



Call for papers

### **Culture del dono**

Convegno promosso dal “Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo”  
Casole d’Elsa (Siena) – 12-13 Maggio 2006

1. I convegni annuali organizzati dal CISRECO a Casole d’Elsa sono dedicati all’analisi di forme di religioso implicito diffuse nelle pratiche quotidiane e nella cultura di massa delle società contemporanee. Precedute e sollecitate da un numero di *Religioni e società* dedicato a “Ritualità e pratiche del quotidiano” (XVII, 43, 2002), le prime edizioni hanno avuto come tema:

2003 - “Salute e salvezza” (atti pubblicati in *Religioni e società*, XIX, 48, 2004);

2004 - “L’ordine dell’invisibile” (atti pubblicati in *Religioni e società*, XX, 52, 2005 e XXI, 54, 2006);

2005 - “Sacro, violenza, media”.

La proposta per il convegno del 2006 riguarda il dono, un tema che a partire almeno dal 1924, anno di pubblicazione del celebre *Essai sur le don* di Marcel Mauss, sta al centro della riflessione delle scienze sociali. Dono e magia (oggetto, quest’ultima nozione, di un altro fortunato contributo maussiano) hanno a lungo rappresentato questioni “scandalose”, veri banchi di prova della comprensione della diversità antropologica: due pratiche sociali che sembrano contrastare con il modello di razionalità umana assunto dalle prospettive positivistiche che fondano le scienze sociali. Razionalità pratica nel caso del dono, che contraddice l’ “ovvio” principio dell’utilitarismo economico; razionalità cognitiva nel caso della magia, forma di pensiero “impossibile” secondo le concezioni positivistiche della scienza e del senso comune. Il tentativo di comprendere questi fenomeni ha accompagnato l’intero sviluppo novecentesco del pensiero sociale, ed è ancor oggi al centro del progetto socio-antropologico di riconsiderare criticamente certi presupposti - tanto più nascosti quanto più fondanti - delle nostre forme di vita.

2. Nella riflessione contemporanea, vi sono almeno tre dimensioni rilevanti degli studi e delle ricerche sul dono:

- a) gli studi sul dono e le forme della reciprocità in società premoderne (nelle quali cioè né il mercato né lo Stato giocano un ruolo preponderante nei meccanismi della circolazione dei beni);

- b) le analisi dei molteplici modi in cui lo “spirito del dono” e la logica della reciprocità sono presenti nelle società contemporanee, parallelamente ai sistemi del mercato e dello Stato o insinuandosi al loro interno;
- c) la teorizzazione, presente soprattutto nel movimento antiutilitarista francese (m.a.u.s.s.), del dono come principio guida di un “terzo paradigma” (A. Caillé) socio-politico alternativo sia al neoliberalismo che al welfare tradizionale.

Per quanto sia difficile separare ciascuno di questi tre aspetti dagli altri, proponiamo in questo convegno di focalizzare l’attenzione sulla fenomenologia del dono nella cultura popolare e di massa contemporanea. L’idea di partenza è quella ben espressa nell’opera maggiore di J. Godbout (*L’esprit du don*, II ed. 2002), secondo cui la logica del dono rappresenta una struttura profonda costitutiva dell’esperienza sociale nelle società contemporanee non meno che in quelle tradizionali o premoderne. Mercato e Stato, sia pure in direzioni diverse e per certi versi opposte, fondano una circolazione di beni e servizi basata sui diritti-doveri di un individuo astratto dalle sue relazioni sociali (il grado di tale astrazione è anzi indice di modernità economica e politica in senso weberiano). Nel dono, al contrario, la circolazione (e la sfera economica tout court) non è mai separata dai legami sociali e anzi ne dipende e li fonda al tempo stesso. Estromessa dalla razionalità delle strutture economiche e politiche moderne, la logica del dono non solo “resiste” e prospera nelle pratiche relazionali quotidiane e negli interstizi di Stato e mercato; di più, si intreccia costantemente con i meccanismi di Stato e mercato, ne sfrutta le risorse e al contempo consente loro di funzionare. In altre parole, c’è uno scarto fondamentale fra il modello ideale o puro delle astratte relazioni di mercato e della redistribuzione di diritto operata dal welfare, da un lato, e dall’altro il loro concreto funzionamento nelle pratiche di vita sociale. È in questo scarto che si colloca la logica del dono, la quale tiene vivi quei legami sociali senza i quali né pure relazioni economiche né una pura burocrazia assistenziale sarebbero possibili.

Sulla base di una simile prospettiva, il dono può divenire la categoria centrale nell’analisi di una molteplicità di fenomeni socio-culturali (non solo quelli che sono esplicitamente riconosciuti dagli attori sociali stessi come appartenenti a una ben distinta sfera del “donare”). Fra gli altri:

- gli scambi di beni e le relazioni interne alla famiglia;
- i microrituali di scambio della quotidianità - dai piccoli regali cerimoniali, alle forme di invito e ospitalità, alle feste;
- le attività (prevalentemente servizi assistenziali) di volontariato e in generale la sfera del “terzo settore”;
- le forme della solidarietà privata e pubblica, della pietà e della carità religiosa;
- molti aspetti delle pratiche di shopping e di consumo (nelle quali, secondo le analisi di D. Miller, la dimensione strettamente economica si intreccia inestricabilmente con la dimensione “significativa” dei beni che circolano e con la loro capacità di produrre e riprodurre legami sociali, tanto da poter giungere ad accostare lo shopping al potlach e al sacrificio).

3. I nessi fra il dono e la dimensione religiosa sono molteplici e complessi. Nel Cristianesimo come in altre grandi religioni il rapporto degli esseri umani con la divinità è concepito sulla base del modello di reciprocità. La vita è il dono inaugurale che Dio fa agli uomini, che sta all'origine di un ciclo infinito di obblighi reciproci. La stessa fede è concepita come un dono, e "doni dello Spirito" sono le qualità toccate agli uomini di buona volontà nella loro vita terrena ("avere il dono di..."). Anche i poteri di guaritori e carismatici sono spesso definiti "doni", riferendosi implicitamente alla loro origine divina ma anche al fatto che chi li possiede è impegnato in un ciclo di reciprocità, deve cioè usarli (e ricambiare così il Signore) per fare del bene. Inversamente, doni sono le offerte degli uomini a Dio. Qui il grande tema antropologico che si apre è quello del sacrificio, pratica che costruisce un rapporto di scambio e reciprocità, sia pure asimmetrica, tra sfera umana e divina. Se il sacrificio è stato talvolta interpretato come una sorta di utilitaristico *do ut des*, occorre anche ricordare l'importante tradizione fenomenologica che, ad esempio con R. Van der Leeuw, ne sottolinea le affinità con il dono maussiano – dunque l'irriducibilità ad una dimensione utilitaristica, l'importanza prevalente del momento del dare rispetto a quello del ricevere e la natura di scambio che crea legami (C. Grottanelli). Del resto, le analogie tra lo "spreco" che caratterizza forme di dono come il *potlach* e quello che si manifesta nel sacrificio sono state più volte notate, trovando la loro formulazione forse più classica nel saggio di G. Bataille sulla nozione di *depense*.

Accanto a questo dono verticale, che caratterizza il rapporto uomini-dèi, nelle culture religiose gioca un ruolo preminente il dono orizzontale. Nel Cristianesimo, esso è il principio guida dei rapporti nella comunità dei fedeli. "L'amore cristiano è normalmente identificato attraverso l'eccellenza del dono e del perdono. Il termine «carità», che sarebbe il nome specifico dell'amore che nasce da Dio e si riflette nella fraternità dei credenti, da molto tempo ha come referente l'elemosina, la donazione a perdere, l'offerta senza contropartita, il comportamento altruistico" (P. Sequeri). Come nella tradizione dei convegni CISRECO, sarebbe interessante articolare questa duplice dimensione del dono orizzontale e verticale in riferimento alle grandi culture religiose e alle forme della spiritualità contemporanea (come quella di marca new age, in cui l'obiettivo della realizzazione di sé, dunque del "ricevere", sembra prevalere nettamente sul senso del "debito" e sull'obbligo di "dare"). Altro versante di riflessione particolarmente interessante riguarda le ideologie della stregoneria e del malocchio come calchi "in negativo" delle leggi del dono e della reciprocità – una prospettiva sviluppata ad esempio da C. Gallini in riferimento alla Sardegna rurale, e da alcuni studiosi della stregoneria nell'età moderna che hanno tentato un approccio di ricostruzione microstorica (p.es. P. Boyer, S. Nissebaum).

Il tema della carità ci riporta del resto alle precedenti osservazioni sul rapporto tra dono, mercato e Stato. La sostituzione del *welfare* alla carità, che caratterizza i processi di modernizzazione e secolarizzazione, introduce il diritto al posto del dono, la giustizia sociale al posto di una concessione che mantiene intatti i privilegi. Ma questa visione "progressista" considera solo un aspetto del problema: l'altra faccia della medaglia, se hanno un senso le critiche del movimento antiutilitarista, è la separazione tra servizi e legami sociali, e il rischio di indebolimento delle reti di solidarietà che tengono insieme la società civile. La recente fortuna del volontariato e del terzo

settore (o “privato sociale”, secondo la definizione di P. Donati), se da un lato emerge dalla crisi economica del welfare, dall’altro recupera in una prospettiva di forte idealità la dimensione della rete di reciprocità e di un fondamentale altruismo in cui il dare è più importante del ricevere. Se vi sia qui un ritorno a una certa idea della carità cristiana, o ad aspetti della saggezza buddista (come sembra suggerire Godbout) o della logica del sacrificio arcaico, o magari se queste letture religiose non siano solo delle fuorvianti forzature, può essere oggetto di dibattito.

4. Possiamo considerare il nesso dono-religione anche da un diverso punto di partenza. Nella riflessione di Mauss, questo aspetto è legato all’idea dello *hau*, lo “spirito della cosa” donata che impone al ricevente la restituzione. Com’è noto, Mauss trova la “teoria” dello *hau* nelle parole di un informatore maori dell’etnologo E. Best, e ne fa il perno per così dire cognitivo del sistema della reciprocità. “La cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. [...] È animata dallo *hau*, che insegue tutti i detentori”. C. Lévi-Strauss, nella sua “Introduzione all’opera di Mauss” del 1950, tragherà il *Saggio sul dono* nell’antropologia moderna invitandoci a depurarlo proprio dalla nazione di *hau*. A suo parere, lo *hau* rappresenta una infelice caduta psicologista di Mauss, che pretenderebbe di fondare su una bizzarra (per quanto affascinante) teoria indigena il grande principio strutturale della reciprocità. Anzi, proprio questo ingombrante residuo di “significato” che è il riferimento a una credenza religiosa impedirebbe a Mauss di cogliere fino in fondo le implicazioni rivoluzionarie del suo stesso testo: vale a dire la natura formale, dunque logico-matematica, del principio di scambio e reciprocità.

Questa critica di Lévi-Strauss ha influenzato in modo decisivo l’antropologia contemporanea. E tuttavia, a leggerla oggi, finisce per apparire forse più datata dello stesso saggio maussiano. Non solo per quella fiducia, quasi imbarazzante, nella progressiva matematizzazione dell’antropologia che emerge da ogni pagina del testo; ma soprattutto perché, nel suo furore strutturalista, Lévi-Strauss sembra non voler intendere una parte importante dell’argomentazione di Mauss. Per quest’ultimo, la “teoria” dello *hau* non è necessariamente la *spiegazione* dei principi della reciprocità. Ne rappresenta semmai una glossa, in riferimento a un sapere locale, un sistema di rappresentazioni nei cui termini si definisce il significato della pratica del dono e dello scambio. “Nel diritto maori il vincolo giuridico, il vincolo attraverso le cose, è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un’anima, appartiene all’anima [...] Accettare qualcosa da qualcuno equivale ad accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima”. Qui non c’è solo una “credenza” magica o animistica di tipo frazeriano; si può invece intravedere un intero sistema *etico* che fonda la socialità. La rappresentazione religiosa sarebbe l’espressione di norme e principi costitutivi del tessuto morale che tiene insieme una comunità; e non, come per Lévi-Strauss, una inessenziale “teoria locale” che tenta di spiegare leggi strutturali che passano al di sopra della consapevolezza degli individui e delle culture, e che solo l’etnologo avvertito sarebbe in grado di cogliere nella loro oggettività. Possiamo forse vedere questo punto, che non è solo oziosamente epistemologico, se andiamo in cerca degli attuali equivalenti secolarizzati dello *hau* - da individuare nei sentimenti sociali che circondano la circolazione dei beni nel contesto del consumo di massa. Sentimenti fatti

di concetti come risparmio, parsimonia, eccesso, regalo, generosità e avarizia etc., e di connesse norme di comportamento che sono contrattate costantemente nelle pratiche sociali, e che stanno non nelle profondità dell'inconscio strutturale ma nella superficie della cultura intesa come spazio delle relazioni umane. Possiamo dire, con J. Godbout, che "il dono conduce necessariamente a una riflessione etica, [...] ci obbliga a pensare la società moralmente" (laddove la dimensione etica è la grande assente dal sistema strutturalista). Se questa riflessione è sensata, si apre attorno al nucleo del dono un intero ambito di religioso implicito, la cui esplorazione è di fondamentale importanza per una socio-antropologia della contemporaneità.

\* \* \* \* \*

Per ulteriori informazioni, rivolgersi al prof. Fabio Dei ([f.dei@stm.unipi.it](mailto:f.dei@stm.unipi.it)) o al dott. Giuseppe Picone della segreteria del CISRECO ([gpicone@comune.sangimignano.si.it](mailto:gpicone@comune.sangimignano.si.it)).