleva al guadagno di un mese. Nello sforzo di eliminare queste vendite, nei ricchi centri urbani i lavoratori

possono adesso ricevere un bonus che va dai 50 ai 2.000 yuan (6-240 dollari) per partecipare alle donazioni. Questi incentivi possono essere considerati, sia dal punto di vista del loro ammontare che della loro origine, giusti e non coercitivi? Anche se chi vive in città non vende il proprio sangue a banche commerciali, tuttavia la mano indiretta dello stato apre la possibilità che una coercizione politica si sostituisca a quella della povertà, sulla cui base i contadini, come abbiamo visto, continuano talvolta a rivendicare il diritto di vendere il sangue.

In termini più generali, la crescente attenzione per la sicurezza spinge sforzi e risorse verso le richieste non solo dei reparti di pronto soccorso e dei pazienti chirurgici (per i quali il sangue è un'ancora di salvezza), ma anche e soprattutto verso le compagnie farmaceutiche e le istituzioni biomediche (per le quali il sangue è più salva-denaro). Quello che la crisi del sangue contaminato ha messo in luce, è fino a che punto le pratiche di approvvigionamento possono depredare i donatori-venditori, in Cina come nel resto del mondo. Dal loro punto di vista, la donazione non può essere vista come un atto d'amore. A prescindere dagli sforzi attuali tesi a mantenere pulite le scorte di sangue e a istituire test e screening più severi, per loro le complicazioni della crisi del sangue contaminato resteranno ancora per anni.

Da una prospettiva di politica sociale, è assai evidente (e coerente con tutte le sfide della sanità pubblica) che le radici del problema – povertà e disuguaglianza – devono essere affrontate per meglio proteggere la vita e la salute sia dei donatori che dei riceventi. Volgere uno sguardo critico a ciò che è in gioco per i donatori di sangue cinesi (anziché concentrarsi più strettamente su come assicurare scorte adeguate e sicure) ci permette di evidenziare un differente insieme di problemi che vanno oltre le generiche dichiarazioni politiche, includendo invece i significati simbolici del sangue, e del suo potenziale scambio (o circolazione) fuori dal corpo, così come le implicazioni strutturali che questo scambio comporta.

Questi problemi evidenziano l'inalienabilità e la sempre incompleta mercificazione delle parti del corpo, e devono perciò essere intesi come potenzialmente trasformativi delle relazioni sociali fra donatori, riceventi e il più vasto corpo sociale. Nello specifico, in che modo le strategie di approvvigionamento costituiscono nuovi soggetti che pensano ai loro fluidi vitali come una merce in grado di offrire possibilità di guadagno in una sempre più privatizzata economia di mercato? O, al contrario, che tipo di cittadinanza moderna è quella che

implica la volontà di diventare un altruista donatore di sangue? E data la capacità rigenerativa del sangue, e la fiducia riposta su un insieme composto da donatori volontari sani visti come strumenti per garantire adeguate e sicure scorte di sangue, in quali modi la produzione e la re-iscrizione sociale dei donatori, in quanto tali, può ristrutturare i legami sociali e gli obblighi di reciprocità, specialmente in Cina? Che cosa significa per il corpo sociale cinese generare una popolazione di donatori di sangue la cui essenza vitale è sempre più ricercata?

Si dovrebbe allora riconoscere che la donazione di sangue – per i donatori come per i riceventi – 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. Abbiamo bisogno di ripensare gli assunti di base che riguardano non solo le relazioni fra donatori e riceventi, ma anche quelle tra essi e il più vasto corpo sociale. Ciò che è in gioco, in definitiva, è il contratto sociale che lega non solo gli individui, ma anche le parti inalienabili degli esseri umani che scorrono lungo l'altro sistema circolatorio.

CITTADINANZA, IDENTITÀ E DONAZIONE DEL SANGUE

di Kylie Valentine

1. Cittadinanza sessuata

La donazione del sangue è stata a lungo considerata come un atto pubblico di altruismo. Anzi, la celebre analisi della donazione compiuta da Richard Titmuss negli anni '70 la vedeva come una pratica altruistica unica e peculiare. Al di là delle obbligazioni e delle reciprocità che caratterizzano il sistema del dono di Mauss, e non contaminata dalle norme del mercato, la donazione del sangue è un baluardo contro “l'ipocrita resurrezione dell'uomo economico” (Titmuss 1970, p. 60). Una simile descrizione in termini di dono pubblico è presente anche nelle campagne promozionali e nella pubblicità per la raccolta di sangue. Le banche del sangue in Australia, come altrove, reclutano donatori facendo appello alla buona volontà e alla generosità del pubblico; implicitamente o esplicitamente identificano la donazione come un supremo atto di altruismo. In queste campagne il sangue è descritto come “il dono più prezioso”, e la donazione del sangue è considerata più importante della donazione di qualsiasi altra risorsa.

La storia più recente della donazione del sangue in Australia rivela il carattere in qualche modo profetico del lavoro di Titmuss, ma al tempo stesso anche l'inadeguatezza della sua descrizione del sangue come una sostanza che può circolare in modo universale. Titmuss metteva in guardia dalla mercificazione della donazione, sostenendo che offrire incentivi ai donatori poteva incoraggiarli a mentire riguardo le loro condizioni di salute, portando alla produzione di scorte di sangue contaminato. Dopo la sua morte, la banche del sangue hanno dovuto affrontare rischi che Titmuss non poteva prevedere. Tuttavia la contaminazione delle banche del sangue australiane (e non solo queste) con l'epatite C (HCV) e l'HIV si è verificata proprio nelle condizioni che Titmuss raccomandava: i donatori erano volontari non pagati che dicevano la verità.

Queste infezioni, e i successivi timori di contaminazione da vCJD¹, hanno prodotto cambiamenti riguardo al tipo di persone chiamate a donare. La donazione volontaria è stata inoltre sottoposta a norme e a sanzioni. Titmuss scrive che la donazione del sangue è unica tra le relazioni sociali di dono perché la bontà del dono dipende in parte dall'onestà del donatore (Ibid., p. 127). La contaminazione da HIV e HCV ha indotto tutti gli stati australiani ad approvare leggi che condannano le dichiarazioni false o mendaci da parte dei donatori. I motivi altruistici che stanno dietro la donazione del sangue sono oggi più importanti che mai, ma la natura di questo altruismo è cambiata. Le condizioni della donazione restano l'altruismo e il dire la verità; ma sono nuove verità quelle che vanno dette, e le conseguenze del non dirle sono forse più gravi che in passato. Ciò che è in gioco non è solo l'obbligo morale del dare agli sconosciuti ma l'obbligo di dare correttamente.

Dunque, se l'altruismo resta importante nella donazione volontaria, i nuovi eventi hanno portato a una rottura nei modelli finora affermati di donazione e altruismo. Vorrei qui presentare un nuovo modello di donazione, da considerarsi come un atto insieme pubblico e privato. Vorrei anche sostenere che l'immagine dei "cittadini sessuati", proposta da Jeffrey Weeks, è un buon punto di partenza per comprendere l'importanza che negli spazi pubblici rivestono le pratiche intime e il Sé incorporato. La donazione del sangue, tradizionalmente analizzata nei termini delle sue funzioni pubbliche, emerge da questa analisi come la pratica di un Sé incorporato. In particolare, è interessante chiedersi come questo nesso tra pubblico e privato sia conosciuto e negoziato da coloro che hanno un particolare interesse nella sfera della donazione: i donatori, coloro ai quali la donazione è proibita, coloro che ricevono il sangue donato attraverso trasfusioni o altre procedure mediche.

Weeks propone la cittadinanza sessuata come un correttivo ai "limiti delle precedenti nozioni di cittadinanza". La sessualità, a suo parere, deve essere inclusa nella nostra comprensione di cosa costituisce un cittadino e di cosa costituisce la sfera pubblica (1998, p. 39). Il lavoro di Weeks estende le analisi femministe delle costruzioni

¹ Variante della malattia di Creutzfeldt-Jakob, più comunemente nota come morbo della mucca pazza [N.d.C.].

di genere che si nascondono dietro il modello liberale di cittadino, e deve molto agli studi femministi su stato, legge e diritti. Egli riconosce questo debito, così come riconosce l'influenza di un altro campo di studi, quello sui movimenti sociali, nel quale vengono avanzate nuove categorie d'identità e nuove modalità di attività pubblica e di rapporti con lo stato. Basandosi sulle pratiche della vita quotidiana e su marcatori identitari finora scarsamente considerati, come il modo di vestire, di comportarsi e di parlare, gli studiosi dei movimenti sociali esaminano le modalità di formazione di identità collettive e individuali, e le rivendicazioni che ne conseguono (Johnston et al. 1992).

Il femminismo e i *gay and lesbian studies* sono centrali sia nel lavoro di Weeks che nella ricerca sui movimenti sociali. Un esempio particolarmente pregnante di questo approccio può esser visto negli eventi legati alla decisione di escludere i maschi omosessuali dalla donazione del sangue, presa nel 1983 nello stato australiano del New South Wales. Mark Cortiula (2001) ha fornito un resoconto di questa esclusione, che fu decisa dal direttore della locale banca del sangue, dopo la sua partecipazione a un seminario sulla possibile diffusione dell'AIDS attraverso le trasfusioni. La decisione di dichiarare una politica della donazione "no-gay" fu improvvisa e motivata solo sommarariamente. Non ci furono consultazioni con i leader della comunità, e la decisione fu annunciata attraverso i media prima ancora che il personale dei centri trasfusionali ne fosse al corrente. Essa provocò una reazione inferocita da parte della comunità gay, già mobilitata in campagne contro la criminalizzazione dell'omosessualità e contro i significati omofobici di espressioni correnti che descrivevano l'AIDS come "la peste dei gay". Gruppi di attivisti, come il *Gay Rights Lobby* e il *Sydney Gay Solidarity Group* organizzarono una serie di proteste. Secondo gli attivisti, in assenza (a quei tempi) di prove certe che legassero l'omosessualità alla diffusione dell'AIDS tramite la trasfusione, l'esclusione dei gay dalla donazione rappresentava una calunnia nei loro confronti. Furono organizzati picchetti di fronte alla banca del sangue di Clarence Street a Sydney, e distribuiti volantini che accusavano il direttore di bigottismo (Cortiula 2001, pp. 207-9). La mobilitazione dei gay attorno a questo evento fu un esempio di un nuovo campo di rivendicazione politica e di richiesta di riconoscimento. In questo caso, la donazione del sangue si rivelò non semplicemente un atto di altruismo, ma uno spazio partecipativo di appartenenza. L'esclusione da questo spazio significava non solo astensione da uno

specifico atto di carità, ma la negazione di una piena partecipazione alle pratiche civiche.

La donazione fu così politicizzata dagli omosessuali, e trasformata in una rivendicazione di riconoscimento e di appartenenza; essa apparve come una sfera pubblica alla quale le minoranze sessuali di Weeks volevano appartenere. L'omosessualità funzionava come una categoria identitaria, sia nel definire un pubblico cui si impediva la donazione, sia nella reazione di quello stesso pubblico. Al di là di questi specifici eventi, è possibile esaminare la donazione come una sfera civica nella quale la particolarità del sangue è cruciale. Dal 1983, altri gruppi di persone sono stati esclusi dalla donazione in Australia. Ad esempio, il servizio trasfusionale della Croce Rossa australiana avverte sul suo sito web che sono adatte a donare le persone sane tra i 16 e i 70 anni, con un peso superiore ai 45 chili – con due condizioni. La prima è che “chiunque abbia passato un periodo cumulativo di sei mesi o più nel Regno Unito tra il 1 gennaio 1980 e il 31 dicembre 1996 non può essere accettato come donatore di sangue, fino a diverso avviso” (Australian Red Cross Blood Service, 2003). In secondo luogo, si devono rispettare non meglio precisate “linee-guida”, che riguardano l'impossibilità permanente di donare per chi fa uso di droghe per via endovenosa (IDU, *injecting drug users*), e l'impossibilità per chi ha avuto rapporti sessuali con IDU, con gay, bisessuali o prostitute, finché non siano trascorsi 12 mesi da questo rapporto sessuale. Chi è stato residente in Gran Bretagna è classificato come temporaneamente inadatto: l'inadeguatezza degli altri tipi di persone, talvolta permanente, è incorporata nella categoria delle “linee-guida protettive”. Alcune categorie identitarie, come quella degli IDU, sono usate anche in altri campi; alcune, come quella degli ex-residenti in Gran Bretagna, sono state create apposta per questo scopo. Nessuno in “buona salute” è specificamente escluso dalla donazione, ma l'effettiva idoneità dei donatori è in realtà molto più ristretta.

Dunque, la donazione del sangue resta una pratica pubblica nel momento stesso in cui certi tipi di pubblico ne sono esclusi. Il sangue diviene la sostanza pubblica e scambiabile di cui parla Titmuss ma mantiene al tempo stesso tracce di pratiche e identità intime. Non si può più vedere il sangue come l'origine e il distillato della personalità individuale; eppure esso porta il marchio di pratiche intime – con chi abbiamo avuto rapporti sessuali e che tipo di rapporti, quali droghe abbiamo assunto, che cibo abbiamo mangiato – ed è capace di tra-

smettere questo marchio a un'altra persona. Questa sorta di duplice movimento, per cui donare è rappresentato come prerogativa di ogni persona sana ma al tempo stesso è vietato a un numero significativo di persone, non è esclusivo della donazione di sangue. Tuttavia, il legame della donazione con l'altruismo suggerisce una serie di interessanti domande. La donazione del sangue è divenuta una sfera civica strettamente definita e delimitata, che promette un'identità di altruismo e di appartenenza a coloro che vi partecipano. Cosa c'è dunque di peculiare nel corpo del donatore, e in che modo le pratiche civiche di questo corpo sono diverse da quelle dei non donatori? In che modo i rischi di contaminazione influiscono sulla comprensione della donazione come pratica civica? Che tipo di cittadino viene costituito dalla pratica della donazione del sangue o dall'astensione da essa, e in quale sfera pubblica si situa?

Prendo qui in considerazione quest'ultima domanda; o meglio, più specificamente, la questione dell'esclusione dalla donazione del sangue. Intendere la donazione come una pratica civica è utile in parte perché la cittadinanza è sempre esclusiva. Le celebri "comunità immaginate" di Benedict Anderson sono nazioni dotate di confini che stabiliscono limiti di partecipazione, e le lotte in nome della cittadinanza hanno sempre incluso il problema di chi ha il diritto di fare richieste in quanto cittadino (1983, p. 16). Mi interessa qui esaminare alcuni degli assunti che stanno dietro l'immagine del cittadino-come-donatore-di-sangue, e i modi in cui tali assunti influiscono su coloro che non possono assumere questo ruolo. La produzione immaginativa della donazione del sangue come pratica disponibile per chiunque si adatti alla categoria di cittadino conferma l'importanza che il Sé intimo e incorporato riveste per la sfera pubblica, ma al contempo reinscrive i confini dell'appartenenza e dell'esclusione civica.

L'articolo è basato su interviste condotte in occasione di uno studio sulla prevenzione dell'epatite C². Le due sezioni che seguono esa-

² Lo studio è stato condotto su 78 partecipanti con differenti ruoli: ex - e attuali IDU; donatori di sangue; riceventi (coloro che hanno ricevuto trasfusioni di sangue); persone affette da emofilia e talassemia; operatori che hanno a che fare professionalmente con il sangue (addetti alle ambulanze); persone che hanno contratto l'epatite C per motivi diversi dall'uso di droghe iniettabili. Lo studio è stato finanziato dal *National Health and Medical Research Council* per indagare le diverse concezioni del sangue fra questi gruppi di persone, ai fini della formulazione di strategie e materiali per la prevenzione dell'epatite C. Le interviste sono state semi-strutturate e dell'am-

minano le risposte degli intervistati a domande sulla donazione del sangue – incluse domande sulle possibili conseguenze di un'offerta di pagamento ai donatori, e su cosa si proverebbe nel ricevere sangue da donatori pagati. La sezione successiva, "Esclusione", esamina le rappresentazioni dei drogati come donatori di sangue: rappresentazioni che riflettono sia l'attribuzione ai drogati di disordine morale, sia l'esclusione di alcuni di loro dalla donazione di sangue.

2. Carità

L'altruismo della donazione di sangue è stato comparato ad altre pratiche altruistiche, come la donazione di lavoro o di denaro. Alla domanda sulle somiglianze tra la donazione del sangue e la carità, un certo numero di risposte – trasversali a tutte le categorie di intervistati, considera queste pratiche come molto vicine. Tuttavia, altrettante risposte (anche qui, sia tra i donatori che tra i riceventi e gli IDU) sembrano considerare la donazione del sangue non tanto come diversa, ma come qualcosa "di più" rispetto alla carità, in termini sia di valore della risorsa donata sia dello sforzo del donatore³. Alcuni parlano della difficoltà del processo di donazione. Ad esempio, Bill (un IDU): "È una cosa così personale, intrusiva. Una cosa fisicamente difficile da fare. Può essere

piezza di circa un'ora. Tutte le interviste sono state trascritte. I partecipanti sono stati identificati con pseudonimi. L'analisi dei dati è stata facilitata dall'uso del software Nvivo, che ha sviluppato codici sulla base delle prime interviste, adattandoli via via che il materiale progrediva. I dati codificati sono stati quindi raggruppati a seconda dei problemi della ricerca. Questo articolo si concentra sulle parti delle interviste riguardanti la donazione del sangue. L'articolo specifica se gli intervistati sono donatori, persone che hanno ricevuto sangue in una trasfusione, o IDU (sebbene il loro stato di IDU attuali o precedenti non venga specificato). I partecipanti sono identificati come donatori, non donatori, e IDU (le persone in quest'ultimo gruppo, ovviamente, sono donatori o non donatori, ma come vedremo appare essenziale il loro rapporto con la droga).

³ 2. Cfr. Healy (2000, p. 1641): "Possiamo pensare alla donazione del sangue come a un genere speciale di volontariato che implica qualcosa di più che non tempo e denaro...La natura fisica e simbolica del dono di sangue è ciò che lo rende attraente come esempio perfetto del dare altruistico".

stressante e spiacevole”. Altri fanno riferimento allo scambio tra donatore e ricevente: “Puoi davvero salvare la vita di qualcuno. Direttamente” (Jane, IDU). In un caso, la donazione del sangue è posta in contrasto con il contesto politico della carità assistenziale: “Il denaro non può fare più di tanto. È come mettere del denaro in una ciotola per i mendicanti, risolve un problema temporaneo dietro al quale c’è un intero mondo di obblighi sociali e politici” (Trudy, donatrice).

In molti, tuttavia, privilegiano la donazione del sangue su altre forme del dare in virtù della sostanza stessa. La risposta ad altre domande, ad esempio riguardo l’incorporazione del sangue dopo la trasfusione, o sull’impressione che il sangue appartenga in qualche modo al donatore dopo la trasfusione, non rivelano un particolare attaccamento simbolico o senso di proprietà del sangue (Waldby et al. 2004). Ma qui il sangue è rappresentato come qualcosa di diverso da una risorsa incorporea, e la sua donazione come qualcosa di “migliore, più forte” (Jane, IDU) di altri atti altruistici. Fiona, una donatrice, afferma: “Non credo che dare soldi in carità sia la stessa cosa; tutti possono dare soldi. Quando dai il sangue, non è dare di più, è dare quello di cui loro hanno bisogno”. Bob, un donatore: “Donare il sangue è come dare un pezzo di te stesso, letteralmente. Voglio dire, è un tessuto umano, roba umana quella che doni. Per questo penso che sia una cosa speciale”. Diverse risposte pongono in contrasto la donazione del sangue con altri atti di carità descrivendola in termini di “dare se stessi”. Ryan, un donatore: “Ma quando dai il sangue cedi qualcosa di te stesso, il tuo proprio sangue, dunque è una cosa più personale. È come dare una parte di sé”.

Queste risposte corrispondono al linguaggio usato nel reclutamento e nelle campagne pubblicitarie delle banche del sangue. Diversamente dal denaro o da altri doni, il sangue è visto come un dono urgente, immediato, salva-vita. Questo può dipendere da un certo scetticismo su come l’assistenza sociale impiega altre risorse, e forse dai differenti significati culturali che assume l’emergenza medica rispetto, poniamo, alla povertà. Comunque, il valore attribuito alla donazione del sangue rivela un investimento in essa che non sempre compare nelle altre risposte. Molte delle risposte definiscono la donazione del sangue come equivalente o più significativa di altre donazioni; solo poche risposte la considerano più

“facile” di altre donazioni, a causa del tempo relativamente breve che essa richiede e, in un caso, per l'assenza di contatto con il ricevente. Nella maggior parte delle risposte non si considera il fatto che il sangue è “il dono più prezioso” solo in certe circostanze, che in altre condizioni il denaro o altre risorse possono essere di gran lunga più utili anche nel salvare la vita, e che il sangue è usato non solo nelle emergenze ma anche in procedure ordinarie e di routine; il che rivela che il significato investito sul sangue va ben al di là del suo uso strumentale. Il sangue non è sacralizzato, ma è evidente qui un forte senso della donazione come “dare se stessi”, in contrasto alla donazione di risorse impersonali.

Queste discussioni mostrano la donazione del sangue come un atto pubblico e, al tempo stesso, una pratica intima. Al di là dei significati sociali o culturali attribuiti al sangue in sé, la donazione può esser vista alla luce dei modelli teorici della soggettività incorporata, così come di quelle analisi che considerano la corporeità come un aspetto importante dell'identità personale. Il processo stesso della donazione sconvolge ogni interpretazione del corpo del donatore come sistema chiuso. Esso buca la pelle, introduce l'apparato tecnico della raccolta in quello che sembrerebbe un sistema circolatorio chiuso. Come atto del cittadino incorporato, la donazione del sangue mostra in modo letterale il ruolo del Sé privato nello spazio pubblico delle banche del sangue, l'uso pubblico del corpo privato.

Inoltre, la donazione concretizza sia la specificità che la universalità dei corpi donanti. Lo sviluppo delle tecniche di donazione implica una serie di procedure burocratiche e cliniche ripetute e universalmente applicate, ma poggia su una pratica necessariamente individualizzata e personalizzata, che i donatori vivono come tale.

Ma ho sempre paura mentre cammino per il corridoio che l'infermiera trovi qualcosa nelle mie analisi, un segno che c'è qualcosa che non va. Non so perché. Non ho idea del perché penso questo, perché non c'è niente in me che non va, ma c'è sempre questa piccola cosa noiosa sullo sfondo, che mi diranno mi dispiace Sally, non puoi dare il sangue oggi... diranno oh, mi dispiace, sei stata penalizzata, devi andartene (Sally, donatrice).

Le specificità del corpo che dona sono costitutive del processo di donazione condotto dalla banca del sangue, e sono avvertite come tali dal donatore. Il sangue è qualcosa di specifico e particolare anche quando è usato in un ambito anonimo di risorse disincarnate; il cor-

po e le pratiche intime del donatore sono soggette a scrutinio anche quando il corpo è presentato come pubblico⁴.

3. *Il donatore come “chiunque”*

Sollecitati a discutere le motivazioni (reali o immaginate) della donazione, alcuni donatori fanno riferimento non solo all'altruismo ma anche ad elementi di interesse: ad esempio, il donatore può avere in mente la possibilità di avere egli stesso bisogno di sangue in futuro. Sia i donatori che i non donatori menzionano inoltre una sorta di “motivazione assente” dietro la pratica (reale o immaginata) della donazione, come l'abitudine o la tradizione familiare. Ma nella maggior parte dei casi i donatori sono considerati in termini morali, positivi (ad esempio “semplicemente per aiutare gli altri”, “essere un buon boy scout”) o molto positivi (“molto compassionevole”, “persone amichevoli, amabili, buone, meravigliose”, “una leggenda”). Ciò corrisponde grosso modo alle due principali rappresentazioni che abbiamo visto sopra; la donazione del sangue appare superiore ad altre forme di donazione, oppure dello stesso valore.

Dunque, la donazione del sangue è vista come un atto che conferma o abilita l'appartenenza a una identità collettiva; oppure, in alternativa, come la pratica di un individuo che ha un senso dell'altruismo superiore a quello degli altri membri della collettività. Nel complesso, sia i donatori che i non donatori descrivono il donatore in un linguaggio che invoca la superiorità morale – piuttosto che, poniamo, l'attaccamento o l'appartenenza a una comunità. I donatori sono visti come più attenti, compassionevoli e generosi dei non donatori, e il sangue come un dono importante quanto o più del denaro o di altre risorse.

⁴ 3. Kath Weston analizza la copertura mediale del *blood drive* del 1997 per Betty Shabbazz a New York, sostenendo che la risposta della comunità altruista a quel *blood drive* poggiava sul fatto di ignorare la particolarità del sangue, resa possibile dalle tecnologie della conservazione: “È questo immagazzinamento del sangue ad un livello intermedio fra i corpi che consente alle trasfusioni di sangue di essere risignificate per rappresentare una solidarietà senza tempo, depoliticizzata e universale (2001, p. 165).

L'universalità del sangue è implicitamente, e talvolta esplicitamente, posta in rapporto con l'universale possibilità di donarlo. Kelvin, non donatore: "Voglio dire, può essere chiunque, dappertutto. Basta essere cittadini, non importa essere maschio femmina o che altro. Il colore, la fede o altro".

Questa rappresentazione immaginativa dei donatori come anonimi e spogliati dalla razza e da altri marcatori di identità individuale richiama l'affermazione di Titmuss sul sangue come legame che unisce donne e uomini nel mondo così intimamente da far divenire insignificante ogni differenza di colore, religione e tradizione culturale (1970, p. 61). Ma il sangue non è una sostanza universalmente donabile, come mostra sia lo stesso Titmuss sia, con grande evidenza, la storia recente. Per quanto le banche del sangue considerino alla stessa stregua tutto il sangue non adatto alle donazioni, vi sono di fatto differenze di peso e di impatto fra le diverse categorie dell'esclusione.

Così, la restrizione dei criteri di idoneità dopo il 1983, in particolare l'inammissibilità di chi aveva vissuto in Gran Bretagna per il rischio teorico di trasmissione del vCJD, non ha generato le stesse controversie dell'esclusione dei gay. In larga parte, ciò può essere attribuito all'impatto della trasmissione di HIV e di HVC attraverso le scorte di sangue. Il riconoscimento pubblico del sangue come una risorsa anonima e disincarnata deve adesso fare i conti con il sangue come sostanza individualizzata. La politica di questi criteri di idoneità, così visibile nel 1983, è stata largamente trasformata nel quadro apparentemente neutrale della medicina. La reazione dei gay di fronte all'esclusione dalla donazione può esser compresa almeno in parte nei termini dei mutevoli significati attribuiti al sangue. Ma non è tutto qui; l'esclusione dalle pratiche pubbliche è un atto politico per coloro che sono costretti a lottare per i diritti e per il pubblico riconoscimento, indipendentemente dalle ragioni di questa esclusione.

Le diverse risposte all'esclusione messe in atto da gruppi diversi rivelano la loro identità politica e i loro repertori, nonché i significati attribuiti all'esclusione. Nel 1983 una comunità politicizzata, composta da individui legati all'omosessualità come identità, riconobbe l'esclusione come politica e rispose attraverso un uso innovativo delle risorse disponibili. Al contrario, l'esclusione degli ex-residenti in Gran Bretagna non era diretta contro un'identità di gruppo o un attivo movimento sociale, e non fu riconosciuta come un gesto politico. I gay reagirono all'esclusione in modo da rivelare l'esistenza

dell'omosessualità come categoria identitaria e la sua mobilitazione politica. La mancanza di risposta degli ex-residenti in Gran Bretagna rivela la debolezza di quella categoria in termini di identità sociale, oltre che il significato politicamente neutrale che quel gruppo di persone attribuiva al sangue. La variazione nelle risposte all'esclusione di categorie sociali dalla donazione del sangue può gettar luce sui modi in cui l'identità incorporata si forma e viene compresa. In particolare, la terza categoria di persone "sane" escluse dalla donazione in Australia – gli IDU – occupa uno spazio sociale che si colloca in qualche modo tra questi altri due. Le forze che producono i "drogati" come identità sociale, le possibilità di un movimento basato su una tale identità e i mezzi che può usare per rivendicazioni politiche, sono meno visibili che nel caso degli omosessuali e degli ex-residenti in Gran Bretagna. La non risposta di quest'ultimo gruppo assomiglia, a prima vista, all'assenza di una protesta organizzata attorno all'esclusione degli IDU. Tuttavia, come vedremo, c'è un marcato contrasto fra l'assenza di significato politico connessa agli ex-residenti in Gran Bretagna e l'identificazione dei drogati come una categoria sociale e un'identità individuale.

4. Esclusione

Cosa accadrebbe se ai donatori fosse offerto un pagamento? Le risposte a questa domanda rafforzano l'identificazione della donazione del sangue con l'altruismo. Quattro risposte indicano un esito neutrale e cinque un esito positivo, di incoraggiamento. Ma la maggior parte sono ostili alla prospettiva del pagamento. Si fa riferimento a esempi negativi di pagamento all'estero, facendo eco a Titmuss e alla sua analisi delle banche del sangue private negli Stati Uniti. Si solleva il problema dell'impatto sulle risorse delle banche del sangue, sia in termini di difficoltà a reperire i fondi per pagare i donatori, sia per i maggiori controlli che si renderebbero necessari. Alcune risposte legano il tema dei pagamenti alla privatizzazione del sistema delle banche del sangue, come Isaac, un "ricevente": "Oh, cambierebbe radicalmente tutto perché dovrei pagare per averlo. Dovrei avere soldi, magari non potresti permettertelo, no? Probabilmente non potrei

permettermeli (i prodotti basati sul sangue). Quanto potrebbe costarti una sacca di sangue?”

L'idea che il sangue si svaluterebbe se gli fosse accordato un valore commerciale corrisponde, in qualche modo, al valore non commerciale di altre pratiche altruistiche, come il lavoro non pagato svolto per ragioni di carità. Diversi intervistati con differenti esperienze di donazione sentono con forza che la donazione dovrebbe rimanere al di fuori della sfera commerciale, che l'altruismo dovrebbe esser preservato nella pratica del donare così come nell'identità del donatore. “Onestamente, penso che di fatto svaluterebbe la donazione. La farebbe apparire di minor valore. Una volta che dai un valore a qualcosa del genere, allora probabilmente non potresti permetterti il mio sangue, e io non lo darei” (Derek, donatore). Sembra qui che l'altruismo sia un preciso valore per la persona che compie l'atto altruistico, come in tutte quelle pratiche che sono deliberatamente escluse da ogni riduzione a un valore commerciale.

Ma questi giudizi negativi sul pagamento del sangue non riguardano soltanto il mantenimento dell'altruismo dei donatori – il valore che attribuiamo alla gente che dona a sconosciuti, per dirla con Titmuss. Molte risposte si appuntavano anche sul fatto che il pagamento avrebbe indotto a diventare donatori tutta una serie di persone, incluse quelle inadatte a dare il sangue. Alcuni indicavano la povertà, dovuta alla disoccupazione o ad altre ragioni non specificate, come una motivazione per la donazione. Tuttavia, si pensava soprattutto ai drogati come categoria che sarebbe stata motivata a donare dal pagamento.

Le persone di salute cagionevole e coloro che si sono iniettati droga sono inadatti a donare. Ma l'identificazione dei drogati come categoria spinta alla donazione dal pagamento rivela qualcosa di più della conoscenza dei requisiti tecnici (le “linee-guida protettive” della Croce Rossa). I maschi omosessuali non erano identificati come potenzialmente motivati dal pagamento, né gli ex-residenti in Gran Bretagna (con una eccezione). Non era sempre chiaro se gli intervistati conoscessero i criteri di idoneità al dono, e se la loro identificazione dei drogati come indesiderati poggiasse sul fatto che alcuni drogati non soddisfano quei criteri. Al contrario, ciò che accade qui è che il valore morale accordato ai donatori di sangue si converte in associazioni esplicite o implicite con lo status morale degradato dei drogati e di alcuni poveri.

Aldo (ricevente):

La gente che ha bisogno di soldi, come i drogati di Kings Cross [un sobborgo interno di Sydney con un attivo mercato della droga e numerosi servizi per IDU], a loro non importa, vogliono solo i soldi, hanno tutte quelle droghe nel loro sistema, e sono il tipo di persone che non vogliamo. Voglio dire che non vogliamo sangue da loro.

Carl (ricevente):

Sì, certo, avresti subito ogni tossicodipendente dei sobborghi occidentali [di Sydney], ogni tossicodipendente qui intorno che ha bisogno di un paio di dollari. Lo sai, sono così: verrebbero subito a prendersi i soldi. Lo sai.

Maxine (donatrice):

Non avresti persone che lo fanno per le giuste ragioni, lo farebbero solo per i soldi, e il sangue non sarebbe sicuro, l'ho anche letto da qualche parte. Se paghi la gente per il sangue finisci per attrarre i gruppi minoritari.

Intervistatrice:

Quali gruppi?

Maxine:

I poveri o i drogati, qualcosa del genere

Intervistatrice:

E c'è un alto rischio di malattie?

Maxine:

Non i poveri, ma forse alcuni senzatetto, come i drogati.

Se i donatori di sangue condividono con gli altri il proprio Sé, quello dei donatori pagati sembra un Sé inappropriato, indesiderato. Il pagamento spingerebbe a donare proprio coloro che non dovrebbero donare – almeno in parte, poiché sono il tipo di persone che vogliono dare il proprio sangue per denaro.

Accanto alle risposte che riguardano specificamente i drogati, vi sono commenti più generali sul carattere e sulla qualità dei potenziali donatori (anche se altre risposte evitano esplicitamente di dare giudizi morali in proposito).

Trudy (donatrice):

Penso che avresti giovani che vengono solo per quei 20 dollari da spendere. E avresti le persone meno desiderabili della comunità.

Intervistatrice:

A quali categorie pensi?

Trudy:

Gente che ha bisogno di soldi, che non guarda a come vive, a dove vive, che non si prende cura di sé. Non voglio girarci attorno e dire i senzatetto, perché non penso che i veri senzatetto verrebbero per prendersi i soldi. Penso invece ai festaioli che fanno le ore piccole, alla gente a cui non importa niente, quelli che sono il tipo "Ehi, denaro gratis, non m'importa", questo genere qua. È difficile

spiegarlo, ma non credo, come ho detto...è un lavoro di carità ma se... attireresti questi due tipi di persone. Avresti più persone ma penso che perderesti molto più sangue nei test. Sì.

Jill (IDU):

Perché credo che se si pagassero le persone per dare il sangue avresti tutte le persone più emarginate della società; lo sai, me inclusa. Almeno com'è ora tu hai solo, lo sai, le persone per bene, come te, che lo vogliono fare, lo sai...

Intervistatrice:

E questo cosa vuol dire?

Jill:

Perché ai miei occhi le persone per bene sono più pulite. Capisci cosa voglio dire? C'è meno...hanno una vita meno rischiosa così ci sono meno possibilità di... lo sai.

Ancora una volta, la valutazione morale del donatore come un cittadino più generoso e compassionevole del normale si rovescia in giudizi sul potenziale donatore pagato. Quest'ultimo è indesiderato perché può indulgere in pratiche rischiose, o perché può non godere di buona salute. Ciò rende le persone inadatte a donare. Il punto significativo è che l'immaginario donatore pagato vuole esporre gli altri al rischio, vuole praticare una donazione che non è semplicemente non altruistica, ma anche pericolosa.

Non tutti i drogati sono inadatti a donare, solo quelli che hanno usato iniezioni. Perciò non è sempre chiaro se l'identificazione dei drogati o di altre categorie come potenziali donatori pagati implichi l'attribuzione a questi gruppi di una volontà di mentire; alcune risposte ritengono probabile che i donatori pagati non direbbero la verità sulla loro condizione. In ogni caso, che vi sia o meno una esplicita attribuzione di rischio e di disonestà, la maggioranza degli intervistati si dichiara non favorevole alla prospettiva che i donatori siano pagati, e pensa che il pagamento incoraggerebbe a donare coloro che invece non dovrebbero farlo. Queste risposte rivelano – in linea con l'alto valore attribuito alla donazione e al donatore – una percezione del sangue come sostanza personale e specifica, diversa da altre sostanze donate. Diversamente dal denaro, il sangue porta il marchio non soltanto del donatore, ma delle sue motivazioni. Privilegiare le motivazioni del donatore infonde nel sangue le proprietà della sua fonte, e il processo stesso della sua donazione.

Hannah (IDU):

Perché è per aiutare qualcuno. Aiutare a sopravvivere, a vedere un altro giorno.

Non a vedere un altro conto da 100 dollari. Voglio dire carte di credito, voglio dire che per molte persone i soldi parlano ogni linguaggio. Lo so, ma non è il mio linguaggio. Io parlo dal mio cuore, dico le cose dal mio cuore. Non dalle mie tasche, le mie tasche non parlano per me. Dal mio cuore e dalla mia mente, è nella mia testa.

Sally (donatrice):

E tutti lo farebbero per le ragioni sbagliate. Ci dovrebbe essere una ricompensa alternativa al denaro, e non l'abbiamo ancora trovata.

Lisa (ricevente):

Sarebbe come lo scambio di aghi, andresti...li vedi ciondolare là fuori con le loro tazze di metadone, lo sai; no, sarebbe terribile. Mi accorgo che sarebbe così. E penso che probabilmente morirei.

Intervistatrice:

Lo dici per davvero o...

Lisa:

Oh, sarei molto infelice di accettare il loro sangue. Non sarei per nulla contenta.

Judy (ricevente):

Se io ho bisogno di sangue, mi piacerebbe che la gente lo donasse perché ne ho bisogno. Loro pensano lo stesso. Non perché sono pagati per farlo.

Gordon (donatore):

Mi piace pensare che il sangue che ricevo viene da volontari convinti, non da gente spinta da una situazione finanziaria. D'altra parte potrebbe spingere più persone a farlo. Potresti essere sul punto di farlo, io potrei farlo, o non potrei, ma mi piace pensare che tutte le persone che danno il sangue sono contenti di farlo volontariamente.

Intervistatrice:

Perché?

Gordon:

È il modo fondamentale in cui dovrebbe esser fatto, semplicemente gente che lo fa senza cercare una ricompensa.

Si riafferma qui la più alta qualità morale dei donatori sui non donatori. L'universalità del sangue si connette in modo facile e intuitivo all'assunto della superiorità morale di chi dona rispetto a coloro che, pur facendo parte della stessa comunità, non donano. Tuttavia, come mostrano le risposte sulla donazione pagata, il sangue non è affatto una sostanza universalmente donabile alle banche pubbliche. Accostare la donazione del sangue alla superiorità morale è ovviamente vantaggioso per il reclutamento e per la valorizzazione dei donatori, e corrisponde sia al senso comune che alle teorie della donazione

come altruistica: trascura tuttavia la specificità dei criteri per la donazione, e ha delle conseguenze su coloro che non possono donare. Come già osservato, la risposta degli omosessuali all'esclusione del 1983 ne è una prova, così come lo sono le risposte dei partecipanti al nostro studio.

Len (IDU):

Era il periodo in cui le persone si facevano timbrare la patente con la donazione e roba simile per gli organi; l'ho fatto anch'io. Pensavo che fosse bello. E mi sono davvero dispiaciuto, a non poter donare il sangue. Non posso prendere la mia tessera e dire di aver fatto la cosa giusta. Non ho lo status symbol. In un certo senso mi sento come se fossi stato buttato via. Come se non fossi abbastanza buono.

Angela (IDU):

Sì, io donerei il sangue se non fosse per il fatto che uso...lo sai, da ragazzina, non so, penso che sia una cosa da buon Samaritano, sai, per un sacco di gente, e anche per me sarebbe un modo di aiutare gli altri, ma è qualcosa che non posso fare, così non ci vado nemmeno. Mi dispiace un po' per questo, capisci?

Mary (IDU):

Quando ho avuto l'età per cominciare a pensarci ho preso un'epatite C. Per questo non posso. Ma davvero, fra le conseguenze della malattia è quella che mi dispiace di più, non poter dare il sangue o i miei organi quando morirò. È stata la parte più dolorosa [della diagnosi].

Questi tre intervistati si sono iniettati droghe, e abbiamo visto come i drogati siano considerati la categoria che più di ogni altra sarebbe spinta alla donazione dal pagamento. Le loro risposte descrivono reazioni emotive al riconoscimento dell'inabilità a donare, dell'esclusione dalla comunità o dall'identità di donatori. Questa esclusione dei drogati opera su tre livelli. Primo, gli IDU sono esclusi a un livello tecnico: il loro sangue non può essere utilizzato dalle banche del sangue. Secondo, sono esclusi dalle categorie identitarie dell'altruismo e della superiorità morale, da ciò che può essere chiamata buona cittadinanza. Terzo, e soprattutto, sono esclusi da queste categorie morali perché le loro motivazioni sono sospette e i loro standard etici sono

squilibrati: sarebbero pronti a far del male agli altri se ci fosse di mezzo il denaro, e così finiscono per rappresentare l'inverso del donatore altruista, un cattivo cittadino. Anche altre persone sono escluse dalla donazione del sangue nei primi due sensi, ma i drogati sono screditati due volte: nella loro incapacità di assumere l'identità del donatore e nella loro immaginata volontà di assumere disonestamente questa stessa identità. I drogati non sono dunque solo lontani dalla figura esistente e valorizzata del donatore di sangue, ma rappresentano per essa una minaccia.

5. Conclusioni

Lifelink, una rete di organizzazioni responsabile del coordinamento di tutte le donazioni di organi (di defunti) che avvengono nel New South Wales e nell'Australian Capital Territory, ha recentemente pubblicizzato l'inclusione delle persone affette da epatite C tra gli idonei alla donazione di organi. È oggi possibile che un fegato affetto da epatite C ma ragionevolmente sano venga trapiantato in qualcuno che ha già l'epatite C (Consiglio per l'epatite C del New South Wales 2003, p. 37). Ovviamente, si tratta di una mossa positiva a più livelli. Prima di tutto, aumenta la riserva di risorse disponibili. In secondo luogo, fronteggia e risolve la marginalizzazione delle persone affette da epatite C, considerando il corpo colpito da questa malattia come nondimeno utile e disponibile alla condivisione, nello stesso modo in cui lo sono gli altri corpi, quelli "sani". Per alcune persone con l'epatite C, è adesso possibile adottare l'identità altruistica che in precedenza era loro negata.

A un altro livello, se gli organi possono circolare fra le persone con l'epatite C, allora la nostra idea di cosa costituisce l'altruismo pubblico può esser meglio definita. Da questo invito, gli organi emergono come donazioni individuali utilizzabili da particolari gruppi. Le persone con l'epatite C possono donare gli organi, ma solo a un pubblico particolare, costituito da altre persone con l'epatite C. Il che induce a riflettere ancora sulla tensione fra particolare e universale, e ci riporta al problema del sangue. Il sangue, come abbiamo cercato di mostrare, è considerato al tempo stesso come universale

e individualizzato, e la donazione come universalmente disponibile ma al contempo sottoposta al rischio di appropriazione da parte di coloro che non dovrebbero praticarla. Questi opposti concetti hanno la capacità di marginalizzare ulteriormente individui e identità che sono già considerate moralmente sospette, come imperfetti cittadini. Pensare ai modelli di cittadinanza in termini di corporeità intima e individuale arricchisce la nostra comprensione del modo in cui privato e pubblico si intrecciano. Tuttavia, la costruzione immaginativa del cittadino altruistico e incorporato come donatore di sangue rischia di produrre, come corollario, il cittadino cattivo o il non-cittadino, il donatore che non è altruistico e che mette in pericolo la sfera pubblica, occupandola in modo improprio.

Jeffrey Weeks scrive che l'HIV/AIDS pone nuove e complesse questioni sulla cittadinanza del cittadino sessuato: "possono essere pienamente incluse nel sociale quelle persone minacciose ed esecrabili che, pur portatrici di una sindrome mortale, nondimeno non praticano 'sesso sicuro'?" (1998, p. 44). L'AIDS ha imposto al sesso obblighi non solo politici ma anche civili, richiedendo di bilanciare i bisogni individuali con la responsabilità verso gli altri all'interno di un comune riconoscimento identitario. Un analogo movimento può essere osservato nel caso della donazione del sangue, una pratica civica visibile i cui soggetti sono però agenti intimi, incorporati. Privi di un'identità politica, i drogati sono nondimeno soggetti alle stesse questioni di inclusione nel sociale, e la loro rappresentazione come soggetti pericolosi per la società non è quasi mai messa in discussione. La cittadinanza sessuata è stata discussa ampiamente nel contesto della mobilitazione politica, dell'appartenenza, e di momenti di trasgressione e di cittadinanza; la ricerca qui presentata scopre le tensioni dell'appartenenza e dell'identità anche in un contesto dove questi elementi sono assenti o appena accennati.

Le possibili alternative a questa tensione sono l'attivo riconoscimento della donazione del sangue come possibile per alcune persone in alcuni momenti e non in altri, e del sangue come qualcosa che non è né pienamente pubblico né pienamente privato. La capacità morale dei donatori dev'essere riconosciuta e valorizzata, ma ciò vale anche per la loro appartenenza a una comunità particolare. I donatori non sono moralmente superiori in modo generico: sono invece situati in particolari reti di raccolta e di trattamento del sangue, e il corpo che dona è dotato di particolari caratteristiche. I non donatori apparten-

gono a un diverso insieme di reti e il corpo che non dona può avere differenti caratteristiche. Non è necessario abbandonare il riconoscimento dell'altruismo per riconoscere queste diverse categorie di donatori e non donatori. Le teorie del Sé, e le nostre idee intuitive della donazione del sangue, sottolineano l'individualità incorporata come inseparabile dagli atti di partecipazione pubblica. Le motivazioni dei donatori non possono essere incluse sotto una singola categoria di altruismo, e il riconoscimento e la gratitudine pubblica per la donazione non devono necessariamente impedire l'esame dell'intersezione di forze pubbliche e private che sta dietro queste motivazioni. Allo stesso modo, l'astensione dalla donazione non è semplice. Isolare i drogati come minacce alla categoria del donatore altruista fa saltare la distinzione fra coloro che non sono invitati a donare e coloro che sono invitati ma non lo fanno. Ma anche questa distinzione non dà conto delle particolarità degli spazi pubblici e privati occupati da diversi non donatori. L'utile finzione secondo la quale i membri del pubblico possono e devono donare a una banca pubblica del sangue entra in tensione con il riconoscimento che il pubblico non è unico, che la donazione non è sempre possibile, e che i giudizi normativi sulla donazione variano e si polarizzano secondo la categoria cui si immagina che i donatori appartengano. Continuare con questa finzione può essere appagante per coloro che donano, ma con qualche costo per coloro che non sono chiamati a donare – come per la nostra comprensione dei modi in cui pubblico e privato sono inestricabilmente legati nella donazione.

LA DONAZIONE «EMICA» DEGLI IMMIGRATI MAROCCHINI A TORINO*

1. Pluralità della cultura della donazione

La donazione del sangue sembra rappresentare un insieme di saperi e di pratiche considerato valido e applicabile in ogni contesto in cui essa si svolga, secondo parametri e performance codificate, per cui un donatore si reca in un centro trasfusionale o nell'associazione che effettua la raccolta di sangue dove, dopo il questionario anamnestico e la visita medica, se ritenuto idoneo, viene ammesso al prelievo e al successivo momento di ristoro, consumato individualmente attraverso vivande preconfezionate. La validità di questa prassi e la condivisione di pratiche comuni sembrano messe in dubbio quando si considerano alcune esperienze di donazione comunitaria di associazioni di immigrati in contesto italiano.

In questo caso, non può essere data per scontata la condivisione dei principi di gratuità, reciprocità, anonimato, considerati basilari per la cultura del dono del sangue, la medesima percezione ed espressione dei valori di cittadinanza e di impegno civico e dei modelli di socialità, legati a una peculiare rappresentazione del dono e del sangue: come sostiene Fabio Dei, «sarebbe un grave errore pensare che “noi” possediamo una solida e oggettiva cultura medica mentre “loro” sono immersi in sistemi simbolici o in credenze pre-scientifiche. Basta riflettere sulla misura in cui, in Italia e in Europa, la cultura della donazione si è appoggiata e ha fatto presa su tutta una serie di connotazioni simboliche del sangue, ad esempio sul suo legame con la forza e la potenza, sulla sua associazione con certi cibi, sul suo

* Il testo qui presentato è la rielaborazione di un capitolo della tesi di dottorato riguardante gli aspetti culturali e antropologici della donazione del sangue degli immigrati marocchini a Torino, da cui sono stati estrapolati anche frammenti di intervista qui riportati. Cfr. A. Fantauzzi, *“Un inter-esse problematico”*. *Etno-antropologia della donazione del sangue tra gli immigrati marocchini di Torino*, Università di Roma “La Sapienza” – EHESS di Parigi, a.a. 2007-2008.

rappresentare una metafora della fratellanza; o, ancora, sulle sue implicazioni religiose nella storia del Cristianesimo» (Dei 2007b, p. 12). Ciò dimostra, dunque, che non esiste *una* cultura del dono del sangue ma una *pluralità di culture*, modellate sulla condizione sociale e sull'apparato culturale dei soggetti coinvolti. La donazione di sangue intesa come dono rivolto ad estranei sconosciuti rappresenterebbe il punto di convergenza tra queste culture, di cui sono esempio le donazioni comunitarie organizzate a Torino da due associazioni di immigrati marocchini: l'*Associazione Islamica delle Alpi* (da ora AI) e l'*Association et Maison pour l'Education et la Culture de l'Enfant* (AMECE). La prima, richiedendo l'intervento di autoemoteche avisine presso la propria sede, ha predisposto una donazione comunitaria il 25 settembre 2005, poi ripetuta in altre giornate, sebbene non con la stessa partecipazione¹. L'AI è stata la prima associazione di immigrati in tutta Italia ad aver organizzato questa attività con l'AVIS, divenuta poi modello ed esempio per altri gruppi presenti sul territorio nazionale. AMECE, sul modello della precedente esperienza (e, dunque, qui considerata in comparazione rispetto ad essa), ha organizzato due giornate di donazione, il 3 e il 10 giugno 2006, presso la sua sede, in collaborazione con l'AVIS comunale di Torino.

In questo saggio, in primo luogo, si vuole descrivere le peculiarità, le analogie e le differenze delle due donazioni comunitarie organizzate dalle due associazioni, rispetto sia al modello della "canonica" donazione sia agli aspetti performativi e costitutivi dell'una e dell'altra; in secondo luogo, si tenta di delineare le fondamenta di quella che potremmo definire una "cultura del dono del sangue nella dinamica migratoria", i cui soggetti e le cui storie di vita vengono analizzate all'interno del trinomio *corpo* (come espressione del sé), *dono* (o anche contro dono, manifestazione di gratitudine e di sdebitamento) e *politiche dell'inter-esse* (inteso come ricerca di un riconoscimento sociale, dello "stare tra noi e l'alterità"), costruito sul necessario confronto tra cultura d'origine e cultura d'immigrazione.

Entrambe le donazioni qui analizzate partono dall'esperienza di due associazioni, frutto dell'affermazione di un'identità collettiva e del

¹ L'Associazione ha organizzato altre giornate di donazione il 28 gennaio, 1 luglio 2007 e 30 marzo 2008. I dati qui riportati si riferiscono essenzialmente al settembre 2005 e, in comparazione, al marzo 2008.

suo continuo bisogno di riconoscimento di fronte all'alterità del Paese ospitante, in cui tutti i donatori si riconoscono in quanto immigrati, marocchini, musulmani e associati. L'identità del migrante, tanto quella collettiva (*hna lamgharba*) – con le sue peculiarità locali – quanto quella religiosa (*hna lamsalmine*) appartengono a tutti i membri delle due associazioni, differenti nella loro natura, nelle pratiche performative e nell'identità con cui si rappresentano e definiscono, sebbene la cultura di un dono anonimo a sconosciuti (Titmuss 1970; Godbout 1993), gestito da un ente volontaristico qual è AVIS, costituisca un punto di possibile incontro.

2. *Al - jabal: stabilità, radici e visibilità di un'identità religiosa*

L'AI è stata fondata nel 1998 da un gruppo di marocchini *primi-migranti*, stabilitisi dagli anni Ottanta a Torino con la famiglia di origine, che li ha in seguito raggiunti tramite ricongiungimenti familiari. Essa presenta una struttura piramidale che vede al vertice un comitato decisionale, rappresentato dai membri fondatori, e dei responsabili di ogni settore (il gruppo maschile, quello femminile, la scuola di arabo e di lingua italiana, il coro). I membri fondatori, per la maggior parte operai o piccoli imprenditori nell'*ethnic business* (Zanfrini 2007: 173), hanno ristrutturato dei locali in disuso in via Chivasso, che oggi ospitano anche una sala di preghiera chiamata "*Taiba*", che accoglie numerosi membri soprattutto durante le due principali feste islamiche dell'*Ayd al Fitr* e dell'*Ayd-al Khabir*. Le attività che il centro organizza (corsi di lingua araba per figli di immigrati, scuola coranica, alfabetizzazione di lingua italiana per arabofoni, organizzazione annuale del pellegrinaggio alla Mecca e delle feste religiose), le decorazioni che lo rivestono (dal grande quadro che riproduce una fotografia della Mecca o dalle immagini di bambini in procinto di leggere il Corano alla targa in lingua araba e italiana che, all'ingresso, riporta il nome dell'associazione) denotano l'Al come un'associazione associazione che può dirsi di *tipo etnico* e *confessionale*. Sebbene ci siano anche membri egiziani e tunisini, prevale la presenza marocchina, la cui peculiarità, tuttavia, si stempera in un'identità più collettiva, qual è

quella araba (o, meglio, arabo-islamica), qui intesa come condivisione di una lingua (*lugha arabia*) e di una religione (*dyn islamia*) comuni, da parte di soggetti provenienti da gruppi etnici differenti. L'arabo è la lingua del Corano, dei padri e dei genitori *primi-migranti*, segno della tradizione (*taqalid*), intesa dai membri come l'insieme dei precetti religiosi che si trasformano nell'ortoprassi quotidiana e rituale, cui ogni "buon musulmano" dovrebbe aderire. Di fronte al pericolo di ibridazione o dispersione culturale, che può investire soprattutto i figli degli immigrati meglio inseriti nel tessuto sociale del Paese ospitante, l'associazione cerca di preservare e riprodurre *taqalid* in tutte le sue pratiche rituali, educative e comunitarie: la disciplina, un comportamento consono ai precetti religiosi, le preghiere. Da qui si spiega e si delimita il carattere multietnico dell'associazione, che sembra, invece, non avere particolari contatti al suo esterno, né con altri gruppi di immigrati torinesi né con la società ospitante. Sembra emergere con forza, dunque, il secondo dei due aspetti sopra rimarcati, quello confessionale: infatti, tanto il gruppo quanto il singolo membro si riconoscono principalmente nell'identità religiosa del «noi, i Musulmani» (*bna lamsalmine*). A questo proposito, è indicativo il nome dato all'associazione, come spiega K. di Casablanca, mediatore culturale presso alcuni centri di anziani e di disabili a Torino, punto di collegamento tra l'AI e l'AVIS.

il nome di islamica delle Alpi viene da una scelta ben precisa... noi vogliamo comunicare l'identità islamica che sia però italiana, piemontese e europea. Le Alpi ci sono perché rappresentano questo senso di apertura all'Europa e non solo al Piemonte. È una grande catena come noi vogliamo essere una grande catena... una catena che però deve avere due caratteristiche: la solidità e la stabilità, e poi la visibilità. Ecco perché le Alpi, perché è una montagna, quella che si chiama *al-jabal*. La montagna è fissa, è stabile ma è anche visibile da tutti, non si può nascondere. È allora la stessa cosa... è l'associazione che vuole far vedere a tutti un *Islam chiaro*, che prende noi marocchini a Torino, in Piemonte, in Europa.. che, come la montagna, stiamo *mettendo le radici*, e le mettiamo qui, in Italia, a Torino

L'immagine della montagna, delle radici, della visibilità e della stabilità descrivono l'identità religiosa indicata dall'aggettivo "islamico". Per i membri del gruppo, l'idea stessa di poter costruire un Islam visibile risponde all'esigenza di andare contro ogni stigmatizzazione imposta dall'esterno e dall'alterità. L'immagine della montagna e delle radici traducono, inoltre, una condizione di vita sociale altret-

tanto stabile, propria della maggior parte dei membri dell'AI, che si dice seguace dell'*al-'Adl wa al-Ihsan* (*Giustizia e Alta Spiritualità*), partito islamista marocchino, antimonarchico, fondato dallo sceicco Abdessalam Yassine, già ispettore dell'*Education Nationale*, e oggi guidato da sua figlia Nada. Il partito, nonostante sia illegale, è attivo e operante all'interno della società civile, con lo scopo «d'amener les adhérents et les gens du peuple à prendre conscience de leurs droits politiques»², «islamizzando» la modernità, e non adeguando l'Islam ad essa. Il movimento si dichiara pacifista, sebbene coniughi posizioni mistiche (aderenti al sufismo sannita) con rivendicazioni politiche. Raccogliendo accoliti e seguaci soprattutto dal mondo universitario marocchino (e, recentemente, egiziano), verso il quale, sin dall'inizio, Abdessalam Yassine aveva rivolto il suo proselitismo, il movimento ha ricevuto favori e appoggi anche da alcuni gruppi di Marocchini immigrati negli Stati Uniti o in Europa. A questa tipologia risponde anche l'AI di Torino, sebbene i suoi membri tendano a sottolineare l'eredità soprattutto spirituale e non belligerante dell'*al-'Adl wa al-Ihsan*, il cui nome è costituito da due termini emblematici: «Les deux concepts sont d'origine coranique, l'équité/justice est une revendication populaire et correspond à un commandement divin qui doit se réaliser dans tous les aspects de la vie, *al-ih-san* (le don) est un programme éducatif, le choix de la dénomination associe les deux fonctions: la prédication et la reconstruction du tissu social»³. *Al-'adl* permette di collocare il movimento tra gli altri partiti islamisti e riformisti, evocando la giustizia sociale, fondamento di uno Stato islamico, e l'intervento diretto a favore delle classi meno abbienti e più povere della società, contro il monopolio politico delle forze di sinistra. *L'ih-san* è stato tradotto in vari modi, *Bienfaisance*, *Générosité*, *Haute Spiritualité* (come sembrano preferire i membri dell'associazione torinese), sebbene i membri di AI lo intendano più spesso come «dono di sé», ma anche come aiuto agli orfani e a coloro che si trovino nell'indigenza. Ciò è confermato da quanto il Presidente dell'AI ha affermato:

² Cfr. A. Yassine, *Al- minhaj al-nabaoui (La voie prophétique, éducation, organisation et marche forcée)*, s.l. 1989, p.82. Si vedano anche dello stesso autore, *La Révolution à l'heure de l'Islam*, Marseille, Impr. du Collège 1990; *Islamiser la modernité*, s. l., Al Ofok Impressions 1998.

³ Cfr. M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Politiques 1999, pp.196 sgg.

Laggiù in Marocco è *fasad, pourri*, insomma “marcio”. Se non hai i soldi muori, gli ospedali non funzionano, non è niente fatto bene. Adesso, però, ci sono partiti che devono cambiare veramente la realtà; uno di questi, che non è proprio partito, è un movimento che ha simbolo di giustizia e spiritualità, è nostra guida... è lui [ed indica una foto di Yassine che domina l'ufficio-segreteria dell'associazione]. Lui ci insegna al bene, all'amicizia, a aiutare chi sta male, chi ha bisogno, ... al dono, *ibsan...* ecco perché abbiamo pensato donare sangue... Tramite questo nostro mediatore [K.], che lavorava con i minori e gente che era pazza aveva a che fare con loro, è venuta questa idea: dobbiamo fare di più *per integrare con italiani*. Tra noi islamici, ci sono alcuni che *hanno capito male l'Islam* e hanno messo una separazione tra loro e altri; noi dobbiamo rompere questo...dobbiamo dare la verità *del vero Islam*. Il vero Islam è questo: Maometto ha aiutato Israele, Islam, questa parola qua, vuol dire “pace”. Noi siamo convinti che tutti i popoli della terra sono fratelli! questo lo pensate anche voi, l'originale siamo di Adamo e Eva. Allora abbiamo cercato di chiamare AVIS: era ottobre, poi è venuto il Ramadan, poi abbiamo spostato e ora abbiamo fatto.

Il giudizio sulla condizione governativa marocchina e sulla malasanità (l'immagine *destruens* che passa attraverso il concetto di marcio, “*fasad*”), il ruolo dei partiti, la visione (falsata) dell'Islam, il desiderio d'integrazione, la comune appartenenza tra “*kboya*” (fratelli) rappresentano quei fattori culturali e religiosi che giustificano, in qualche modo, la volontà dei membri dell'associazione di donare sangue in Italia. A ciò si aggiungono *al-ibsan* (dono, benevolenza), come precetto fondante il gruppo e il movimento e *al-jabal* (montagna), come mezzo di superamento di qualsiasi stigmatizzazione islamofoba e affermazione di un'identità religiosa transnazionale.

3. Bayti – casa instabile di un “noi” invisibile

Si è detto che i donatori delle due associazioni rispondono a un *identikit* comune, che sottende l'appartenenza ad almeno due tipi di identità esternata ed esperita, quella collettiva («noi, i Marocchini») e quella religiosa («noi, i Musulmani»); la prevalenza dell'una sull'altra ne definisce il gruppo (il “noi”) e la sua relazione con l'esterno. Se l'AI si rappresenta tramite un'identità religiosa forte, in AMECE sembra prevalere l'altro tipo di identità, anche qui rappresentata dal nome dell'associazione. Essa è stata fondata alla fine del 1999 da tre immigrati marocchini mentre oggi il direttivo è costituito soprattutto

da giovani di seconda generazione e da volontari italiani, impegnati ugualmente nell'associazionismo interculturale. Se inizialmente l'associazione si occupò di giovani di qualsiasi nazionalità, in seguito si rivolse esclusivamente alla popolazione marocchina presente a Torino, in particolar modo ai minori giunti clandestinamente senza famiglia, come spiega M., uno dei fondatori e attuale presidente dell'associazione:

Volevamo dare ai bambini e ai giovani marocchini a Torino una casa, ecco perché "Maison", perché anche quelli che arrivavano soli avevano un posto dove giocare o dove facevamo assistenza per le pratiche di documenti oppure per il doposcuola. AMECE è nata per tutti, ma poi la popolazione marocchina era sempre di più e allora abbiamo pensato ai nostri fratelli, soprattutto a quelli che erano da soli. L'associazione si chiamò subito *Association Maison d'Enfant pour la Culture et l'Education*, proprio perché volevamo dare una casa a questi bimbi, quello che voi chiamate oratorio, una specie di questo tipo, dove potevano venire, fare i compiti, stare con gli altri, imparare anche la lingua dei propri genitori.

Per le sue caratteristiche, AMECE si qualifica come un'associazione *interetnica* (con prevalenza di immigrati marocchini) e "di settore" (educativo-sociale), che collabora con canali istituzionali (Ufficio Stranieri, Centro Informagiovani, Ufficio Cultura e Servizi Sociali del Consolato del Marocco) e svolge parte delle sue iniziative al *Dar al-bikma*, centro italo-arabo, e presso un oratorio salesiano. Queste collaborazioni permettono ad AMECE di avere visibilità sul territorio e di godere di un certo consenso da parte dei connazionali.

Sebbene questa ramificazione sul territorio sia segno di una reale apertura verso la società ospitante, tuttavia l'attività dell'associazione si rivolge prevalentemente ai minori non accompagnati o alle famiglie di immigrati marocchini, attraverso il sostegno scolastico, i corsi di lingua araba e italiana, i percorsi "di educazione alla cittadinanza e alla conoscenza del territorio", il centro di ascolto per immigrati in difficoltà. Il ruolo centrale giocato dalle famiglie all'interno dell'associazione rinforza ulteriormente l'appartenenza a una cultura tradizionale e rinvigorisce l'immagine di un "*bna l-maghreba*", che viene ben rappresentato dall'altro nome aggiunto al titolo iniziale dell'associazione: "*Bayti*". Questo termine, traducibile come "casa mia", indica un ritorno all'appartenenza culturale e collettiva; esso si riferisce alla vitalità associativa e solidale dei suoi membri in quanto, a differenza dell'usuale "*dar*", che indica la casa in senso fisico come luogo abitativo, la parola "*bayt*" è impiegata in riferimento a coloro che la abitano e animano.

AMECE è impegnata nell'aiuto e nel sostegno alle pratiche di adattamento e convivenza con la società d'immigrazione (Carchedi 2000; Fondazione Corazzini 2001), nelle quali diventa centrale il ruolo di alcuni giovani immigrati come mediatori tra l'una e l'altra cultura. Essi diventano indispensabili per la comunità, non solo in ambito lavorativo (normalmente sono impiegati nelle strutture e nei servizi rivolti agli stranieri), ma anche all'interno dell'associazione, dove spesso fungono da interpreti o mediatori per i nuovi arrivati o connazionali che, non di rado, conoscono la sola lingua di provenienza. Questi giovani immigrati traducono quella concezione di responsabilità collettiva che i singoli membri, trascendendo le particolarità individuali, attribuiscono alla comunità come luogo e mezzo d'integrazione e di dialogo con la società ospitante, secondo quelle stesse dinamiche che Mariano Pavanello ha riscontrato nella comunità senegalese di Livorno, in una delle prime ricerche italiane di tipo qualitativo rivolte allo studio qualitativo sul rapporto tra donazione del sangue e immigrati (Pavanello 2006). Nel ruolo del "mediatore", la doppia identità di immigrato ed emigrante è vissuta più come ricchezza che come trauma, predisposizione necessaria alla vita del gruppo e al consolidamento dell'identità collettiva, presupponendo che, come scrive Fiorella Giacalone in riferimento agli immigrati marocchini di alcune città umbre, «i piani su cui ci si muove sono piani d'ibridazione culturale, nei quali s'intrecciano più modelli cognitivi e normativi: quello della cultura d'origine, riferita al gruppo e al dialetto locale; quello della cultura "marocchina" più in generale; quello della cultura "occidentale" nella sua accezione più stereotipata; il piano della cultura regionale d'accoglienza nella quale è inserito l'immigrato» (Giacalone 2002: 8). All'interno di questi quadri di ibridazione, la religione sembra essere vissuta più come patrimonio culturale e tradizionale che come scelta personale, rievocazione dei momenti di collettiva partecipazione che rinsaldano il gruppo e la loro appartenenza soprattutto nei momenti di maggiore sradicamento e dispersione individuale.

L'identità religiosa non è fondante il gruppo di AMECE come nell'AI, ma rappresenta un ulteriore strumento di riconoscimento del «noi, i Marocchini» all'interno della società ospitante. Ciononostante lo status di immigrato condiziona la partecipazione ad attività extralavorative, associative e volontaristiche. Se, infatti, i membri (padri di famiglia) sono operai o occupati in lavori anche non regolari, i responsabili dell'associazione, come studenti universitari, mediatori

ed educatori (per la maggior parte) sono impiegati in quelle forme di «lavoro duale» (Pugliese 2002a; Ambrosini 2005; Zanfrini 2007) che non sempre garantiscono stabilità e sicurezza all'immigrato. Pertanto, al di là di quel desiderio di appartenenza e di comunità che muove e anima i membri di AMECE, la realtà dell'immigrazione influisce notevolmente la partecipazione associativa e volontaristica, minando alle basi la solidità dell'associazione e generando la scarsa collaborazione dei pochi iscritti, la loro discontinuità nell'organizzazione e nella condivisione delle attività. Il presidente di AMECE attribuisce questo atteggiamento alla «cultura marocchina» e non solo alla condizione difficile e incerta del migrante e all'incapacità di «fare senza aspettare qualcosa» in cambio: l'immigrato marocchino, soprattutto se completamente estraneo alla cultura dell'associazionismo e del volontariato nel Paese d'origine, fatica a comprenderne le necessità, le logiche e le finalità nel contesto d'immigrazione, dove si trova a fare i conti con l'esigenza di risolvere bisogni primari più impellenti. Questa serie di motivi influisce fortemente sulla visibilità e la legittimità del gruppo all'interno e in collaborazione con la società ospitante, che ne mette in risalto più la debolezza e l'instabilità che la sua proposizione e partecipazione al gioco sociale tra immigrati e autoctoni.

Se l'AI si pone come un «noi» forte e stabile, perché radicato sull'identità religiosa, che motiva, unisce e definisce l'individuo all'interno del gruppo, AMECE propone l'immagine del «noi, i Marocchini», ancorati al sapere tradizionale di un'identità che vacilla e richiede una continua ridefinizione nel contesto migratorio. Essa rappresenta «*el-bayt*» che accoglie giovani, minori, figli, non così visibile né radicata al suolo come «*el-jabal*»: quindi, la stabilità dell'AI risponde all'esigenza, propria di un'associazione di stranieri, di trovare il suo fondamento in un partito politico o in un movimento religioso che la animi e la strutturi, e non nel tentativo «effimero» (Sayad 2002: 131) di rimettersi alla pretesa di una comune appartenenza culturale.

Alla collaborazione con le istituzioni presenti sul territorio, anche marocchine, da parte di AMECE, si contrappone il non-riconoscimento dell'AI da parte delle autorità; sulla gestione delle reti sociali dominata dalle donne, nell'una prevale la presenza e la facoltà decisionale degli uomini, nell'altra; l'organizzazione centrifuga di AMECE, che coinvolge membri soprattutto di seconda (ma anche di

terza) generazione, senza una struttura stabile di riferimento, contrasta con la "piramide" organizzativa di immigrati di prima generazione dell'AI e, soprattutto, con la linea-guida tanto teorica quanto pragmatica del movimento *al-'Adl wa al-Ihsan* che ne è alla base.

Queste differenze identitarie, che si traducono in una diversa manifestazione e organizzazione delle due associazioni all'interno della società ospitante, confermano quanto Charles Taylor sostiene sull'identità di ogni soggetto o gruppo

che è plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, dal *mis*conoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito (Taylor 1993: 41-42).

Le politiche di riconoscimento e le differenze identitarie tra i due gruppi hanno condizionato le pratiche organizzative e performative della giornata di donazione ma anche un diverso approccio rispetto alla presenza dell'antropologo.

I membri dell'AI, infatti, si erano posti con un certo distacco nei confronti di un "ambiguo osservatore" esterno al gruppo, la cui presenza non era legittimata da una determinata e richiesta funzione (come per i medici avisini), presenti alla donazione nel timore che potesse essere riferito "all'esterno" ciò che avrebbe dovuto rimanere all'interno delle pareti dell'Associazione. Essa si poneva come spazio simbolico invalicabile senza le dovute autorizzazioni e senza quella familiarità che avrebbe assicurato loro una certa fiducia (soprattutto da parte delle donne donatrici e dei responsabili). Al contrario, in AMECE, il ricercatore veniva percepito come un possibile tramite tra l'Associazione e la società italiana, chiamato non solo alla condivisione di momenti decisionali e pratiche rituali (feste, riunioni anche private) ma anche alla partecipazione attiva con i suoi informatori. Se, nel primo caso, la ricerca si è orientata necessariamente sull'osservazione critica e distaccata, nel secondo, è stato spesso difficile imporre quel fondamentale distacco che permettesse l'osservazione etnografica senza un problematico coinvolgimento delle parti.

4. *Pratiche performative della donazione “emica”*

I due campi di osservazione sono così comparabili: nonostante le macro-differenze identitarie, le due associazioni sembrano presentare analoghe pratiche performative nell'organizzazione e conduzione della giornata di donazione, che è possibile definire come “emica”, in quanto propone i significati soggettivi condivisi dal gruppo di riferimento (associazione) e la loro esperienza informata su un apparato culturale specifico, differente da quello del donatore indigeno e dalla normale prassi di donazione⁴. Il carattere emico della donazione è più visibile e marcatamente ostentato lì dove s'impone un'identità certa e stabile, come quella dell'AI, per contro meno integrata con il tessuto della società ospitante, rispetto a quanto avvenga per AMECE. Ciò conferma che l'imposizione dell'identità del “noi” sulle altre gioca a sfavore dell'integrazione e della convivenza, ponendosi come espressione di compattezza, unità iper-difensiva e auto-referenziale che, il più delle volte, non ammette intersezioni né ibridazioni. In tal senso, Bauman parla di comunità come di «identità e “identicità” significa esclusione dell'altro, soprattutto di un altro che si ostina a essere diverso» (Bauman 2003: 112). Ciononostante, la donazione delle associazioni qui descritte si caratterizza per elementi propri del sapere tradizionale e culturale del marocchino-musulmano, che ne definiscono ulteriormente la specificità. Questi elementi, pur comuni nella diversità identitaria delle due associazioni, sono l'aspetto temporale e spaziale della donazione, le performance rituali messe in atto, i mezzi di comunicazione e diffusione della notizia da parte dei due gruppi, l'informazione e la formazione del donatore candidato.

a) Il tempo – la riuscita della raccolta di sangue, in termini quantitativi, è dipesa anche dal giorno della sua organizzazione: l'AI ha realizzato la giornata di donazione in una domenica, riportando cento

⁴ Si preferisce distinguere tra “donatore immigrato” e “donatore indigeno”, piuttosto che soffermarsi su definizioni di tipo etnico-geografico (come “italiano” oppure “torinese”), che potrebbero risultare ambigue nel contesto studiato. Per gli aspetti performativi, le giornate di donazione delle associazioni di immigrati marocchini sembrano riprendere alcune caratteristiche delle donazioni di gruppi di donatori indigeni che organizzano, spesso in zone periferiche e rurali, giornate comunitarie di raccolta di sangue con AVIS.

donazioni contro le venti di AMECE, effettuata in un sabato. La domenica è giorno non lavorativo anche per coloro che non si trovano in una situazione di piena legalità e regolarità burocratica. Da ciò emerge la possibilità da parte dell'immigrato di riservare al volontariato e all'associazionismo soltanto il tempo libero dal lavoro: anche la donazione del sangue, dunque, restituisce l'immagine della subordinazione dell'immigrato all'occupazione lavorativa, che ne scandisce il tempo della vita quotidiana come anche del riposo. Le due associazioni hanno scelto giorni festivi e pre-festivi per la donazione comunitaria, non sapendo di poter godere, per chi ne avesse avute le condizioni (in termini di occupazione regolare e certificata), di una giornata retribuita di ferie dal lavoro. Quest'ultima prerogativa risulta essere uno dei fattori di maggiore attrazione per quel donatore che Titmuss ha definito «The Fringe Benefit Voluntary Donor» (1970: 139), il quale, come molti "indigeni", sceglie normalmente un giorno prefestivo o post-festivo (venerdì o lunedì) per effettuare la donazione, usufruendo del "week-end lungo". L'associazionismo, il volontariato e "il tempo per gli altri" (Godbout 2007) subisce una ri-definizione nel contesto migratorio: per l'immigrato qualsiasi attività associativa si colloca in una dimensione "alocronica", la quale indica un tempo diverso da quello del sé, impiegato per gli altri. Ciò determina un cambiamento nella concezione di quell'altruismo puro che Titmuss vedeva come naturale spinta alla donazione del sangue, di cui viene confermata la base altruistica (andare verso *l'altro*) e non solidale (andare verso il *simile*). La donazione della comunità di immigrati acquista un significato sociale differente, sancito dal ritorno a una donazione collettiva, che richiama le caratteristiche più del dono maussiano che quello individuale e soggettivo del donatore indigeno, anche attraverso la riscoperta di una dimensione di festa collettiva e di sospensione della quotidianità, caratterizzata da determinati paradigmi performativi che ne rivendicano la qualità di fatto totale sociale (Fantauzzi 2007).

b) Il luogo – In entrambi i casi, le donazioni si svolgono presso la sede dell'associazione e non in luoghi appositamente adibiti; ciò comporta, da una parte, l'esclusione di altri partecipanti, che non siano diretti membri o frequentatori dell'associazione, dall'altra, la costruzione di "nicchie etniche" che, mentre rinsaldano i "confini del noi", rendono ancora più labili le possibili intersezioni con l'alterità. Il luogo è preparato a festa, perché così la giornata di donazione è concepita in entrambe le situazioni, anche se manca quella parentesi

di “incanto” (Henrion 2003) che, nella struttura trasfusionale, avvolge il donatore posto al centro di tutto il processo oblativo. In questi casi, la “cura” che la struttura riserva al donatore è demandata ai membri responsabili i quali, dopo aver provveduto al contatto con l’AVIS, gestiscono l’organizzazione della donazione, i suoi spazi, i suoi tempi e i soggetti che ne vengono coinvolti. Rispetto a ciò che avviene all’interno delle strutture pubbliche adibite alla raccolta di sangue, i donatori marocchini associati ricevono un’accoglienza familiare e intima, che inizia dal rituale saluto che ciascuno scambia con l’altro («-*As-salàm aleikum -Wa aleikum as-salàm - Keidir, labas? -Labas, al-hamdulilla!*»⁵), si concretizza con la mediazione tra l’équipe medica e i donatori, per terminare con l’offerta della colazione dopo il dono. In tal senso, l’associazione si fa garante della legalità e della regolarità della donazione dei suoi membri, divenendo il diretto interlocutore sia dell’AVIS sia dei servizi sanitari ad essa collegati. Dopo la giornata di donazione, infatti, è l’associazione a ricevere e a distribuire le risposte delle analisi cliniche che l’AVIS invia, di norma, a ciascun donatore privatamente, sebbene tutto l’iter di selezione e di prelievo avvenga nella più totale riservatezza.

c) Distribuzione dello spazio: in entrambi i casi, sono state predisposte delle sale interne per la visita medica e la selezione dei donatori e uno spazio esterno occupato dall’autoemoteca, per i prelievi. L’interno dell’associazione rimarca quella divisione dello spazio tra donne e uomini marocchini, che è constatabile negli ambienti sia privati che pubblici da loro frequentati. Si tratta della questione degli *budùd* (limiti): nella cultura marocchina e islamica, l’idea dei confini è ben precisa, sia nella rappresentazione simbolica che nella manifestazione pratica, tanto che essere musulmani significa essenzialmente con il rispettare gli *budùd*. Il limite è ciò che separa l’*haram* dall’*halal*, lo sporco dal pulito, il privato dal pubblico. Ciò è stato maggiormente evidente nell’AI, in cui le donne, in attesa della donazione, si trovavano tutte insieme (qualcuna con i propri figli) in un settore del grande salone che accoglieva la colazione, mentre gli uomini stazionavano davanti alla porta d’ingresso o nello spazio antistante

⁵ «La pace sia con te», «E con te sia la pace», «Come stai? Bene?», «Sto bene, grazie a Dio!», formula di saluto tipica della comunità marocchina sia nel contesto di origine che di immigrazione.

l'autoemoteca, spesso impegnati a discutere tra loro o a relazionarsi con l'équipe avisina. Come scrive Fiorella Giacalone: «questi modelli associativi rimarcano la separazione tra il maschile e il femminile, ripropongono gli *budùd* nella comunità immigrata» (Giacalone 2002: 114). Nei casi di incontri tra più famiglie, infatti, normalmente le donne marocchine si riuniscono con le altre, spesso in sale adiacenti ai luoghi in cui si ritrovano gli uomini e consumano separatamente i pasti. Questi confini, come la dimensione spaziale dell'ambiente in cui la donazione si svolge, definiscono ruoli, conoscenze, saperi e appartenenze identitarie proprie della cultura dei soggetti-attori. L'AI ha richiesto, infatti, ad AVIS di poter allestire spazi separati per le visite di donne e di uomini. Questa disposizione è stata poi riproposta da AVIS presso AMECE, ma non sotto diretta richiesta, tanto che non sempre è stata rispettata dai donatori. La sistemazione proposta in via Chivasso, tra sale del piano superiore dell'associazione riservate a candidati uomini e quelle del piano inferiore alle donne, ha simbolicamente ricordato l'idea della "gerarchizzazione" dei ruoli propria della cultura islamica⁶, che vede la donna occupare uno spazio a lei riservato e interdetto alla presenza maschile che domina, invece, il luogo pubblico e socialmente condiviso (l'ingresso dell'associazione, appunto, il marciapiede vicino all'autoemoteca). Ciononostante, nella divisione spaziale, il "dominio" dell'uomo resta preservato tanto quanto la sfera d'azione e di competenza della donna (il concetto di *harem*, come luogo delle donne, deriva dalla stessa radice di *haram*, interdetto). È ciò che, molto attentamente, rimarca il dott. R, prelevatore in tutte le raccolte organizzate dall'AI:

Mi ha colpito che erano separati uomini e donne, e questo non perché erano separati ma mi ha colpito per pensare a come loro pensano certe cose ed erano delle cose che io vedevo al mio nonno. Per esempio gli uomini al piano di sopra,

⁶ Quanto al rapporto tra reti femminili e maschili nella cultura marocchina, Vanessa Maher ha parlato di una «gerarchia sociale dei sessi o delle generazioni» (in F. Balsamo, a cura di, *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*, Torino, L'Harmattan 1997, p.198) mentre Tassadit Yacine ha evidenziato come la divisione spaziale delle aree di competenza delle donne e degli uomini riproducono forme di potere e di dominio dei secondi sulle prime, soprattutto nella contrapposizione tra esterno/interno, pubblico/privato (cfr. T. Yacine, *La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle*, «Cahiers de littérature orale», 34, 1994, pp. 19-43).

le donne al piano sotto. Cioè... cioè non era casualità. Era così e c'era proprio una separazione anche attraverso la scala. Anche la scala era divisa. La parte che andava da sotto a metà era dominio delle donne, quella da metà a sopra era dominio degli uomini. Questo sì, ripeto, non tanto la divisione quanto la collocazione, maschio sopra, femmina sotto.

Il sapere tradizionale, con il sistema religioso, *culturalizza* lo spazio, ne determina le aree di appartenenza dei singoli soggetti, ne definisce i confini (ad esempio, la scala), ne segna le sfere di pertinenza e di dominio. Lo stesso medico, presente anche alla donazione di AMECE, rimarca, invece, la quasi completa assenza di divisione tra generi e la palese spontaneità di colloqui promiscui, che hanno permesso alle donne di essere visitate da lui nella sala inizialmente adibita a candidati donatori uomini.

d) Performance rituali: 1-*Ftour*. In entrambe le esperienze, i donatori non hanno goduto dei benefit che la pratica della donazione riserverebbe loro, né del permesso retribuito dal lavoro né della colazione *post donum*. L'una e l'altra associazione, hanno predisposto uno *ftour* con vivande tradizionali, segno del carattere festivo dell'evento: dolci (*briouats*, *ka'b al-gbazal*, *m'hancha*), che abitualmente imbandiscono le tavole delle case marocchine nelle importanti occasioni rituali e tè alla menta (*atay bi na'na*), simbolo di ospitalità e di convivialità sia con parenti che con estranei. Il cibo definisce la dimensione identitaria dei soggetti che lo presentano, in quanto «il repertorio alimentare di una popolazione appare [in tal modo] come un “serbatoio” di potenziali cibi culturalmente caratterizzati» (Seppilli in Giacalone 2002: 101). Lo *ftour*, dopo la donazione, è sempre stato consumato collettivamente, intorno a un tavolo imbandito, del quale si occupano alcune donne dell'associazione, riservando ai medici le vivande più prelibate. Questo contrasta con la colazione individuale e “solitaria” del donatore nel centro di trasfusione, spesso composta da cibi confezionati e distribuiti da macchine automatiche. Se l'AI ha mantenuto un carattere più tradizionale anche nella scelta delle vivande offerte, ciò non è avvenuto per AMECE, che ha proposto, accanto ad alcuni dolci tipici, preparati dalle donne dell'associazione, anche merendine e bibite confezionati, tipicamente italiani, come segno di un meticciamiento, di un compromesso con la cultura della società ospitante anche nelle pratiche del vivere quotidiano.

Rappresentazione di questo è anche la lingua utilizzata: se in AMECE la maggior parte dei donatori parlava italiano, a volte anche

tra connazionali, dove tendeva a prevalere il dialetto marocchino, nell'AI soltanto alcuni uomini interagivano in italiano con l'équipe medica, poiché ovunque prevaleva il dialetto, interrotto di tanto in tanto da parole francesi e da altre arabe (relative soprattutto all'ambito religioso).

2 - Musica *sha'bi*. La festa della donazione è stata accompagnata da musica popolare marocchina, a tema religioso nel caso dell'AI, più profana per AMECE. Le melodie che riecheggiavano nel grande salone di via Monza (gruppi marocchini come *Abidatt Rma* o i cantanti *Daoudi* e *Stati*) oppure nelle sale interne dei locali di via Chivasso riproponevano motivi legati alla storia e alla cultura del Marocco e inni in onore di Allah e del Profeta Mohammed. In questo caso, la musica rappresenta tanto un elemento culturale quanto un marchio identitario che, insieme alla danza e all'alimentazione, come scrive Fiorella Giacalone riferendosi alle abitudini dei giovani marocchini in Umbria, serve «a mantenere un ruolo della cultura di tipo espressivo e simbolico, più che normativo, poiché non [definisce] ruoli sociali, ambiti religiosi o lavorativi, ma [marca] il significato di una presenza, di un'identità che vede messi in crisi i propri modelli cognitivi e valutativi» (Giacalone 2002: 100).

3 - Preghiera, abluzioni e mano destra. Sebbene assente in AMECE, nell'AI la donazione è stata accompagnata da momenti di ritualità religiosa, come l'*udhu* (abluzione minore), che assicura lo stato di purezza prima della *salat* (preghiera rituale che si ripete cinque volte al giorno). Se la donazione interrompe, dunque, la dimensione della vita ordinaria (per il breve tempo in cui si effettua il prelievo o per un tempo prolungato, dovuto all'attesa del proprio turno per la selezione), la ritualità religiosa non solo trova sempre la sua irrinunciabile affermazione, ma, nel caso dell'AI, rafforza anche il significato e la finalità dell'atto oblato. A questo si aggiunge lo stretto connubio tra la percezione del puro e dell'impuro, legata particolarmente al corpo, e la sfera del sacro, proprio della religione islamica, ritenuta «un farsi carico della vita biologica, un'arte di vivere la propria corporeità risacralizzandola di continuo. Tutti gli atti fisiologici sono immediatamente e immancabilmente seguiti da un complesso di tecniche che ristabiliscono la purezza» (Bouhdiba 2005: 64).

Si tende, dunque, a scegliere la mano o il braccio destro (lato del bene, del sacro e del puro), perché, come dice S. di AMECE, «il sangue esce direttamente buono e puro, dalla parte di Dio, perché deve

essere pulito quello che si dona, sacro e benedetto». A questo si aggiunge un altro elemento collocabile nella sfera religiosa del gruppo immigrato: se, in Marocco, il dono del sangue comunitario si realizza maggiormente durante il mese di Ramadan, con l'organizzazione di raccolte di sangue dopo la rottura del digiuno e fino a tarda notte, questa condizione è proibitiva nel contesto torinese, in quanto la consueta attività trasfusionale si svolge solo al mattino, non permettendo, dunque, ai marocchini a digiuno di poter donare. Per questo motivo, l'AI ha dovuto rimandare una prima data proposta dall'AVIS perché coincidente con il periodo del Ramadan

e) Mezzi di comunicazione e diffusione della notizia (logiche di riconoscimento). Entrambe le associazioni hanno prodotto dei volantini bilingue, arabo e italiano, riportando il logo e il nome dell'associazione, seguiti da informazioni pratiche (luogo, orario e parametri per essere ammessi alla donazione). Un'ulteriore differenza tra i due gruppi: se l'AI ha fatto circolare la locandina soltanto tra i membri e i parenti degli stessi, in AMECE essa è divenuta un mezzo pubblicitario con cui far conoscere l'associazione, anche in alcuni servizi e centri rivolti agli stranieri o al consolato. Questa differenza rimarca ulteriormente il grado di apertura e, come visto anche dal posizionamento dell'antropologo, di contatto con la realtà esterna: AMECE definisce il suo carattere interetnico di diramazione sul territorio con la ricerca di un riconoscimento sociale, sia da parte delle istituzioni torinesi sia di quelle marocchine, e di un positivo confronto con altre realtà associative. La scelta di una semi-apertura dell'AI, invece, si traduce nel tentativo di avvicinare il gruppo del "noi" alla società ospitante (indicativo, in tal senso, il bilinguismo della locandina), pur mantenendo i confini (*budùd*) dell'una e dell'altra realtà. A differenza di AMECE, l'AI rinnova periodicamente questa attività comunitaria, che, tuttavia, non ha permesso una reale integrazione dei donatori immigrati all'interno delle strutture e del sistema emo-trasfusionale torinese, proprio perché mantiene le caratteristiche tipiche della donazione "emica".

Pochissimi, infatti, sono oggi gli immigrati marocchini che si recano autonomamente a donare sangue al di fuori della giornata organizzata dalla loro associazione. Sembra che, al contrario della donazione emica, il marocchino, donatore individuale, si conformi totalmente alle dinamiche e motivazioni del donatore indigeno.

f) Informazione/formazione dei donatori. Nonostante le indicazioni riportate sulla locandina e il contatto precedentemente avuto

con i responsabili dell'associazione al momento della diffusione della notizia, la maggior parte dei candidati donatori era completamente all'oscuro di qualsiasi informazione riguardasse i criteri di selezione e di idoneità/inidoneità: da qui la presenza di numerose donne in periodo mestruale, d'allattamento o di gravidanza, che hanno dovuto lasciare presto l'associazione perché venute a conoscenza dell'impossibilità di donare in tali condizioni oppure, soprattutto in AMECE, la presenza di immigrati sprovvisti di un valido documento di identificazione. Allo stesso tempo, ogni candidato donatore ignorava le modalità di donazione, gli accorgimenti da seguire nel periodo immediatamente successivo al prelievo, i possibili benefit di cui normalmente un donatore può godere e le tempistiche richieste tra una donazione e un'altra.

La maggior parte dei donatori delle due associazioni, infatti, non aveva mai donato sangue né in Italia né nella città di provenienza; soltanto alcuni di loro, soprattutto uomini, ne avevano avuto già esperienza in Marocco durante il servizio di leva, nell'iter per il conseguimento della patente di guida oppure per una trasfusione destinata a un familiare. Questi sono alcuni dei fattori che non hanno favorito la nascita di una vera cultura del dono del sangue nelle strutture marocchine, in termini di azione individuale, volontaria e completamente gratuita: soltanto alcuni dei donatori marocchini conoscevano il centro di trasfusione o la banca del sangue della propria città o erano informati sull'esistenza di un servizio di raccolta, che non fosse necessariamente legato agli ospedali o alle cliniche private che richiedevano sangue per i malati.

Questa forma di completa disinformazione non è assimilabile a quella "incompleta conoscenza" del donatore indigeno novizio. Sebbene in entrambi i casi si tratti di "prime volte", tuttavia, il donatore immigrato ignora il processo oblativo e non conosce la pratica volontaristica; ciò lo obbliga ad affidarsi completamente all'associazione di cui è membro. In tal modo, si realizza quell'assimilazione tra corpo individuale e corpo collettivo, in cui l'immigrato si riconosce fino a disperdere la propria individualità, come ha sostenuto Sayad: «il corpo non è solo ciò che costituisce l'individuo come entità distinta e il gruppo come somma di individui biologici identificabili, numerabili e misurabili, ma è il gruppo incorporato, il gruppo fatto corpo» (Sayad 2002: 271).

5. Riconoscimento, cittadinanza, inter-esse

Queste caratteristiche tracciano quella che è stata definita “una donazione emica”, l'estensione di una determinata cultura nella pratica del dono del sangue, attraverso la quale, pur mantenendo le proprie specificità e differenze, le due associazioni hanno messo in atto una ricerca di *riconoscimento sociale* che, parafrasando Paul Ricoeur (2004), è da intendere come l'intersezione tra competenza di identificazione e conferma dell'identità del soggetto (gruppo) agente all'interno di rapporti sociali, giuridici e interpersonali. Attraverso il dono del sangue, se AMECE ricerca un'approvazione da parte della società ospitante (soprattutto delle istituzioni), perché sia consolidata l'identità “instabile” che ne è alla base e siano creati dei punti di incontro tra “il noi” e “il loro”, l'AI rafforza l'identità religiosa già salda, che ne motiva alcune scelte, rivolte anche a modificare lo scenario xenofobo e islamofobo di cui spesso è vittima. In quest'ottica non è più opportuno parlare di “lotta per il riconoscimento”, secondo la tradizione hegeliana ripresa da Axel Honneth (2002), quanto di condivisione dialettica dello stesso da parte del gruppo del “noi” verso l'alterità.

Attraverso il dono del sangue, l'immigrato marocchino, da un lato, conferma l'adesione a una forma di comunitarismo, ovvero di condivisione di valori e di identità che conferiscono orientamento all'individualità del sé e al sé nella collettività (Taylor 1993), dall'altro, mette in atto quel riconoscimento affettivo e valoriale traducibile in una forma di solidarietà verso l'altro (e quindi di altruismo), che Honneth definisce come «stima sociale» (Honneth 2002: 151-156).

Ciononostante, sia che si tratti di un donatore indigeno sia di un immigrato, i requisiti di idoneità restano gli stessi; inoltre, è implicita una condizione di cittadinanza e di stabilità, per la quale l'immigrato donatore viene considerato a tutti gli effetti un “cittadino regolare”: per essere ammesso alla donazione, egli deve possedere una residenza nella città ospitante, un documento in corso di validità e la padronanza della lingua italiana, perché possa sostenere il colloquio con il medico.

Donare il sangue in un contesto migratorio, dunque, può voler dire concorrere all'acquisizione di una cittadinanza simbolica che, diversamente, può essere o è negata, determinando uno stato d'incompletezza sociale tanto dell'individuo quanto del gruppo di appar-

tenenza (Valentine 2005). Riconoscersi come donatore (e, soprattutto, essere accolto come tale sia dal gruppo del "noi" che dall'alterità) significa partecipare all'idea di una cittadinanza «post-nazionale», secondo la definizione proposta da Yasemin Nuhoglu Soysal (1994), in cui i diritti di appartenenza verrebbero ridefiniti come diritti umani, propri di ogni persona in quanto tale e non in quanto membro di uno Stato-nazione o residente in esso.

In questo processo, la donazione del sangue rappresenterebbe una pratica civile di "*inclusione in o esclusione da*", in quanto si dà «la possibilità ai donatori di pensarsi come cittadini, e ai cittadini di manifestare i propri valori con atti concreti di solidarietà, di tradurre il proprio status astratto attraverso il coinvolgimento del corpo e, anzi, della parte più intima ed essenziale di sé» (Dei 2008: 51). L'adesione a questo tipo di cittadinanza porta con sé l'immagine dell'immigrato buono e sano, risorsa per la società civile e partecipe attivamente del gruppo del "noi", il quale viene così positivamente rappresentato di fronte all'alterità. Al contrario, l'aspirazione all'equivalenza donatore = cittadino può essere ridimensionata o persino negata con la non-ammissione alla pratica della donazione: ciò comporta la creazione di un'idea dell'immigrato come del non-cittadino o del cattivo-cittadino che, foriero di malattia, può nuocere alla società civile e che, nel contempo, è ritenuto escluso dal gruppo del "noi", perché non più rispondente alle sue caratteristiche (un clandestino -colui che non possiede un documento italiano- viene rifiutato a priori dalla donazione del sangue)⁷.

La donazione "emica" delle due associazioni torinesi rivela come l'identità dell'individuo o, ancora di più, del corpo migrante pervada alcune pratiche stabilite e formalizzate dalla società di accoglienza, quale il dono del sangue. Esso diventa lo strumento in cui si realizza un triplice *inter-esse* che lega l'immigrato al Paese di arrivo:

1 - *inter-esse*, nel significato etimologico di "stare tra", partecipare attivamente al tessuto civile del contesto di accoglienza, sentendosene parte attraverso un percorso di riconoscimento sociale e politico;

⁷ La notizia, comparsa sulla stampa il 6 novembre 2008, riferisce di una badante salvadoregna che avrebbe voluto aiutare la signora anziana da lei assistita con una trasfusione; ciò le è stato proibito perché non in regola con il permesso di soggiorno. Cfr. <http://espresso.repubblica.it/dettaglio-local//2047996>.

2 - *inter-esse*, come “essere differente”: cercare, nel mantenimento della differenza identitaria, religiosa e culturale, anche all’interno di uno stesso “noi” (AMECE e AD), non una chiusura contro l’alterità né la ricezione stereotipata di essa sull’identità, ma l’esigenza di una completezza culturale e sociale attraverso i valori della gratuità e dell’altruismo, che sono alla base del dono del sangue;

3 - *inter-esse*, come reciprocità nel “provare qualcosa per...”, uscire dai confini del sé per estendersi verso l’alterità (Mauss 1924; Godbout 2008), attraverso il sangue, quella parte del corpo che definisce il sé e lega simbioticamente all’altro, come spirito vitale;

4 - *inter-esse*, come *maslaha* (principio dell’etica musulmana) inteso come “scovere e obbligo collettivo” di salvare e difendere, senza discriminazione alcuna, la sacralità della vita umana.

La ricerca di un riconoscimento sociale e di una cittadinanza, almeno simbolica, si declinano nelle differenti forme di interesse, che motivano e definiscono il rapporto tra dono del sangue e identità migrante.

LE APORIE DEL SANGUE: UN DONO CHE NON FA AMICI

Matteo Aria

1. La riscoperta del dono

La donazione del sangue, espressione delle più avanzate tecnologie biomediche delle società occidentali e di una morale altruistica universale volta a cancellare ogni differenza razziale, culturale e sociale (Titmuss 1970), ha posto gli scienziati sociali di fronte all'ineluttabilità di indagare le pratiche e le ideologie del dono nelle società contemporanee. Ha così partecipato attivamente alla riscoperta di una tematica che nel corso degli ultimi venticinque anni si è posta al centro della riflessione di un ampio e diversificato campo di studi, suscitando l'interesse non più solo degli antropologi impegnati nello studio delle "società lontane", ma anche dei sociologi, degli economisti, degli storici, dei giuristi, dei filosofi e dei critici letterari.

Alla fine degli anni Ottanta le riflessioni sociologiche di Cheal (1988), di Godbout (1992), di Caillé (1989) e di altri ricercatori francesi facenti capo al movimento detto *M.A.U.S.S.* (Movimento Antiutilitaristico delle Scienze Sociali), hanno riscoperto il *Saggio sul dono* di Mauss per sfidare l'ideologia utilitaristica e la teoria dello scambio, a lungo dominanti nelle scienze sociali. Gli insegnamenti maussiani hanno rappresentato per questi autori il punto di riferimento indispensabile per rivendicare la centralità della sfera del dono nelle società contemporanee e il suo ruolo fondamentale nel costruire e consolidare i legami sociali. A fianco delle posizioni espresse dagli antiutilitaristi, si sono affermate due reinterpretazioni antitetiche del dono. Da un lato in campo utilitaristico si è tornati a studiare il dono all'interno dell'economia di mercato, considerandolo un fatto economico funzionale allo sviluppo. Alcuni economisti e alcuni sociologi (Akerlof 1984; Camerer 1988; Hausman e McPherson 1993) hanno così attinto alle letture antropologiche sul dono al fine di sostenere nuove strategie per la gestione della produzione e della distribuzione dei beni economici. Il loro interessamento a questa particolare pratica

sociale è stato spesso dominato da una “retorica mercantile, capace di rendere invisibile qualunque cosa esterna al mercato e di fare del dono un mero momento del calcolo economico” (Radin 1996, pp. 7, 22). Dall'altro si è affermata, grazie ai contributi di Levinas (1972), di Derrida (1991) e di Boltanski (1990), una prospettiva “poststrutturalista”, che ha proposto una riabilitazione filosofica e sociologica del dono, più lontana dall'approccio maussiano e all'analisi etnografica delle pratiche sociali. Sono stati posti in evidenza sia gli aspetti disinteressati, altruistici e gratuiti, sia i suoi possibili “avvelenamenti”, rintracciabili nel cosiddetto “dono egoista”¹, una pratica che, come ha affermato Starobinski (1994), esprime solo il donatore e la sua autosufficienza umiliando colui che riceve. A queste riflessioni si sono recentemente affiancati, oltre alle descrizioni dell'ideologia del “dono perfetto” di Carrier (1995, p. 145-167) e di Belk (1996), e ai ripensamenti critici di Testart (1998; 2007), i contributi etnografici di Laidlaw (1995; 2002) sull'elemosina ai rinunciatari gianisti dell'India e quelli di Yan (1996; 2002) su una comunità rurale del Nord-Est della Cina. Le loro ricerche, sovvertendo l'idea antropologica del dono come necessariamente reciproco, hanno mostrato l'importanza e il ruolo sociale del “dono libero” (Laidlaw) e di quello asimmetrico (Yan).

In questo contesto di “ritorno” al dono e ai suoi significati, la donazione del sangue si presenta come una forma moderna emblematica e controversa che sollevando problemi scientifici, sociali, economici ed etici, ha messo in discussione alcuni degli assunti e delle categorie interpretative del pensiero antropologico.

All'interno della recente e ancora poco sviluppata riflessione socio-antropologica sull'argomento, orientata a confutare le spiegazioni utilitariste dell'economia neoclassica, possono essere individuate due principali prospettive: da un lato, con i contributi di Godbout (1992; 2004; 2007) e di Henrion (2003; 2007) si è cercato di studiare la donazione del sangue alla luce della teoria maussiana sul dono, rielaborata nella categoria del “dono tra estranei”; dall'altro, seguendo le impostazioni di Titmuss, si è preferito ricorrere al concetto di altruismo, inteso come sistema di valori influenzato da determinate politiche sociali e dunque lontano dalle prospettive più diffuse della psicologia sociale. Nel primo caso l'accento è stato posto sulle motivazioni degli attori

¹ Vedi Tagliapietra (2002).

sociali e sulla loro capacità di creare delle reti solidali nonostante la presenza dello stato e del mercato. Nel secondo l'attenzione è stata rivolta al ruolo giocato dalle istituzioni statali e dalle altre organizzazioni di intermediari² nel produrre aree di tensioni morali antagoniste "all'egoismo possessivo del mercato" (Titmuss 1970, p. 59), riflettendo al contempo sulle importanti intersezioni tra la sfera pubblica e quella privata (Valentine 2005).

È infine possibile rintracciare l'esistenza di una terza via, quella del cosiddetto "dono puro" o "dono libero", propria del filone della letteratura antropologica sul dono che, a partire dalle rielaborazioni critiche di Parry sul dono indiano (*dan*), ha mostrato l'importanza sociale delle pratiche che prevedono l'assenza di restituzione e di legami personali tra il donatore e il ricevente. Questo orientamento, pur non avendo ancora sviluppato – salvo qualche rara eccezione³ – una riflessione approfondita sulla donazione del sangue, fornisce delle utili chiavi di lettura che permettono di ripensare la dicotomia dono-merce e le rigide e reificate separazioni tra le sfere del dono, dello stato e del mercato, scorgendone invece le commistioni e le continuità. I recenti contributi di Laidlaw (2002) e di Yan (2002) consentono inoltre di sviluppare una sensibilità antropologica per le differenze, che porta a interpretare le ideologie del dono e dell'altruismo come espressione di particolari contesti storici, politici, religiosi e culturali.

2. *Godbout-Titmuss: i quadri teorici della contesa sul sangue*

Titmuss e Godbout, che scrivono a distanza di vent'anni l'uno dall'altro, condividono un approccio sociologico antiutilitaristico e una tensione universalizzante verso l'individuazione di norme valide per tutto il genere umano, ma esprimono in più punti divergenze significative che li conducono talvolta a conclusioni antitetiche.

Per entrambi la donazione del sangue è innanzi tutto un dono attuale, una pratica moderna e strutturale del mondo contemporaneo

² Vedi in particolare i lavori di Healy (2000, 2006)

³ Vedi Copeman (2005)

che rappresenta un baluardo contro "l'ipocrita resurrezione dell'uomo economico" (Titmuss 1970, p. 60). La sua progressiva diffusione dal cuore delle società occidentali – dove si è affermata – alle loro periferie contribuisce a confutare le posizioni di coloro che concepiscono il dono solo come una caratteristica delle società arcaiche o al massimo una sopravvivenza di un mondo irreversibilmente perduto. La "circolazione" del sangue rappresenta invece una delle prove più appariscenti della presenza pervasiva in Occidente del dono, che, come attesta Godelier, torna a "oltrepassare la sfera della vita privata e dei rapporti personali [...] per ridiventare oggi una condizione oggettiva, socialmente necessaria, della riproduzione della società" (1996, p. 293).

Titmuss è interessato alla raccolta e alla distribuzione del sangue sia per individuare un modello universale che riveli la connessione tra le politiche sociali statali – incarnazione moderna del dono arcaico – e "la moralità del volere individuale", sia per dimostrare la superiorità del *welfare state* rispetto alle politiche liberiste, e al contempo dell'altruismo nei confronti dell'interesse egoistico. Alla ricerca di leggi e principi generali a partire da "un piccolo settore delle vicende umane", Titmuss si dedica così a studiare "le credenze, le attitudini e i valori concernenti il sangue e il suo possesso, eredità, uso e perdita in diverse società, passate e presenti, basandosi su materiali storici, religiosi e sociologici" (1970, p. 58). La sua analisi, mettendo in evidenza il ruolo delle strutture del sistema sanitario assistenziale nella produzione di determinati valori morali, stabilisce un parallelo stretto tra l'oggettività del sapere e delle pratiche mediche - in cui il sangue appare come una sostanza necessaria che può circolare in modo universale azzerando ogni tipo di differenza culturale – e una morale e una azione sociale applicabili ad ogni contesto locale.

Godbout si rivolge invece allo studio della donazione del sangue nel tentativo di capire se la sua riscoperta degli insegnamenti di Mauss possa essere utile per comprendere non solo le persistenze del passato che dominano la sfera delle relazioni domestiche e amicali, ma anche le nuove forme assunte dal dono nelle società occidentali. Il suo interesse perciò non è tanto volto a riflettere in profondità sui meccanismi e sulle istituzioni che presiedono alla raccolta del sangue, quanto piuttosto a verificare deduttivamente l'universalità della propria categoria di dono, intesa come realtà sociale dotata di una logica e di un'etica strutturalmente diverse da quelle del mercato e dello

stato⁴. All'origine delle sue riflessioni sta infatti la necessità, comune a tutto il movimento antiutilitarista della *Revue du M.A.U.S.S.*, di rivendicare l'esistenza di una terza via alternativa alla dicotomia stato-mercato propria delle ideologie "antidono" dei neoliberisti, impegnati a sottolineare la conflittualità tra lo stato e il mercato, e dei neokeyneiani, orientati invece a mostrare la loro compatibilità (Salsano 1994, p. 13). Entrambi, come sostiene Berthoud (1991), escludono il dono, in un caso perché lo vedono come analogo al mercato (tutto è mercato), nell'altro perché rappresenta il suo polo opposto e dunque la nostalgia romantica per un mondo ormai perduto⁵. Da questo punto di vista le posizioni antiutilitariste di Titmuss incarnano la minaccia di un approccio "statalista" che tende a oscurare lo "spirito del dono".

Contemporaneamente Godbout torna più volte (1992, p. 71-85; 2004 e 2007, p. 187-188) a riflettere sulla donazione del sangue per comprendere se il *potlach* o il *kula* e il dono moderno possano essere trattati come due manifestazioni di un unico fenomeno, o almeno dello stesso ordine, oppure se rappresentano delle realtà incomparabili.

A partire dalla consapevolezza delle importanti differenze presenti, Godbout è interessato a mostrare l'infondatezza delle prospettive che sottolineano l'inconciliabilità tra gli "arcaici" – dediti a far funzionare la loro società obbligando i loro membri a donare – e i moderni – capaci, proprio perché fondano il loro agire sull'interesse, di affrancarsi

⁴ Per Godbout, come per gli altri esponenti del *M.A.U.S.S.*, «ogni prestazione di beni e di servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» (Godbout 1992, p. 30) può essere definita come dono. Tale affermazione permette di isolare un modo di circolazione dei beni e dei servizi che è chiaramente distinto sia da quello assicurato dallo scambio monetario, sia da quello instaurato dai meccanismi della redistribuzione statale. Secondo questa prospettiva, occorre contrapporsi alle visioni romantiche e nostalgiche che vorrebbero un "ritorno all'età felice del dono", proprio perché inteso come caratteristica peculiare delle società arcaiche. Contro chi vede questa riscoperta come una svolta comunitaria e regressiva, gli antiutilitaristi del *M.A.U.S.S.* hanno sottolineato il ruolo progressivo e liberatorio dello stato e del mercato. Hanno cioè rimarcato come nelle società tradizionali dominate dal sistema del dono, i vincoli sociali non sono scelti, ma sono dati.

⁵ Autori come Caillé (1994, 2000) Latouche (1998), Salsano (1994), Berthoud (1991) e Nicolas (1986, 1991) hanno individuato nel dono il paradigma di un nuovo modo di concepire i rapporti economici e sociali, rifiutandosi di accettare il pensiero unico della "dittatura dell'utile" sostenuto dal capitalismo, e valorizzando quel mondo del volontariato, dell'assistenza e del "no profit" che, nella società contemporanea, sta acquistando sempre maggior peso ed importanza.

dagli obblighi e di conservare un dono libero anche se probabilmente raro. Per questo ritiene necessario riaffermare anche nel caso della donazione del sangue l'attualità del *Saggio sul dono*, rigettando non solo la visione economicista che ha ridotto il dono ad uno scambio interessato tendente all'equivalenza, ma anche l'idea di un dono totalmente libero, individuale e disinteressato. A questa forma rarefatta, purificata e decontestualizzata – che emerge in modo emblematico nell'interpretazione filosofica di Derrida (1991) del dono come figura dell'impossibile, cioè irrealizzabile nell'ordine dell'esperienza, e in quella di Levinas (1972) che vede nell'ingratitude del ricevente la condizione della generosità radicale – occorre contrapporre la natura interessata e al contempo disinteressata del dono maussiano.

La donazione del sangue costituisce, secondo Godbout, un banco di prova non solo per confutare questo tipo di rappresentazioni filosofiche, ma anche per individuare un modello alternativo all'altruismo incondizionato – ben presente anche in Titmuss – che rischia di focalizzarsi troppo sulle motivazioni e sul gesto dei donatori “a discapito dei riceventi e della relazione” (2007, p. 219)⁶.

3. *Un dono moderno*

Godbout e Titmuss sono invece d'accordo nel sostenere l'idea fondamentale del dono agli sconosciuti come un'innovazione sociale della modernità, e nel riconoscere le numerose e profonde differenze (Titmuss ne elenca undici) tra la donazione del sangue e il dono arcaico.

Si tratta di una pratica che, in antitesi con le caratteristiche del dono maussiano, non costruisce legami sociali comunitari. Affinché il sangue circoli, i donatori e i riceventi non si devono conoscere

⁶ La decisa avversione di Godbout e degli esponenti della *Revue du M.A.U.S.S.* nei confronti delle teorizzazioni del dono libero e disinteressato è espressa in modo emblematico da Mary Douglas che, nell'introduzione alla nuova edizione inglese del *Saggio sul Dono*, nega l'esistenza del presunto dono gratuito o disinteressato. A suo avviso si tratta invece di una finzione “che dà troppa importanza all'intenzione di colui che dona e alle sue proteste contro ogni idea di ricompensa. Ma rifiutando ogni reciprocità si taglia fuori il fatto di donare dal suo contesto sociale e lo si priva di tutto il suo significato relazionale. Il dono che non contribuisce affatto a creare solidarietà è una contraddizione in termini” (1990, p. 99).

perchè, come fa notare Titmuss, se questo avvenisse “tanto chi dona quanto chi riceve forse rifiuterebbero di partecipare al procedimento per motivi religiosi, etnici, politici o altro” (1970, p. 74). Godbout commenta che “è così l’artificio dell’ignoranza che rende possibile la circolazione”. Da questo primo aspetto conseguono altri due elementi distintivi rispetto al dono arcaico: l’assenza di restituzione e la presenza di intermediari che gestiscono il passaggio tra chi dona e chi riceve.

Henrion (2007), più vicina in questo caso a Titmuss che a Godbout nel porre attenzione ai contesti medico-istituzionali, precisa che il dono del sangue è frutto di una recente evoluzione scientifica e tecnica. Questi aspetti biomedici, associati ad una specifica legislazione che sancisce l’obbligo dell’anonimato, hanno permesso di creare un dono unico in cui i donatori e i riceventi sono tra loro separati dall’azione basilare degli intermediari che bloccano ogni relazione personale tra i due poli del circuito. Se l’anonimato – su cui insiste soprattutto Titmuss – e l’unilateralità – categoria preferita da Godbout – rappresentano le caratteristiche essenziali comunemente riconosciute, la gratuità non è invece un elemento che connota universalmente la raccolta e la distribuzione del sangue. In alcuni paesi, infatti, l’approvvigionamento (e talvolta anche la distribuzione) avviene in cambio di retribuzione, mentre in altri stati esistono forme miste di volontariato e di pagamento in denaro. Tuttavia sia Godbout che Titmuss sottolineano che anche quando si presenta sotto forma volontaria e gratuita permane la sua distanza dalle forme arcaiche perchè non vi è obbligo consuetudinario o legale, né determinismo sociale, né dominazione, costrizione, coercizione o vergogna, né imperativo di gratitudine né di penitenza (Titmuss 1970, p. 239).

Il fatto che si tratti di una donazione unilaterale rivolta a degli sconosciuti contraddice, secondo Godbout, uno dei principali assunti degli schemi classici elaborati da Malinowski (1922), da Sahlins (1965) o da Hyde (1979). Come è noto, le teorie antropologiche della reciprocità sostengono che i “doni senza restituzione” circolano sulla base di legami comunitari molto stretti, tipici dei rapporti familiari, di amicizia o di vicinato, dove i doni e l’assistenza vengono dati liberamente e incondizionatamente senza specificare i modi e i tempi in cui potranno essere ricambiati. In questo caso il sangue è invece indirizzato a quegli estranei che di solito sono messi in relazione dalle transazioni mercantili, in cui le parti si fronteggiano con interessi contrapposti e

ognuno mira al tornaconto personale. Parafrasando Laidlaw (2002), si può così sostenere che l'affermazione di Sahlins: "Se gli amici fanno i regali, i regali fanno gli amici", nel caso della donazione del sangue risulta invertita perchè si tratta di un dono libero che non fa gli amici.

Godbout fa inoltre notare che se la donazione del sangue rappresenta il dono unilaterale per eccellenza (Godbout 1992, p. 72) – mosso esclusivamente da motivazioni di ordine morale e non dal desiderio di ottenere qualcosa in cambio – è al contempo "estremamente pericoloso" perchè può facilmente trasformarsi nel "dono avvelenato per eccellenza"⁷, veicolando gravi malattie come l'epatite e l'AIDS. Queste caratteristiche richiamano l'intrinseca ambiguità e perversità del dono descritte sia da Starobinski (1994), a proposito della generosità asimmetrica di chi ha nei confronti di chi è in stato di bisogno⁸, sia dalla letteratura antropologica sul dono indiano⁹. Per Godbout l'avvelenamento è legato proprio all'assenza di reciprocità, a quelle situazioni di debito negativo tipiche del dono puro in cui il donatore "avvelena il suo dono" (2007, p. 220) negando al donatario la possibilità di ricambiare.

Un'ultima importante anomalia rispetto alle teorizzazioni maussiane, messa in evidenza da Titmuss e da Godbout, è rappresentata dal fatto che i riceventi non percepiscono il sangue come un dono, ma come un prodotto (una cura) a cui hanno diritto in quanto cittadini. Di conseguenza non si sentono in dovere di mostrare gratitudine e riconoscenza.

⁷ Un altro possibile esempio di "dono avvelenato" è quello del dono delle fate. A questo proposito vedi tra gli altri Gallini (2008).

⁸ Starobinski (1994), attraversando le grandi figure culturali delle pratiche fastose antiche, dell'elemosina, della carità, della beneficenza, del tributo e dell'omaggio, mostra come siano tutte manifestazioni di un dono perverso, che nasconde appena tutte le sue insidie, rendendo palese l'arroganza del donatore e l'umiliazione di colui che riceve. Il dono qui rivela quella duplicità che in alcune lingue è ancora conservata, e che associa all'idea di dono (l'inglese *gift*) quella di veleno (il tedesco *Gift*). Avvelenati sono, infatti, i doni fondativi della cultura occidentale, dal fuoco di Prometeo e dal vaso di Pandora, fino alla mela di Paride e al cavallo di Troia del poema di Omero. Ma anche il frutto che Eva porge ad Adamo, nel giardino dell'Eden, non è certo un dono senza conseguenze. Avvelenato o perlomeno ambiguo, infine, è anche il dono dell'artista, la cui offerta dell'opera appare in bilico fra il dono di sé e l'affermazione di dominio, fra l'ospitalità e la provocazione.

⁹ Vedi Raheja (1988) e Parry (1994).

4. *Titmuss: Altruismo e solidarietà sociale*

L'interpretazione della natura gratuita, incondizionata e apparentemente impersonale della donazione del sangue porta Titmuss e Godbout a elaborare due modelli teorici distinti e in parte contrapposti.

L'autore di *The gift relationship* rinuncia alla tripartizione maussiana del "dare, ricevere e ricambiare" preferendo ricorrere alla nozione di altruismo, vista come pratica disinteressata che implica l'adesione a valori di solidarietà e di fiducia, e a un modello consapevole e responsabile di cittadinanza (Dei 2008, p. 33). La donazione del sangue sembra così rappresentare il paradigma del dono puro: "L'esempio forse più puro di comportamento altruistico" (Elster 1990, p. 46). Ciò non significa, però, abbracciare una prospettiva che indaga sui processi "biologici inconsci" (Badcock 1986) o sul patrimonio genetico dell'altruismo (Trivers 1971). Per Titmuss, infatti, gli individui non nascono altruisti, ma imparano a esserlo dalle istituzioni che promuovono i sentimenti morali rispettosi dei bisogni degli altri. Altrettanto netta è la distinzione dalla psicologia sociale, perchè il dono del sangue non è considerato tanto come un atto di una persona speciale, guidata dai propri impulsi emotivi, o come qualcosa che gli individui donano, ma "come qualcosa che le organizzazioni raccolgono" (Healy 2000, p. 1634). In linea con questa impostazione, i recenti studi di Healy (2000; 2006) di Valentine (2005), di Copeman (2004, 2005) e di Erwin (2006) hanno posto l'accento meno sulle motivazioni dei donatori e sulle loro caratteristiche personali¹⁰, che sul quadro socio-strutturale responsabile di fornire gli incentivi, le opportunità e le costrizioni con le quali gli attori pensano e operano.

L'abbandono della reciprocità non significa però per Titmuss decretare l'inattualità del *Saggio sul dono*. Al contrario vi è una piena sintonia con le riflessioni conclusive di Mauss, che vedeva nelle forme di sicurezza sociale sviluppatesi in Europa nella seconda metà dell'Ottocento il ritorno di una logica del dono antitetica a quella del profitto. L'analisi della donazione del sangue porta Titmuss a esaltare il ruo-

¹⁰ Prospettive di questo tipo, volte a individuare dei "profili modali" dei donatori di sangue, caratterizzano gli studi sulla donazione del sangue di Piliavin (1990) e di Oswalt (1977).

lo del *welfare state* che, facendo appello alla solidarietà tra estranei, stimola l'altruismo tra i cittadini. D'accordo con Mauss, riconosce allo stato assistenziale la capacità di diffondere nella società contemporanea lo spirito del dono e di rappresentare così un suo prolungamento o completamento. Introducendo il dono agli sconosciuti lo stato incoraggia la società a seguire il suo esempio e rafforza la dimensione altruistica della relazione di dono tradizionale estendendola all'esterno delle reti familiari e dei rapporti interpersonali. La donazione del sangue è per questo una forma di dono unica e incomparabilmente superiore a quelle presenti nelle società studiate dagli etnologi. In queste realtà che Titmuss definisce come "non industriali", gli scambi rituali non potendo mai essere disinteressati, distaccati e impersonali, non sono in grado di attivare dei rapporti di dono tra gli sconosciuti. È allora proprio perché non risponde alla logica tripartita del dono maussiano e perché è libera dall'obbligo di ricambiare e di stabilire relazioni personali, che la donazione del sangue palesa la capacità dello stato assistenziale di diffondere una morale altruistica universale che supera le differenze culturali e i particolarismi comunitari. Titmuss dimostra infine come tale sistema si riveli superiore a quello basato sul pagamento del sangue. Il suo raffronto tra l'Inghilterra – dove il sangue è donato alle istituzioni statali – e gli Stati Uniti – dove è venduto a organizzazioni private – conferma che il *National Health Service* stimola la dimensione altruistica degli esseri umani, mentre il sistema commerciale americano la riduce.

5. *Godbout: Il dono contro lo stato*

Anche per Godbout il dono agli sconosciuti è una peculiarità esclusiva della modernità, che introduce una dimensione morale collettiva più importante di quella presente negli scambi tra gli amici e i parenti o nei doni cerimoniali. Attesta, infatti, il passaggio dalla solidarietà verso i membri della propria comunità, all'aiuto alle altre società, fino ad arrivare all'amore per l'umanità intera (Godbout 2007, p. 211). Si tratterebbe così di un prolungamento di quella tendenza presente in ogni cultura a soccorrere gli individui in condizioni di difficoltà (i poveri, gli orfani o le vedove). Fatta questa ammissione, Godbout,

in polemica con Titmuss, nega il ruolo decisivo svolto dallo Stato nell'accentuare l'interesse verso l'Altro e mostra come le istituzioni pubbliche possano più facilmente ridurre la propensione a donare dei cittadini e delle associazioni. Animato da una prospettiva essenzialista, immagina i sistemi del dono e dello Stato come due realtà separate – capaci di interagire ma non di mescolarsi - e mette in risalto sia le differenze strutturali sia la “perversione dello spirito dono ad opera della Stato” (1992, p. 72). Contrappone così all'idea di Titmuss e di Mauss di vedere nella previdenza statale moderna l'equivalente dei doni arcaici, la genesi dello stato moderno che, liberando con il suo apparato assistenziale i membri delle reti primarie dagli obblighi comunitari, tende a cancellare il sistema del dono e a sostituirlo con quello delle imposte e dei diritti.

Per Godbout l'intervento dello Stato non crea un effetto di trascinarsi, non stimola le disposizioni altruistiche dell'individuo, ma “rompe le reti di dono favorendo comportamenti individualistici e tecnocratici” (1992 p. 78). Una dimostrazione è fornita proprio dalla donazione del sangue. Sovvertendo l'impostazione di Titmuss, Godbout la interpreta non come un esempio tipico del normale funzionamento dello Stato, ma come il risultato dello “spirito del dono”, ossia del gesto libero e gratuito del donatore verso un'organizzazione di volontari senza scopo di lucro. A quest'ultima si affiancano altre istituzioni sanitarie che si assumono il compito di trasformare il dono in un prodotto da offrire ai riceventi. Per Godbout la donazione del sangue non funziona “grazie” allo Stato ma “nonostante” il suo intervento “perturbatore” che rompe la catena del dare, del ricevere e del ricambiare. Gli intermediari, infatti, distorcono e snaturano lo spirito del dono facendo del sangue “un dono non ricevuto” (p. 71). A causa della loro azione il donatore dona il sangue che il donatario non riceve come un dono, ma come una cura medica a cui ha diritto in quanto cittadino. Rispetto alla tripartizione maussiana esiste allora solo il primo momento: è solo nella relazione tra il donatore e il primo intermediario che è presente lo spirito del dono. Una volta donato, una volta che arriva alla Croce Rossa, cessa di essere un dono e inizia a circolare secondo le regole dello Stato e del mercato. Eppure questo piccolo gesto è sufficiente a ripercuotere i suoi effetti “positivi” su tutto il sistema, “come se lo spirito del dono riuscisse a fluire anche dopo essere scomparso in tutti gli altri partecipanti” (Godbout 1992, p. 73). Godbout riconosce che questa è la grande conclusione

a cui giunge Titmuss. Il sistema in cui l'offerta viene da un donatore è superiore a quello che si fonda sul mercato. Una differenza iniziale infima si rivela dunque decisiva, dimostrando il ruolo determinante svolto dallo spirito del dono.

Rigettata l'idea di una sinergia tra lo Stato e il dono, e riaffermata la superiorità di quest'ultimo, Godbout rivolge un nuovo attacco a Titmuss, impegnandosi a decostruire la sua interpretazione della donazione del sangue come figura esemplare del dono moderno che a differenza di quello arcaico non crea legami e non implica la reciprocità. In contrasto con un'impostazione volta da un lato a sottolineare le cesure con il passato e dall'altro a evidenziare le continuità tra dono e stato, Godbout preferisce individuare nel *Saggio sul dono* – e in particolare nella nozione di *bau* – la norma universale che presiede a ogni forma di dono.

Godbout risolve l'evidente inconciliabilità con l'assunto iniziale di Mauss (non c'è obbligo di restituzione), introducendo una nuova categoria capace di comprendere tutti quei rapporti tra estranei che attestano la persistenza della logica del dono nelle nostre società. Si tratta di quella che definisce come la sfera del "dono tra sconosciuti", in cui persone che non si conoscono si scambiano in modo volontario e spontaneo beni e servizi al di fuori non solo del mercato e della redistribuzione statale ma anche dei legami primari. Oltre alla donazione del sangue, fanno parte di questo "quarto settore" le leggi dell'ospitalità, i doni di carità, certe forme di volontariato e i gruppi di autoaiuto come gli alcolisti anonimi. Il riconoscimento dell'esistenza "paradossale" (Godbout 2007, p. 193) di doni unilaterali che circolano dove i legami sociali sono più deboli, non significa decretarne la natura necessariamente impersonale. Al contrario in molte situazioni gli oggetti scambiati continuano ad esprimere "l'identità sociale del donatore e del donatario, anche se in misura minore" (Godbout 2007, p. 192). Ciò significa che le differenze tra il dono e lo stato si rispecchiano anche nei modi in cui mettono in relazione persone sconosciute. L'anonimato non è così una caratteristica universale di tutti i doni moderni, ma un tratto specifico dei rapporti tra estranei normalizzati dalle istituzioni pubbliche. Per definire la natura e i limiti della "quarta sfera" Godbout elabora uno schema in cui le varie forme del dono tra gli estranei sono collocate tra due poli che seguono logiche contrapposte. Ad un estremo, la relazione tra sconosciuti è fortemente influenzata dallo stato che, come il mercato, tende a personalizzare

i rapporti attraverso la presenza di leggi prestabilite e di intermediari, capaci di imporre la propria logica al donatore e al ricevente e di trasformarli così in contribuenti e amministrati. La solidarietà delegata statale ha “orrore” delle differenze, fonte potenziale d’ineguaglianze e di preferenze soggettive, e gli apparati burocratici prendono decisioni indipendentemente dai rapporti e dalle caratteristiche personali¹¹. Lo stato e il mercato intervengono infine a neutralizzare il valore di legame degli oggetti depurandoli totalmente dell’identità del donatore.

Dall’altro, avvicinandosi alla sfera domestica, gli estranei si scambiano doni rifiutando il principio del calcolo e del debito negativo, ricercando la personalizzazione del rapporto, e valorizzando il significato affettivo e identitario delle cose che sono messe in circolo. Le organizzazioni fondate sul dono tendono a diminuire il numero degli intermediari, a ridurre al minimo la sfera d’azione e a stabilire un rapporto più diretto possibile tra il donatore e il ricevente.

Per comprendere a pieno la natura del dono moderno, Godbout ritiene allora ancora una volta necessario tornare a Mauss, per riscoprire nella nozione di *hau* – rivelatrice dell’intima relazione tra le persone e le cose – il principio soggiacente a tutte le forme di dono. L’essenza del dono maussiano, che si ripresenta con forza nella modernità, non è più tanto il concetto di reciprocità, quanto la spinta alla personalizzazione dei rapporti, l’impulso a rendere l’estraneo il meno sconosciuto possibile. La molteplicità degli esempi disponibili, dalla donazione degli organi agli aiuti umanitari al Terzo mondo, dimostra come lo “spirito della cosa donata” riesca a affermarsi nonostante l’azione spersonalizzante dello stato e/o degli intermediari, che, cercando di neutralizzare la pericolosità del legame, nega al ricevente la possibilità di contraccambiare, e lo pone così in una situazione di debito negativo¹². Nell’impostazione ideologica di Godbout le istituzioni statali, liberando il donatario dall’obbligo di dover donare a sua volta, non agiscono positivamente, ma privano il ricevente della possibilità di stabilire un rapporto diretto con il donatore e di “entrare nel dispendio, nella pulsione e nel dono” (2007. p. 184).

All’interno della categoria del dono agli sconosciuti ideata da Go-

¹¹ Godbout (1992) sottolinea che la diffusione del rapporto tra estranei a partire dallo stato può produrre effetti perversi se non è accompagnata da reti sociali. Il rischio è l’ipertrofia dell’intermediario.

¹² Vedi Godbout (2007, pp. 178-190)

dbout, il dono del sangue appare allora come un'anomalia, perchè è troppo permeato e "corrotto" da una "logica statale" che solo in questo caso riesce a disinnescare a pieno la personalizzazione del dono, trasformandolo in prodotto svincolato dall'identità di chi l'ha donato. Godbout conclude allora che Titmuss ha ragione a insistere sul carattere impersonale della donazione del sangue "che non fa amici". Essa non stabilisce infatti una relazione reciproca tra donatori e riceventi, ma solo tra chi dona e le organizzazioni di volontari che raccolgono il sangue. A suo avviso però Titmuss sbaglia quando ne vuole fare il modello esemplare del dono moderno. Per Godbout la donazione del sangue è al contrario un'eccezione e non la regola, perchè anche nel dono agli sconosciuti si esprime l'identità sociale del donatore e, in misura minore del ricevente.

6. *Le alchimie degli intermediari*

La doppia critica che Godbout rivolge a Titmuss si fonda su un'ideologia del dono come impermeabile allo stato e irriducibile all'impersonalità dei rapporti. Di fronte al caso del sangue, Godbout è però costretto a ammettere che le cose non stanno proprio così, che esistono delle incongruenze, delle anomalie, delle eccezioni. È un tema insidioso proprio perchè, a differenza di ciò che sostiene, sembra confutare l'assunto di una non complementarità tra il dono e lo stato.

L'interpretazione di Godbout, arroccato nella difesa delle proprie categorie, lascia in ombra il fatto fondamentale che la donazione del sangue è indissolubilmente legata a precisi progressi ed esigenze scientifiche. Come ha fatto notare Dei, "la peculiarità del sangue è che esso può costituire un dono [...] solo se viene correttamente trattato, trasformato e utilizzato all'interno di complessi processi di mediazione sia tecnico scientifica che amministrativa. Senza quei perversi intermediari non vi sarebbe dono" (2008, p. 36).

Al contrario, l'affermazione di Godbout che "la donazione del sangue è un atto individuale il cui prodotto è gestito dallo stato o da un'organizzazione professionale perchè sia trasmesso a chi lo riceve (1992, p. 75)", implica la convinzione di una sua possibile esistenza

indipendente dagli interventi degli intermediari. Questi ultimi infatti, non sono visti come coloro che permettono e orientano la produzione e la circolazione del sangue, ma come gli elementi perturbatori, i filtri manipolatori che impediscono al sangue stesso di arrivare direttamente ai donatori carico della personalità del donatore.

Concentrato a rimarcare la superiorità e l'incompatibilità del dono rispetto allo stato, Godbout non indaga il modo in cui tali intermediari intervengono nell'attivare e diffondere lo spirito del dono e quel clima di fiducia che rende possibile e dà senso al donare.

Lo sviluppo delle riflessioni di Titmuss all'interno dei recenti studi anglosassoni, ha portato invece a sottolineare come la principale caratteristica della donazione del sangue non sia tanto l'anonimato o l'assenza di reciprocità, quanto piuttosto la presenza di organizzazioni impegnate nella raccolta e nella distribuzione dei prodotti ematici. Come ha sottolineato Healy (2000), questi intermediari non svolgono solo una funzione tecnico-amministrativa, ma sono anche coinvolti in una intensa attività culturale, volta a mantenere "l'illusione" che i doni siano diretti e personali. Sono infatti impegnati a promuovere lo spirito del dono e a individuare sia la natura moralmente obbligatoria dell'atto (tutti coloro che possono devono donare) sia quella distintiva e personale espressa dalla frase: "Il tuo sangue salverà una vita umana". Nonostante il loro ruolo centrale e direttivo l'enfasi è posta sul dono. Tali organizzazioni si rivelano così capaci di condizionare e dirigere le pratiche più intime degli individui senza lasciare traccia della loro azione: "Il successo della loro impresa è la loro invisibilità" (Healy 2000). In questo Healy individua una sinergia tra l'orientamento degli studi sulla donazione del sangue e il proselitismo delle organizzazioni di approvvigionamento. Sono entrambi concentrati sul singolo donatore che, motivato da ragioni individuali interne o da una disposizione naturale (sociobiologia), sceglie di "farsi avanti per fare del bene". Il ruolo delle organizzazioni nel rendere possibile la donazione e nel promuoverla culturalmente resta sullo sfondo.

Gli intermediari riescono così a realizzare e a enfatizzare l'invenzione del sangue come dono – personale, volontario e moralmente importante, capace di assicurare un approvvigionamento sicuro e sufficiente, e di diffondere quelle aree di tensione morale illustrate da Titmuss – e successivamente del sangue come merce o come prodotto, spersonalizzato e libero da obblighi di restituzione, e così facilmente fruibile dai riceventi. Il donatore si relaziona con un cer-

to tipo d'intermediari rappresentati spesso da organizzazioni di volontari attivi nella diffusione di una morale altruistica universale, e poi con medici che si occupano di prelevare il sangue e che in certi casi, come testimoniato da Henrion¹³ (2007), partecipano attivamente a tener viva la particolare atmosfera del dono. I riceventi invece si rapportano solo con personale sanitario e si confrontano con un'ideologia biomedica che rappresenta il sangue (e in maniera ancora più evidente gli organi) come dei prodotti, come delle merci, svincolate dall'identità di chi l'ha donato. Nella donazione del sangue gli intermediari - siano essi le organizzazioni di volontariato o le istituzioni mediche ospedaliere - agiscono così in una doppia direzione: da un lato contribuiscono a diffondere valori civici e morali e la loro struttura, secondo il linguaggio di Godbout, si allontana spesso dall'istituzionalizzazione statale, dall'altro annientano lo *bau*, rendono il donatario immune dalla personalità del donatore presentando gli organi o il sangue come oggetti spersonalizzanti quanto un prodotto industriale.

Il sistema della raccolta del sangue si presenta così, in contrasto con la prospettiva discontinuista di Godbout, come l'espressione di una complessa relazione tra i tre sistemi del dono, del mercato e dello stato, e le specifiche tecnologie biomediche. È una pratica dove l'altruismo è costretto a coniugarsi con forme d'intermediazione e competenze professionali e scientifiche assai elevate che fanno capo sia allo stato che all'industria privata. Interfaccia tra lo stato e la società civile, tra l'astratta soggettività del diritto e quella concreta dei legami locali, è uno dei momenti della nostra vita sociale in cui si congiungono dimensioni che restano per lo più separate, immerse in linguaggi e concezioni morali incommensurabili. Ma perchè ciò accada c'è bisogno di una mediazione a livello associativo, che sia fortemente radicata nel territorio, nelle forme locali di socialità e che non solo sappia parlare il linguaggio del dono, ma sia anche in grado di tradurlo in un'altra forma. La donazione del sangue appare allora come una conseguenza delle necessità e dei progressi della scienza biomedica, a loro volta dipendenti per ottenere la materia prima da

¹³ Secondo Henrion (2007) il ruolo degli intermediari è fondamentale e ambivalente: essi permettono ai donatori di personalizzare un ricevente istituzionale, ma sono anche all'origine della spersonalizzazione del dono agli occhi dei riceventi.

una forma di circolazione che si fonda sia su un apparato amministrativo burocratico, sia sulla spinta propulsiva individuale legata alla particolare atmosfera del dono.

La donazione del sangue è così un paradosso. Si colloca tra le forme oblativo più impersonali, nonostante riguardi un elemento estremamente personale come il sangue di un individuo. Non si tratta di un oggetto carico dell'identità di un donatore per via dello *hau*, ma di una parte del corpo del donatore che liberata e messa in circolo sembrerebbe incarnare il dono perfetto, il dono ideale teorizzato da Emerson: "L'unico dono è un frammento di te stesso" (1844, p. 131). In realtà questo elemento così personale finisce per rappresentare il dono anonimo per eccellenza. Essenza vitale del proprio corpo, che simbolicamente rimanda all'identità più profonda e più intima, "ai legami di sangue" e alle dimensioni naturali e "primitive" dell'identità pre-culturale, il sangue, nella particolare pratica donativa che lo riguarda, viene infatti trasformato in una sostanza da cui ci si può separare e che può essere fatta circolare prima sotto forma di dono e poi di merce o prodotto. La sua metamorfosi si realizza così attraversando le sfere del dono, dello stato e del mercato e dipendendo, nel suo "fluire nel corpo sociale", dal loro intreccio e dalla loro coesistenza sinergica.

7. *Il ritorno del "dono puro"*

Alla luce di queste constatazioni è allora possibile contrapporre all'approccio discontinuista di Godbout, volto a esaltare le differenze irriducibili tra il dono, lo stato e il mercato, le interpretazioni antropologiche capaci di mettere a fuoco le continuità concettuali e empiriche. Il confronto con le riflessioni di Parry (1989), di Laidlaw (2002) e di Yan (2002) sul dono puro può aiutare a comprendere come la nozione di dono di Godbout non sia tanto il frutto di una descrizione empirica di qualcosa realmente esistente, quanto la conseguenza di una opposizione concettuale alle definizioni di mercato e di stato. Permette inoltre di rapportarsi con altre forme di dono che possono rivelarsi per certi aspetti più pertinenti allo studio della donazione del sangue rispetto a quello che Weiner ha definito come "l'astorico essenzialismo della norma di reciprocità" (1992, p. 17).

All'inizio degli Ottanta del Novecento in campo antropologico si è assistito a un importante ripensamento dell'universalità e del "carattere naturale" presenti in molte supposizioni del pensiero antropologico relativo al dono e alla reciprocità¹⁴. All'interno di questo orientamento critico, Parry ha sottolineato come la dicotomia dono-merce, enfatizzata da Gregory (1980; 1982) e dagli antiutilitaristi del *M.A.U.S.S.*, dipenda dalle particolari valenze semantiche che il dono ha acquistato nella nostra cultura. A suo avviso "l'ideologia occidentale del dono si è costruita in antitesi allo scambio mercantile. L'idea del dono puramente altruistico è l'altra faccia della medaglia dello scambio utilitaristico totalmente interessato" (Parry e Bloch 1989, p. 9). Queste due categorie sono state così oggetto di un processo di sovradeterminazione e hanno finito spesso per assumere un valore ideologico più che scientifico. In particolare, secondo Parry (1986), le analisi che accentuano etnocentricamente il divario irriducibile tra la circolazione delle merci e quella dei doni scaturiscono da un'interpretazione unilaterale e distorta del pensiero di Mauss, volto invece alla descrizione di prestazioni totali che comprendono il baratto, il commercio e gli scambi di doni, e dove si mescolano insieme l'altruismo e l'interesse. A suo avviso il *Saggio sul dono* mostra come "l'ideologia del dono e l'idea dell'interesse economico sono nostre invenzioni" (1986, p. 458), frutto cioè di un processo storico che ha portato alla separazione delle persone dagli oggetti e dell'economia dalla società, e alla polarizzazione simbolica tra le relazioni economiche e tutti gli altri tipi di legami sociali. Ripercorrendo il testo maussiano e le sue impostazioni evoluzionistiche, Parry sottolinea come nelle economie con un vasto settore mercantile lo scambio di doni cessa di avere quel significato materiale che ha in molte società tribali, dove costituisce il solo accesso alle risorse sacre. Il dono, analogo primitivo del contratto sociale, può così essere dato con l'unico obiettivo di cementare le relazioni sociali e può acquisire un carattere prettamente volontaristico solo quando le sue funzioni politiche vengono assunte dallo stato e quelle economiche dal mercato. Da questo punto di vista i teorici del dono libero e gli economisti neoclassici condividono la stessa ideologia dell'individuo autonomo capace di realizzare contratti liberi e senza obblighi nel mercato, e doni altrettanto liberi al di fuori di esso (1986, p. 469).

¹⁴ Vedi Aria (2008, p. 200-213).

Parallelamente Parry ha criticato radicalmente l'ideologia della reciprocità come norma universale, sostenendo, attraverso la rilevanza etnografica del dono indiano asimmetrico, che l'obbligo di ricambiare è proprio solo di particolari società come quelle polinesiane e melanesiane. Alla dicotomia tra il dono e la merce sostituisce allora la polarità tra le ideologie *maori* e *indu* dello scambio, ossia tra la reciprocità e il dono senza obbligo di restituzione materiale. In entrambi l'oggetto donato resta associato al donatore, ma "lo spirito" agisce in modo opposto: in un caso (il dono *indu*) impedisce la reciprocità, nell'altro (lo scambio *maori*) la garantisce. Secondo Parry tale contrasto può essere compreso solo se si evidenziano le differenze tra i rispettivi contesti economici, politici e, soprattutto, religiosi. L'assenza di reciprocità è legata a una precisa evoluzione storica che non ha solo condotto alla separazione tra il dono e il mercato, ma ha anche fatto emergere una nuova ideologia e una nuova pratica del donare fortemente connesse ad un sistema religioso permeato dall'etica della salvezza. Le norme che regolano il dono studiato da Mauss non sono valide universalmente, ma rappresentano una caratteristica specifica "di quel tipo di religione propria delle società tribali di piccole dimensioni"(1986, p. 453, 467) e dove è assente il concetto di salvezza e di peccato. Il dono puro è invece espressione delle religioni universali in cui "i comportamenti sociali sono sistematicamente eticizzati" (p. 467).

Le riflessioni di Parry sono state recentemente rielaborate da Laidlaw, che studiando i doni di carità (*dan*) tra i giainisti dell'India, ha mostrato l'esistenza e l'importanza sociale dei doni che non prevedono alcun obbligo di restituzione. Ha inoltre messo in evidenza come nella letteratura antropologica la nozione di dono puro o libero sia stata a lungo negata a causa della forza pervasiva del concetto di reciprocità. Seguendo gli insegnamenti del *Saggio sul dono*, gli studiosi impegnati a analizzare il modo in cui gli scambi di doni stabiliscono e mantengono le relazioni sociali, hanno visto nelle transazioni unilaterali dei fenomeni privi d'interesse antropologico perchè non svolgono alcun ruolo nella costituzione dei legami. Laidlaw sottolinea invece come il caso del *dan* rappresenta un esempio significativo di dono libero o puro la cui importanza sociologica risiede proprio nel fatto di non creare obblighi o rapporti personali. Permette, inoltre, contro il diffuso senso comune antropologico che contrappone il dono alla merce, di individuare nell'impersonalità il

tratto che accomuna queste due grandi categorie e non l'elemento che le distingue¹⁵.

A suo avviso il *dan* può essere descritto come una particolare elaborazione culturale istituzionalizzata. Non si tratta di una semplice "espressione di sentimenti positivi, o di un sacrificio non reciproco di qualcosa strettamente legato all'identità del donatore" (2002, p. 56). Allo stesso tempo è un dono che non deve creare nessun tipo di debito o di obbligo e nessuna relazione sociale tra il ricevente e il donatore. Per Laidlaw si può comprendere il suo significato solo se lo si considera come un tratto essenziale di una "religione soteriologica radicale" (p. 56). Le relazioni reciproche tra i giainisti laici e i monaci rinunciatari precludono il superamento delle relazioni temporali causali e il raggiungimento di una perfezione spirituale senza fine. In questo senso il "dono maori" che crea legami appartiene alla vita di tutti i giorni ed è una forma che impedisce la trascendenza¹⁶. Solo un *dan* libero dalla costrizione del dare, del ricevere e del ricambiare può permettere di sottrarsi al *samsara* (il ciclo di morte e di rinascita) o, in termini cristiani, può avvicinare alla salvezza e a Dio. In sintonia con Parry, Laidlaw riconosce che i più grandi sistemi religiosi sono stati all'origine della diffusione di questo tipo di doni¹⁷.

Alla luce di queste riflessioni ritiene essenziale superare la rigida opposizione tra dono e mercato e l'idea che il dono debba essere inteso necessariamente come personale, reciproco e produttore di legami sociali, per inglobare la categoria del dono libero non reci-

¹⁵ Tra gli adepti del giainismo, i rinunciatari che vivono di doni, arrivano per caso in una casa dei loro devoti, prima che abbiano iniziato a mangiare, ma nel momento in cui il pasto è pronto. I padroni di casa offrono del cibo che i rinunciatari inizialmente rifiutano protestando, ma che alla fine accettano senza ringraziare. Ripetono poi la stessa scena in un'altra abitazione. Quando ritornano alla loro dimora mescolano tutto quello che hanno ricevuto e ne fanno un miscuglio anonimo. Solo la spersonalizzazione del dono permette di evitare che il *dan* ricevuto trasmetta i peccati del donatore.

¹⁶ Laidlaw precisa che per i giainisti il vero *dan* deve non può essere motivato dal desiderio di ottenere una riconoscenza. Il vero dono è fatto senza desiderio. Inoltre nessun karma positivo arriva dai riceventi, ma è il risultato naturale di una buona azione di dono.

¹⁷ Come sottolinea Salsano (1994), a proposito dell'etica protestante, del pragmatismo cattolico e del doppio registro comunitario e societario dell'ebraismo, solo l'estensione del circolo del dono a dio e alla trascendenza determina la rottura della reciprocità aprendo la strada da una parte al sacrificio e alla grazia e dall'altra allo scambio impersonale di equivalenti tra gli uomini.

proco e impersonale nello spettro delle forme antropologiche dello scambio. È una pratica rara che riveste però un ruolo determinante in tutte le principali religioni del mondo. Laidlaw sottolinea infine come la tensione comune a tutti i sistemi religiosi verso il supremo valore delle donazioni anonime della carità e della filantropia si spiega solo se si ha presente la preferenza dei donatori verso i benefici sociali implicati nel dono maussiano che permette di fare amici.

Le argomentazioni di Parry e di Laidlaw s'intersecano con gli studi sui doni asimmetrici cinesi di Yan (1996; 2002), che muove delle critiche altrettanto significative alle generalizzazioni dei teorici della reciprocità e in particolare all'idea della superiorità del donatore come caratteristica universale di tutti i sistemi dello scambio (Gregory 1982, p. 47).

Secondo la maggior parte degli studi antropologici in materia, i doni non solo obbligano i riceventi a restituire, ma li pongono anche in una posizione svantaggiosa. È in genere riconosciuto (Befu 1966, Raheja 1988, Sahlins 1972, Stathern 1971, Vatuk e Vatuk 1971) che il donatore acquisti potere e prestigio nel trasformare il donatario in debitore. Questa affermazione non è in contrasto con la reciprocità perché, come fa notare Strathern (1971, p. 10), anche laddove non vi è un ritorno materiale è sempre presente un contro dono invisibile – come il controllo politico sul ricevente o l'incremento del prestigio del donatore – che pareggia lo squilibrio. Leach (1954, p. 163) ha a sua volta precisato che sebbene possano esistere dei rari casi di doni dal basso verso l'alto della scala gerarchica, lo sbilanciamento è sempre alla lunga riequilibrato dai cerimoniali in cui i capi redistribuiscono i beni materiali. L'alto rango è, infatti, garantito e sostanziato dalla generosità e il vantaggio materiale riguarda la parte subordinata (Sahlins 1972, p. 205). L'autorità e lo status di un capo sono raggiunti sempre attraverso il dare piuttosto che il ricevere (Leach 1954, p. 163, Gregory 1982, p. 55).

Per sfatare queste prospettive, Yan ha portato l'evidenza etnografica di un villaggio rurale del Nord est della Cina, dove esiste un tipo di dono asimmetrico in cui il ricevente non solo non ricambia, ma rimane anche superiore al donatore. Il particolare dono *xiaojing* è contrassegnato dalla presenza di doni che, circolando dalle classi inferiori a quelle superiori, esprimono subordinazione e rispetto. L'assenza di reciprocità, come abbiamo visto, è un tratto caratteristico anche di certi doni indiani, ma il flusso scorre generalmente in senso inverso

al caso presentato da Yan. In India il *dan* scorre unilateralmente dal superiore all'inferiore, perchè è ritenuto portare con sé uno spirito nefasto¹⁸, mentre in Cina lo *xiaojing* rappresenta sempre il prestigio e il potere e così va nella direzione opposta.

In entrambi i casi gli strati inferiori della società sono chiamati a sacrificarsi nello scambio di doni a vantaggio di coloro che hanno il rango più elevato. L'assenza del ricambio del dono attesta la mancanza di uguaglianza e di giustizia sociale. I doni non reciproci asimmetrici che attraversano i confini dei gruppi sociali, sono determinati e allo stesso tempo rinforzano la forte gerarchia sociale che contraddistingue il contesto cinese e quello indiano.

Yan, non diversamente da Laidlow, sostiene inoltre che in India e in Cina il dono asimmetrico rappresenta solo uno delle tante forme di scambio presenti. Ciò significa che specifici tipi di doni possono essere scambiati secondo principi differenti. Nel caso delle transazioni unilaterali tra i vari strati sociali della popolazione, lo spirito del dono e la reciprocità non possono essere sufficienti per risolvere gli enigmi del dono. Appare allora evidente per Yan che "il dono è prima di tutto una costruzione sociale" (2002). Per questo è necessario mettere in relazione l'ampia gamma dei significati che può assumere con la complessità dei processi e delle strutture sociali propri del contesto a cui appartiene.

8. Conclusioni

La reinterpretazione del fenomeno della donazione del sangue alla luce delle osservazioni critiche di Parry, di Laidlaw e di Yan consente di mettere in discussione gli assunti universalistici di coloro che ri-

¹⁸ Vatuk e Vatuk (1971, p. 217) hanno studiato le relazioni asimmetriche legate al dono (*dan*) nel sistema castale indiano. In questo ambito le persone delle caste inferiori non restituiscono i doni ricevuti dai loro superiori. Raheja (1988) e Parry (1989; 1994) hanno sostenuto a loro volta che il *dan* serve a trasferire i pericolosi e avvilenti pesi della morte e l'impurità del donatore al ricevente. Raheja in particolare ha evidenziato come il modello istituzionalizzato del fluire dei doni dalla casta dominante a quella subordinata rappresenta una forma di dominazione culturale (1988, p. 28-31).

vendicano l'esistenza di un unico modello di altruismo (Titmuss) o di un'unica forma di dono (Godbout). I loro contributi spostano l'attenzione sulle particolarità dei contesti storici, sociali, religiosi e culturali, che aiutano a comprendere sia la pluralità delle forme e dei significati assunti dal dono moderno, sia le differenti modalità di diffusione del modello universale della donazione del sangue. Gli studi di Copeman (2004; 2005) sull'India e quelli di Erwin (2006) sulla Cina vanno in questa direzione. Contribuiscono infatti a sollevare per la prima volta il problema delle interazioni tra le prospettive generalizzanti presenti nelle pratiche biomediche e nelle rappresentazioni simboliche della donazione del sangue, e i contesti locali, caratterizzati da differenti tipologie e ideologie di dono e di medicina. Consentono inoltre di analizzare il modo in cui saperi medici e etici occidentali sono rielaborati e risignificati in altri ambiti culturali. In questo senso permettono di relativizzare alcune pretese universalizzanti della donazione del sangue, che viene invece a configurarsi come un'espressione culturale e scientifica occidentale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abrahams, R., 1990, "Plus ca change, plus c'est la meme chose?", *Australian Journal of Anthropology*, 1 (2-3), pp. 131-146.
- Ahern, E.M., 1975, "The power and pollution of chinese women", in *Women in Chinese Society*, M. Wolf and R. Witke eds., pp. 193-214, Stanford University Press.
- Akerlof, G.A., 1984, "Gift exchange and efficiency-wage theory: Four views", *The American Economic Review*, 74 (2), pp. 79-83.
- Ambrosini M., 2005, *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino.
- Anderson, B., 1983, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso and NLB (trad. it. *Comunità immaginate*, Roma, Il Manifesto Libri, 1996).
- Anderson, L., Snow, D.A., 1994, "L'industrie du plasma", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, pp. 18-23.
- Arrow, K.J., 1972, "Gifts and exchange", *Philosophy and Public Affairs*, 1 (4), pp. 343-62.
- Arrow, K.J., 1975, "Gifts and exchange", in E. S. Phelps, ed., *Altruism, morality and economic theory*, New York, Russell Sage Foundation, p. 13-28.
- Arrow, K.J., 1976, *Les limites de l'organization*, Paris, PUF (ed. orig. *The limits of organization*, New York, W.W.Norton, 1974).
- Arrow, K.J., 1997, "Invaluable goods", *Journal of Economic Literature*, 35, pp. 757-65
- Australian Red Cross Blood Service (nd), "Your guide to giving blood", URL (consulted April 2003) <http://www.arcbs.redcross.org.au>.
- Babadzan, A., 1998, "Pour en finir avec le *hau*", *Revue du M.A.U.S.S.*, 12, p. 246-260.
- Babb, L., 1986, *Redemptive encounters: Three modern styles in the Hindu tradition*, Berkeley, University of California Press.
- Badcock, C.R., 1986, *The problem of altruism: Freudian-Darwinian solutions*, Oxford, Basil Blackwell.
- Bagozzi, R.P., Lee, K.H., VanLoo, M.F., 2001, "Decisions to donate bone marrow: The role of attitudes and subjective norms, across cultures", *Psychology and Health*, 16, pp. 29-56.
- Bauman, Z., 2003, *Voglia di comunità*, trad. it. Roma-Bari, Laterza (ed. orig. 2001).
- Bayly, S., 1989, *Saints, goddesses and kings: Muslims and Christians in South Indian society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BBC, 1993, "Expert says 'high risk' of contracting AIDS in China", *Zhongguo Tongxin She*, Hong Kong, February 19 (Reprinted by BBC on March 2.).
- Beaud, O., 1999, *Le sang contaminé*, Paris, PUF.
- Befu, H., 1966, "Gift giving and social reciprocity in Japan", *France-Asie*, 21, pp. 161-77.

- Belk, "The perfect gift", in C. Otnes, R.F. Beltramini, eds., *Gift giving: A research anthropology*, Bowling Green, Bowling Green State University Popular Press, pp. 59-84
- Berthoud, G., 1991, "Le marche comme simulacre du don?", *Revue du MAUSS*, 11, pp. 72-96 (trad. it. "Il mercato come simulacro del dono", in Salsano, A., a cura, *Il dono perduto e ritrovato*, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 43-68).
- Blau, P.M., 1964, *Exchange and power in social life*, New York, Wiley.
- Boccacin, G., Tamanza, G., 1997, *Volontariato e donazione di sangue. Il caso dell'Avis*, Roma, Fondazione Italiana per il Volontariato.
- Boltanski, L., 1990, *L'amour et la justice comme compétence: trois essais de la sociologie de l'action*, Paris, Métailié.
- Boulding, K.E., 1967, "The boundaries of social policy", *Social Work*, vol. 12 (1).
- Boltanski, L., Thévenot, L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boudon, R., 1998, "La rationalité axiologique", in S. Mesure, a cura di, *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, pp. 15-57.
- Bourdieu, P., 1977, *Outline of a theory of practice*, eng. trans. Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina, 2003).
- Bowles, S., Gordon, D., Weisskopf, T.E., 1983, *Beyond the Waste Land: A democratic alternative to economic decline*, Garden City, Anchor Press/Doubleday
- Caillé, A., 1989, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte (trad. it. *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991).
- Caillé, A., 1994, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte/MAUSS (trad. it. parziale in A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998).
- Caillé, A., 2000, *L'anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Callon, M., 1998, "The embeddedness of economic markets in economics", in M. Callon (ed.), *The laus of the markets*, Malden, Blackwell/Sociological Review, pp. 1-57.
- Camerer, C., 1988, "Gift as economic signals and social symbols", *The American Journal of Sociology*, 94, pp. 183-184.
- Carchedi F., 2000, *Le associazioni degli immigrati*, in E. Pugliese (a cura di), *Rapporto immigrazione. Lavoro, sindacato, società*, Roma, Ediesse.
- Carrier, J., 1995, *Gifts and commodities: Exchange and western capitalism since 1700*, New York, Routledge Chapman and Hall.
- Carvais, R., Sasportes, M., 2000, *La greffe humaine (In)certude éthiques: du don de soi à la tolerance de l'autre*, Paris, PUF.
- Cavazzini, M., Di Clemente, C., 2006, *Poetiche e prassi di dono*, tesi di laurea, Università di Pisa Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2005-06
- Cavazzini, M., Di Clemente, C., 2007, "Conversando di doni e donazione di sangue con migranti senegalesi pisani", *Religioni e società*, 58, pp.56-68.
- Chaves, M., 1998, "The religious ethic and the spirit of nonprofit entrepreneurship", pp. 47-65 in *Private action and the public good*, edited by W.W. Powell and E.S. Clemens, New Haven, Yale University Press.

- Cheal, D., 1988, *The gift economy*, New York and London, Routledge.
- China Center for Disease Control (CCDC), 2001, U.S. Centers for Disease Control HIV/STD/TB Prevention News Update. August 23.
- Chow, R., 1991, "Violence in the other country: China as crisis, spectacle and woman", in *Third world women and the politics of feminism*, C. Mohanty, A. Russo, and L. Torres eds., pp. 81–100, Bloomington, Indiana University Press.
- Clotfelter, C., 1993, "On trends in private sources of support for the US nonprofit sector", *Voluntas*, 4 (2), pp. 190-95.
- Cohen, L., 1999, "Where it hurts: Indian material for an ethics of organ transplantation", *Daedalus*, 128(4), pp. 135–166.
- Cohen, L., 2002, "The other kidney: Biopolitics beyond recognition," in Schepher-Hughes, Wacquant 2004, pp. 9–30.
- Cohen, L., 2004, "Operability: Surgery at the margin of the state", in *Anthropology in the margins of the state*, V. Das, D. Poole eds., pp.165–90, Santa Fe, School of American Research Press.
- Cohen, M., 1976, *House united, house divided: The family in rural Taiwan*, New York, Columbia University Press.
- Coleman, S., 2004, "The charismatic gift", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 10, pp. 421–442.
- Cooper, M., Culyer, A.J., 1968, *The price of blood; An economic study of the charitable and commercial principle*, London, Institute of Economic Affairs.
- Copeman, J., 2004, "Blood will have blood: A study in Indian political ritual", *Social Analysis*, 48 (3), pp.126–48.
- Copeman, J., 2005, "Veinglory: Exploring processes of blood transfer between persons", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, pp. 465-85.
- Copeman, J., 2006, "Cadaver donation as ascetic practice in India", *Social Analysis*, 50, pp. 103-26.
- Copeman, J., 2009 (in corso di stampa), *Veins of devotion: Blood donation and religious experience in North India*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
- Corsín Jiménez, A., 2005, "Changing scales and the scales of change: Ethnography and political economy in Antofagasta, Chile", *Critique of Anthropology*, 25, pp. 157–176.
- Cortiula, M., 2001, *Banking on blood: A history of the Australian Red Cross New South Wales transfusion service*, Walcha, Ohio Productions.
- Daar, A.S., 1992, "Rewarded giving", *Transplantation Proceedings*, 24, pp. 2207–2211.
- Dalton, G., 1961, "Economic theory and primitive society", *American Anthropologist*, 63.
- Davis, N.Z. (2000), *The gift in Sixteenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press (trad. it. *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Milano, Feltrinelli).
- Dei, F., 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.
- Dei, F., 2008b, "Tra le maglie della rete: il dono come pratica di cultura popolare", in

- M. Aria, F. Dei, 2008, a cura di, *Culture del dono. La prospettiva antropologica*, Roma, Meltemi, pp. 12-41.
- Dei, F., a cura di, 2007b, *Il sangue degli altri. Culture della donazione tra gli immigrati stranieri in Italia*, Firenze, Avisbook.
- Dei, F., a cura di, 2007a, *Culture del dono*, numero monografico di *Religioni e società*, XXII (58).
- Derrida, J., 1991, *Donner le temps*, Paris, Galilée.(trad. it. *Donare il tempo: la moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996).
- Dichter, P., 1972, "The real motivations of donors", *Transfusion* 21, pp.126-130.
- Di Giorgio, S., Mancini, G.L., 2007, "Immigrati romeni, donatori esangui. Simbolismo del sangue e valori di solidarietà presso la comunità romena di Firenze", in Dei, a cura di, 2007b, pp. 49-66.
- DiMaggio, P., Anheier, H., 1990, "The sociology of nonprofit organizations and sectors", *Annual Review of Sociology*, 16, pp.137-59.
- Douglas, M., 1990, "No free gifts. Foreword to The Gift", by Marcel Mauss, New York et London, W.W. Norton.
- Dixon, K., *Les évangélistes du marché. Les intellectuels britanniques et le néo-libéralisme*, Paris, Raisons d'agir Editions
- Douglas, M., 1971, "Review of The Gift relationship", *Man*, 6 (3), pp. 499-500
- Drake, A.W., Finkelstein, S.N., Sapsolsky, H.M., 1982, *The American blood supply*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Eckholm, E., 1998, "Hoping to control spread of AIDS, China bans sale of blood", *New York Times*, October 1.
- Eccles, R.G., White, H.C., 1988, "Price and authority in Inter-Profit Center transactions", *American Journal of Sociology* (supplement), pp. 17-51.
- Elster, J., 1990, "Selfishness and altruism", pp. 44-53 in *Beyond self-interest*, edited by Jane J. Mansbridge, Chicago, University of Chicago Press.
- Elster, J., 1992, "Ethique des choix médicaux", in J.Elster, N. Herpin, *Ethique des choix médicaux*, Arles, Actes Sud, pp. 11-35
- Emerson, R.W., 1844, "Gifts", in *Essays: Second series*, Boston, James Munroe and Company (trad. francese "Dons et présents", in *La confiance en soi*, Paris, Rivages Poche, pp. 129-135; trad. it. in *La fiducia in se stessi*, Pavia, Ibis, 2003).
- Englert, Y. (ed.), *Organ and tissue transplantation in the European Union. Management of difficulties and health risks linked to donors*, The Hague, Martinus Nijhoff
- Erwin, K., 1998, "Liberating sex, mobilizing virtue", Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- Espeland, W., 1984, "Blood and money: Exploiting the embodied self", pp. 131-55 in *The existential self in society*, edited by J. A. Kotarba and A. Fontana, Chicago, University of Chicago Press.
- Etzioni, A., 1988, *The moral dimension: Toward a new economics*. New York, Free Press.
- Fantauzzi, A., 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.

- Fantauzzi, A., 2008, "Un problematico inter-esse". *Etno-antropologia 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.
- Fantauzzi, A., a cura di, 2008, *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, Avis Nazionale.
- Farmer, P., 1999, *Infections and inequalities: The modern plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farquhar, J., 1987, "Problems of knowledge in contemporary chinese medical discourse", *Social Science and Medicine*, 24 (12), pp.1013-1021.
- Ferrari, J.R., 1985, "The use of incentives to increase blood donations", *Journal of Social Psychology*, 125 (6), pp.791-793.
- Fondazione Corazzin, 2001, *Le associazioni dei cittadini stranieri in Italia*, Roma, Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro.
- Fontaine, P.H., 2002, "Blood, politics, and social science: Richard Titmuss and the Institute of Economic Affairs, 1957-63", *Isis*, 93, pp. 401-34.
- Fox, R.C., Swazey, J.P., 1972, *The courage to fail. A social view of organ transplant and dialysis*, Chicago, Chicago University Press.
- Fox, R.C., Swazey, J.P., 1992, *Spare parts: Organ replacement in american society*, Oxford, Oxford University Press.
- Fragale, D.A., 1996, "Competition in the organ and tissue procurement industry"; *Journal International de Bioéthique*, 7 (3), pp. 199-201
- Frank, R.H., Gilovich, T., Regan, D.T., 1993, "Does studying economics inhibit cooperation?", *Journal of Economic Perspectives*, 7 (2), pp. 159-71.
- Frey, B.S., 1997, *Not just for money. An economic theory of personal motivation*, Aldershot, Edward Elgar Publ.
- Furth, C., 1999, *A flourishing Yin: gender in China's medical history, 960-1665*, Berkeley, University of California Press.
- Gallini, C., 2008, "Omaggi e doni nei *Contes* di Charles Perrault", in M.Aria, F.Dei, a cura di, *Culture del dono*, Roma, Meltemi, pp. 65-84.
- General Accounting Office, 1999, *Blood supply: Availability of blood to meet the nation's requirements* (GAO/HEHS-99-187R), Washington, D.C., General Accounting Office Press.
- Genetet, B., 1998, *Blood transfusion: Half a century of contribution by the Council of Europe*. Strasbourg, Council of Europe.
- Giacalone F., 2002, *Marocchini tra due culture: un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Milano, Angeli.
- Gill, M.B., Sade, R.M., 2002, "Paying for kidneys: The case against prohibition", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 21 (4), pp.17-45.
- Glynn, S. et al., 2002, "Motivations to donate blood: Demographic comparisons", *Transfusion*, 42, pp. 216-225.
- Godbout, J., 1992, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte (trad. it. *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993).
- Godbout, J., 1998, *L'esperienza del dono: nella famiglia e con estranei*, Napoli, Liguori.

- Godbout, J. T., 2000, *Le don, la dette et l'identité*, Montréal et Paris, Boréal/La Découverte.
- Godbout, J. T., 2004, "L'actualité de *l'Essai sur le don*," *Sociologie et sociétés*, 26 (2), pp.168-178.
- Godbout, J. T., 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Edition du Seuil (trad. it. *Quello che circola tra di noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Milano, Vita e Pensiero, 2008).
- Godbout J. T., 2008, "Oltre il debito, l'identità", in A. Fantauzzi (a cura di), *L'altro in me. Immigrazione e dono del sangue fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp.52-65.
- Godelier, M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Gold, D., 1987, *The Lord as guru: Hindi Sants in the North Indian tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- Gotman, A., 1989, "Le vase c'est ma tante. De quelques propriétés des biens hérités", *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 14, pp. 125-150.
- Goux, J.-J., 2000, *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris, Blusson.
- Graeber, D., 2001, *Toward an anthropological theory of value. The false coin of our own dreams*, New York, Palgrave.
- Granovetter, M., 1985, "Economic action and social structure: The problem of embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91, pp. 481-510.
- Greeley, A.M., 1997, "The other civic America: Religion and social capital", *The American Prospect*, 32 (May-June), pp. 68-73.
- Gregory, C.A., 1980, "Gifts to men and gifts to God: Gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua", *Man*, 15 (4), pp. 626-652.
- Gregory, C.A., 1982, *Gifts and commodities*, London, Academic Press.
- Grice, G.R., 1967, *The grounds of moral judgement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hagen, P.J., 1982, *Blood: Gift or merchandise. Towards an international blood policy*, New York, Alan R. Liss Inc.
- Gromb, S., Garay, A., 1996, *Consentement éclairé et transfusion sanguine. Aspects juridiques et éthiques*, Paris, Ed. de l'Ecole Nationale de la Santé Publique.
- Hachtuel, A., 1995, "Les marchés à prescripteur. Crise de l'échange et genèse sociale", in A. Jacob, H. Verin, a cura di, *L'inscription sociale du marché*, Paris, L'Harmattan
- Hagen, P.J., 1993, *Blood transfusion in Europe: A "White Paper"*, Strasbourg, Council of Europe.
- Hausman, D., MacPherson, M.S., 1993, "Taking ethics seriously: Economics and contemporary moral philosophy", *Journal of Economic Literature*, 31, pp.671-73.
- Healy, K., 1999, "The emergence of HIV in the U.S. blood supply: Organizations, obligations and the management of uncertainty", *Theory and Society*, 28, pp. 529-58.
- Healy, K., 2000, "Embedded altruism: Blood collection regimes and the European Union's donor population", *American Journal of Sociology*, 105 (6), pp. 1633-1657.
- Healy, K., 2004, "Altruism as an organizational problem: The case of organ procurement", *American Sociological Review*, 66 (June), pp. 387-404.

- Healy, K., 2006, *Last best gifts: Altruism and the market for human blood and organs*, Chicago, Chicago University Press.
- Healy, K., 2008, "Lo scambio di doni", in A. Fantauzzi, a cura di, *L'Altro in me: Dono del sangue fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp. 36-42.
- Hénaff, M., 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil.
- Henrion, A., 2003, *L'énigme du don de sang. Approche ethnographique d'un don entre inconnus*, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège, Université de Liège.
- Henrion, A., 2007, "Le don du sang. Approche ethnographique du recevoir et du rendre", *Revue de M.A.U.S.S. Permanent*, 10 avril 2007, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article37>.
- Hepatitis C Council of New South Wales, 2003, "The most precious gift", *The Hep C Review* 40 (March), p. 37.
- Hermite, M.A., 1996, *Le sang et le droit. Essai sur la transfusion sanguine*, Paris, Seuil.
- Herpin, N., Paterson, D., 2000, "La pénurie et ses causes", in R. Carvais, M. Sasportes 2000, pp.321-56
- Hocking, B., et.al., 1974, "Blood donor motivation in Papua New Guinea", *Medical Journal of Australia*, 2 (18), pp. 670-674.
- Hodgkinson, V., Weitzman, M., 1992, *Giving and volunteering in the United States: Findings from a national survey*, Washington D.C., Independent Sector.
- Hogle, L., 1999, *Recovering the nations body: Cultural memory, medicine, and the politics of redemption*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Holroyd, E., Molassiotis, A., 2000, "Hong Kong chinese perceptions of the experience of unrelated bone marrow donation", *Social Science and Medicine*, 51, pp. 29-40.
- Honneth A., 2002, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. Milano, Il Saggiatore (ed. orig. 1992).
- Hua, Y., 2004, *Chronicle of a blood merchant*, New York, Anchor Books.
- Hutzler, C., 1995, "Blood problems, poverty point to AIDS outbreak in China", *Los Angeles Times*, November 5.
- Hyde, L., 1979, *The gift: Imagination and the erotic life of property*, New York, Vintage Books (trad. it. *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005).
- Iteanu, A., 2004, "Le *bau* entre rituel et échange", *Revue du M.A.U.S.S.*, no 23, p. 334-352.
- Jencks, C., 1987, "Who gives to what?", in *The nonprofit sector: A research handbook*, edited by Walter W. Powell. New Haven, Yale University Press, pp. 321-39.
- Johnston, H., Lanaña E., Gusfield J.R., 1992, "Identities, grievances, and new social movements", in Johnston, H., Lanaña E., Gusfield J.R., eds., *New social movements: From ideology to identity*, Philadelphia, Temple University Press.
- Joralemon, D., 1995, "Organ wars: The battle for body parts", *Medical Anthropology Quarterly*, 9, (3), pp. 335-356.
- Kleinman, A., 1980, *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley, University of California Press.
- Konrad, M., 2005, *Nameless relations: Anonymity, Melanesia and reproductive gift exchange between British ova donors and recipients*, Oxford, Berghahn.

- Kretzmann, M.J. 1992, "Bad blood: The moral stigmatization of paid plasma donors". Special issue: Stigma and social interaction, *Journal of Contemporary Ethnography* 20, (4), pp. 416-441.
- Kuriyama, S., 1999, *The expressiveness of the body and the divergence of Greek and Chinese medicine*, New York, Zone Books.
- Laidlaw, J. 1995, *Riches and renunciation: Religion, economy and society among the Jains*, Oxford, Clarendon Press.
- Laidlaw, J., 2002, "A free gift makes no friends", in M. Osteen, ed., *The question of the gift. Essays across disciplines*, London, Routledge, pp. 45-66.
- Latouche, S., 1989, *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte (trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri).
- Latouche, S., 1998, *L'autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel (trad. it. *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000).
- Leach, E. 1954, *Political system of highland Burma*, London, Athlone (trad. it. *Sistemi politici birmani*, Milano, Angeli, 1979).
- Lee, L., Piliavin, J.A., Call, V., 1999, "Giving time, money and blood: Similarities and differences", *Social Psychology Quarterly*, 62 (3), pp. 276-290.
- LeGrand, J., 1997, "Afterword", pp. 333-39 in Richard Titmuss, *The gift relationship: From human blood to social policy*, expanded and updated ed., edited by A. Oakley and J. Ashton, New York, New Press.
- Leicheseter, J., 1996, "China discovers widely used medicine tainted with AIDS", *Associated Press*, October 24. [Pechino].
- Levinas, E., 1972, *L'Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier.
- Lévi-Strauss, C., 1969, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. Milano, Feltrinelli (ed. orig. 1949).
- Li, P.K. et al., 2001, "Attitudes about organ and tissue donation among the general public and blood donors in Hong Kong", *Progress in Transplantation*, 11 (2), pp. 98-103.
- Lightman, E.S., 1981, "Continuity in social policy behaviours: The case of voluntary blood donorship", *Journal of Social Policy*, 10 (1), pp. 53-79.
- Lock, M., 2002, *Twice dead: Organ transplants and the reinvention of death*, Berkeley, University of California Press.
- London, P., Hemphill, B.M., 1965, "The motivations of blood donors", *Transfusion*, 14, pp. 559-68.
- Lorentzen, H., Paterson, F., 1992, "Le don des vivants: l'altruisme des Norvégiens et des Français?", in J.Elster, N. Herpin eds. 1992, pp. 121-36.
- Malinowski, B., 1920, "Kula: The circulating exchange of valuables in the archipelagoes of Eastern New Guinea", *Man*, 20, pp. 97-105.
- Malinowski, B., 1922, *Argonauts of Western Pacific*, London, Routledge (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton, 1989).
- Malinowski, B., 1926, *Crime and custom in savage society*, London, Routledge & Kegan Paul (trad. it. *Diritto e costume nella società primitiva*, Roma, Newton Compton, 1972).
- Mancini, G.L., 2007, "Donare il sangue: Richard Titmuss e *The gift relationship* rivisitati. Saggio bibliografico", in Dei 2007b, pp. 67-100.

- Marshall, P.A., Daar, A.S., 1998, "Cultural and psychological dimensions of organ transplantation", *Annals of Transplantation*, 3 (2), pp. 7-11.
- Marshall P., Daar, A.S., 2000, "Ethical issues in the international development of human organs replacement technologies: India and the commercialization of kidney transplantation", in *Global health policy, local realities*, L. Whiteford and L. Manderson eds., pp. 205-232, Boulder, CO, Lynne Rienner.
- Marshall, P.A., Koenig, B., 2004, "Accounting for culture in a globalized bioethics", *Journal of Law, Medicine, and Ethics*, 32 (2), pp. 252-256.
- Marwell, G., Ames, R.E.1981, "Economists free ride. Does anyone else?" Experiment on the provision of public goods", *Journal of Public Economics*, 15, pp. 295-310.
- Marx, K., 1990, *Il Capitale*, vol. I: *Critica dell'economia politica*, trad. it. Torino, Einaudi.
- Mauss, M., 1924, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année Sociologique*, 1 (1923-24), pp. 30-186; Matesanz, R., Miranda, B., Felipe, C., 1995, "Organ procurement in Spain: The impact of transplant coordination", in Englert ed. 1995, pp. 103-116; (trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Mauss, M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 153-292).
- Michaels, A., 2004, *Hinduism: Past and present*, Princeton, Princeton University Press.
- Morelle, A., 1996, *La défaite de la santé publique*, Paris, Flammarion.
- Nefussy-Leroi, N., 1999, *Organs humains: prélèvement, dons, transplantations*, Paris, Eska.
- Nicolas, G., 1986, *Don rituel et échange marchand*, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- Nicolas, G., 1991, "Le don rituel face voilée de la modernité", *Revue du MAUSS*, 12, pp.7-29 (trad. it. "Il dono rituale, faccia nascosta della modernità", in A. Salsano, a cura di, *Il dono perduto e ritrovato*, Roma Manifestolibri, 1994, pp. 69-95).
- Oswalt, R.M., 1977, "A review of blood donor motivation and recruitment", *Transfusion*, 17, pp. 123-135.
- Palfrey, T.R., Prisbrey, J.E., 1997, "Anomalous behavior in public goods experiments: How much and why?", *American Economic Review*, 87 (6), pp. 829-46.
- Parry, J., 1986, "The gift, the Indian gift and the 'Indian Gift'", *Man*, 21 (3), pp. 453-473.
- Parry, J., 1994, *Death in Banaras*, Cambridge, University Press.
- Parry, J., Bloch, M., eds., 1989, *Money and the morality of exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Parry, J., Bloch, M., 1989, "Introduction: Money and the morality of exchange", in J. Parry, M. Bloch, eds., *Money and the morality of exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-32.
- Parsons, T., Fox, R.C., Lidz, V., 1972, "The 'Gift of life' and its reciprocation", *Social Research* 39 (3), pp. 367-415.
- Pavanello M., 2006, *L'antropologo culturale*, in AVIS Livorno, *Immigrati, un dono, una risorsa, una necessità*, rapporto di una ricerca pilota, Livorno, AVIS, pp. 6-7.

- Paterson, F. 1997, "Soliciter l'inconcevable ou le consentement des morts", *Science sociales et santé*, 15 (1), pp. 35-74.
- Perlmutter, T., 1991, "Italy: Why no voluntary sector?", pp. 157-88 in *Between states and markets: The voluntary sector in comparative perspective*, edited by R. Wuthnow, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Piliavin, J.A., 1990, "Why do they give the gift of life? A review of research on blood donors since 1977", *Transfusion*, 30, pp. 444-59.
- Piliavin, J.A., Callero, P.L., 1991, *Giving blood: The development of an altruistic identity*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Piliavin, J.A., Chang, H.W., 1990, "Altruism: A review of recent theory and research", *Annual Review of Sociology*, 16, pp. 27-65.
- Pillsbury, B. L. K., 1982, "'Doing the month': Confinement and convalescence of Chinese women after child birth", in *Anthropology of Human Birth*, M.A. Kay, ed., pp. 142-143, Philadelphia, F. A. Davis Company.
- Piron, S., 2002, "Une nouvelle morale du don", *Argument*, vol. 4, n 2, p. 132-137.
- Polanyi, K., 1944, *The great transformation*, New York, Farrar and Rinehart [trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 2000].
- Polanyi, K., 1957, "L'économie en tant que procès institutionnalise", in K. Polanyi, C. Arensberg, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse.
- Pugliese E., 2002, *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, Il Mulino.
- Pulcini, E., 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Rabinow, P., 1992, "Artificiality and enlightenment: From sociobiology to biosociality", in *Incorporations*, J. Crary and S. Kwinter, eds., pp. 234-253. New York, Urzone.
- Rabinow, P., 1999, *French DNA: Trouble in Purgatory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Radcliffe-Richards, J.R., 1996, "Nepharious goings on: Kidney sales and moral arguments", *Journal of Medicine and Philosophy*, 21 (4), pp. 375-416.
- Radin, M., 1996, *Contested commodities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Radley, A., Kennedy, M., 1992, "Reflections upon charitable giving: A comparison of individuals from business, 'manual' and professional backgrounds", *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 2, pp. 113-129.
- Ragone, H., 1996, "Chasing the blood tie: Surrogate mothers, adoptive mothers and fathers", *American Ethnologist*, 23 (2), pp. 352-365.
- Raheja, G., 1988, *The poison in the gift: Ritual, prestation and the dominant caste in a North Indian village*, Chicago, Chicago University Press.
- Ramanujan, A.K., 1989, "Is there an Indian way of thinking? An informal essay", *Contributions to Indian Sociology*, 23, pp. 41-58.
- Raveau, F., Chiche, J., 1987, "Sang et cultures: Etude comparative de l'imaginaire du sang chez les Français, (Paris) et les Chinois (Macao)", *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine* (Paris), 5 (3-4), pp. 251-266.
- Raveau, F.H. M., Chiche, J., Neto, F.M.N., 1984, "Don du sang et déterminants socio-

- culturels: Le cas de Macau”, *Cahiers d’Anthropologie et Biometrie Humaine* (Paris), 2 (4), pp. 1-32.
- Ray, D., 2003, *National guidebook on blood donor motivation*, Delhi, National AIDS Control Organisation.
- Reid, M., Wood, A., 2002, “Motivating non-donors to donate blood”, Paper presented at the Proceedings of the Australian and NewZealand Marketing Academy Conference, Deakin University, Australia, December 2-4.
- Reif, K., Marlier, E., 1996, *Eurobarometer 41.0* (MRDF). Ann Arbor, Mich, Inter-University Consortium for Political Research.
- Reuters, 2005, “China shuts down blood dealers to curb AIDS spread”, *Xinhua News Agency*, Beijing, China. March 25.
- Ricoeur P., 2004, *Percorsi del riconoscimento*, trad. it. Milano, Cortina.
- Roberts, R.D., Wolkoff, M.J., 1988, “Improving the quality of whole-blood supply: Limits to voluntary arrangements.” *Journal of Health Politics, Policy and Law*, pp. 13,167-78.
- Rosenthal, E., 2000, “AIDS-Visits rural China, while many look the other way”, *New York Times*, October.
- Rosenthal, E., 2001, “Silent plague: Deadly shadow darkens remote Chinese village”, *New York Times*, May.
- Rothman, D., 1997, “Body shop: The Chinese do a booming international transplant business”, *The Sciences* (November-December), pp. 17-22.
- Sahlins, M.D., 1965, “On the sociology of primitive exchange”, in Banton, M., ed, *The relevance of models for social anthropology*, London, Tavistock, pp. 139-186 (ripubbl. in Sahlins 1972) (trad. it. “La sociologia dello scambio primitivo”, in E. Grendi, a cura di, *L’antropologia economica*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 99-146 (ripubbl. in Sahlins 1972).
- Sahlins, M.D., 1972, *Stone age economics*, Chicago, Aldine; (trad. fr. *Âge de pierre, âge d’abondance: l’économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976) (trad. it. *Economia dell’età della pietra*, Milano, Bompiani, 1980).
- Salaff, J.W., 1981, *Working daughters of Hong Kong: Filial piety or power in the family*, New York: Cambridge University Press.
- Salamon, L., Anheier, H., 1998, “Towards a comparative theory of the nonprofit sector.” Paper presented at the Annual Meetings of the American Sociological Association, San Francisco, August.
- Salsano, A., 1994, “Per la poligamia delle forme di scambio”, in A. Salsano, a cura, *Il dono perduto e ritrovato*, Roma, Manifestolibri, pp.7-23.
- Sanchez, A. Met al., 2001, “The potential impact of incentives on future blood donation behavior”, *Transfusion*, 41(2), pp. 172-178.
- Sapolsky, H.M., Finkelstein, S.N., 1977, “Blood policy revisited: A new look at The gift relationship”, *Public Interest*, 46 (1), pp. 15-27.
- Sayad A., 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, trad. it. Milano, Cortina (ed. orig. 1999).
- Scheper-Hughes, N., 1996, “Theft of life: the globalisation of organ stealing rumours”, *Anthropology Today*, 12, pp. 3-11.

- Scheper-Hughes, N., 2000, "The global traffic in human organs", *Current Anthropology*, 41 (1):191-224.
- Scheper-Hughes, N., 2001, *Il traffico di organi nel mercato globale*, trad. it. Verona, Ombre Corte.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M., 1987, "The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), pp. 6-41.
- Scheper-Hughes, N., Wacquant, L. (a cura di), 2004, *Corpi in vendita. Interi e a pezzi*, trad. it. Verona, Ombre Corte.
- Schwartz, B., 1967, "The social psychology of the gift", *The American Journal of Sociology*, vol. 73, no 1, p. 1-11.
- Sénèque, 1972, *Des bienfaits*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sequeri, P., 1999, "Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia", in *Il Dono. Tra etica e scienza sociale*, Gasparini, G., a cura di, Roma, Edizioni Lavoro, p. 107-155.
- Setbon, M., 1993, *Pouvoirs contre sida*, Paris, Seuil.
- Shan, Hua, et.al., 2002, "Blood banking in China", *The Lancet* 360, pp. 1770-1775.
- Sharp, L.A., 1995, "Organ transplantation as a transformative experience: Anthropological insights into the restructuring of the self", *Medical Anthropological Quarterly*, 9 (3), pp. 357-89.
- Sharp, L.A., 2001, "Commodified kin: Death, mourning, and competing claims on the organ donors in the United States", *American Anthropologist*, 103 (1), pp.112-133.
- Silber, I., 1999, "Modern philanthropy: Reassessing the viability of a Maussian perspective", in *Marcel Mauss. A centenary tribute*, W. James et N. J. Allen eds., Oxford, pp. 134-150.
- Smith, B.K., 1989, *Reflections on resemblance, ritual and religion*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- Sorokin, P.A., 1954, *The ways and power of love*, Boston, Beacon Press.
- Soysal, Y. N., 1994, *Limits of citizenship. Migrants and postnational membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Starobinski, J., 1994, *Largesse*, Paris, Réunion des Musées Nationaux (trad. it. *A piene mani*, Torino, Einaudi, 1995).
- Starr, D., 1998, *Blood: An epic history of medicine and commerce*, New York, Knopf.
- Strathern, A. J., 1971, *The Rope of Moka*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strathern, M., 2006, "Divided origins and the arithmetic of ownership", in M. Strathern, *Kinship, Law and the Unespected. Relatives are always a surprise*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 135-62.
- Sui, C., 2002, "China's farmers offer children for adoption before AIDS orphans them", *Agence France Press (AFP)* October 17.
- Tagliapietra, A., 2002, "Il dono del filosofo. Il dono della filosofia", in "XÁOS. Giornale di confine", 1 (2).
- Tarot, C., 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, MAUSS/La Découverte.
- Taylor C., 1993, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore

- (nuova edizione in Habermas, J., Taylor, Ch., 1998, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, pp.9-62).
- Testart, A. 1998, "Uncertainties of the obligation to reciprocate: A critique of Mauss", in W. James, N. J. Allen, eds., *Mauss: A centenary tribute*, Oxford, pp. 97-110.
- Testart, A., 2007, *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse.
- Titmuss, R.M., 1968, *Commitment to welfare*, London, Allen and Unwin.
- Titmuss, R.M., 1970, *The gift relationship. From human blood to social policy*, New York, Allen and Unwin (Expanded and Updated Edition, 1997, A. Oakley, J. Ashton, eds., New York, New Press).
- Tober, D., 2002, "Semen as gift, semen as goods: Reproductive workers and the market in altruism", in Scheper-Hughes, Wacquant 2004, pp. 137-160.
- Tönnies, F., 1887, *Gemeinschaft und gesellschaft*, Reislad, Leipzig 1887 (trad. it. *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963).
- Trivers, R.L., 1971, "The evolution of reciprocal altruism", *Quarterly Review of Biology*, 46, pp. 35-37.
- Tyler, P.E., 1996, "China concedes blood serum contained AIDS Virus", *New York Times*, October 25.
- Unschuld, P.U., 1985, *Medicine in China: A history of ideas*, Berkeley, University of California Press.
- Valentine, K, 2005, "Citizenship, identity, blood donation", *Body and Society*, 11 (2), pp. 113-28.
- van Aken, W.G., 1993, *The collection and use of human blood and plasma in Europe*, Strasbourg, Council of Europe.
- Vatuk, V.P., Vatuk, S., 1971, "The social context of gift exchange in North India", in Gupta, G.R., Ed., *Family and social change in modern India*, Durham, Carolina Academic Press, pp. 207-232.
- Veatch, R. M., 2003, "Why liberals should accept financial incentives for organ procurement", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 13, pp.19-36.
- Wagner, R., 1981, *The invention of culture*, Chicago, Chicago University Press (trad. it. *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia, 1992).
- Waldby, C., et al., 2004, "Blood and bioidentity: Ideas about self, boundaries and risk among blood donors and people living with Hepatitis C", *Social Science and Medicine*, 59 (7), pp. 1461-71.
- Walzer, M., 1983, *Spheres of justice*. New York, Basic Books (trad. it. *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987).
- Wan, Y., 2002, "Special guest presentation on China AIDS Crisis", Asian and Pacific Islander Summit on HIV/AIDS Research. (API Share) November 17.
- Weeks, J., 1998, "The sexual citizen", *Theory, Culture & Society*, 15 (3-4), pp. 35-52.
- Weston, K., 2001, "Kinship, controversy, and the sharing of substance: The race/class politics of blood transfusion", pp. 147-74 in Sarah Franklin and Susan McKinnon (eds), *Relative values: Reconfiguring kinship studies*. Durham, NC and London, Duke University Press.

- Wolff, K., ed., 1950, *The sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press.
- World Health Organization (WHO), 2001, "Global database on blood safety summary report. 1998-1999 China Statistics", Geneva, World Health Organization Blood Transfusion Safety.
- Wu, Z., Rou, K., Detels, R., 2001, "Prevalence of HIV infection among former commercial plasma donors in rural Eastern China", *Health Policy and Planning*, 16(1), pp. 41-46.
- Wu, Z., Zhiyuan L., Detels, R., 1995, "HIV-1 Infection in commercial plasma donors in China", *The Lancet*, 346, pp. 61-62.
- Wuthnow, R., 1991a. *Acts of compassion: Caring for others and helping ourselves*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Wuthnow, R., ed., 1991b. *Between states and markets: the voluntary sector in comparative perspective*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Xinhua News Agency, 2001, "China to promote donation work for blood safety", *People's Daily*, December 14.
- Yan, Y., 1996, *The flow of gifts: Reciprocity and social networks in a Chinese village*, Stanford, Stanford University Press.
- Yan, Y., 2002, "Unbalanced reciprocity: Asymmetrical gift giving and social hierarchy in rural China", in Osteen, M., ed. *The question of the gift: Essays across disciplines*, London, Routledge, pp. 67-84.
- Yang, M.M., 1994, *Gifts, favors, and banquets: The art of social relationships in China*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Zaloom, C., 2003, "Ambiguous numbers: Trading technologies and interpretation in financial markets", *American Ethnologist* 30, 258-272.
- Zanfrini L., 2007, *Sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari, Laterza.
- Zelizer, V., 1985, *Pricing the priceless child: The changing social value of children*, New York, Basic Books.
- Zelizer, V.A., 2000, "The purchase of intimacy", *Law and Social Inquiry*, 5 (3), pp. 817-48.

Finito di stampare nel mese di Dicembre 2008
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacinieditore.it

