

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

‘Un inter-esse problématique’

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : vendredi 7 novembre 2008

Description :

Cet article constitue le résumé en français de la thèse de doctorat de Annamaria Fantauzzi. Sur la base d'une étude comparée du don du sang tel qu'il se pratique dans la communauté marocaine à Turin et au Maroc, c'est toute la littérature sur le don du sang qui est revisitée. Le don du sang est finalement défini comme inter-esse, c'est à dire comme opérateur d'une alliance en même temps que celui d'une singularisation ; alliance singularisante qui s'opère sur le mode de la sortie de soi (de l'intérêt pour l'autre) et du désintéressement plus ou moins obligé. Un don inter-esse bien peu intéressé en somme.

Revue du Mauss permanente

Table des matières

1. Introduction
2. Temps, lieux et méthodologie de la recherche
3. Le don du sang entre bénévolat et commerce. La centralité du donneur

3.1 Le don du sang comme une nouvelle forme de don

4. Le rapport médecin - donneur et l'hématologie symbolique
5. Le don du sang des deux associations marocaines à Turin

5.1 L'immigration marocaine en Italie et à Turin
5.2 Le donneur marocain immigré
5.3 Le don du sang « émique »

6. Le donneur immigré et le médecin-préleveur
7. Le don du sang au Maroc par rapport au contexte migratoire
8. Savoirs du corps et politiques de reconnaissance
9. Regard sur l'altérité
10. Le sang, pratiques et représentations dans la culture marocaine

10.1 *Khoya fi dam, khoya fi ridâ'a* : parenté ou alliance ?
10.2 De l'incomplétude sociale à la complétude symbolique

11. Le don entre *hiba, hadiya* et les paradigmes maussiens
12. Conclusions. *Maslaha* : un *inter-esse* problématique

Bibliographie

1. Introduction

Cette recherche se concentre sur deux noyaux principaux, qui sont analysés dans les deux parties qui composent la

thèse : l'anthropologie du don du sang et l'ethnographie du don du sang de la communauté marocaine de Turin.

Les chapitres initiaux de la première partie représentent les fondements théoriques qui sont vérifiés et appliqués dans les chapitres finaux de cette partie et également dans toute la deuxième partie, à travers la recherche empirique sur le terrain menée surtout à Turin (Italie) et faite, par comparaison, au Maroc.

La première partie concerne une analyse de l'histoire du don du sang vu non seulement en tant que technique médico-sanitaire de recrutement des ressources de sang mais aussi, et surtout, en tant qu'activité liée à la sphère du bénévolat et du monde associatif, qui rentre dans le « troisième secteur » (L. Boccaccin 1997a ; 1997b). J'ai analysé les caractéristiques qui définissent un donneur de sang, les différentes typologies du don du sang et les dynamiques motivantes. L'évaluation théorique est soutenue par la vérification ethnographique qui prend en considération le don du sang de certains donateurs dans les structures de collecte et dans les centres de prélèvement de Turin, ainsi que les aspects sociaux et culturels qui définissent l'étiologie du don. Dans cette partie j'ai comparé la pensée de R. Titmuss (1971 ; 19972) avec celle de J. T. Godbout (1992, 2000a), soit le rapport entre État, marché et société civile et leur rôle dans le don du sang, ce qui rappelle le débat sur le commerce ou le don bénévole du sang et, en général, des parties du corps humain (C. Waldby 2004 ; K. Healy 2006).

Sur la base de ces fondements théoriques et à travers l'évaluation de certaines collectes de sang des donateurs turinois, s'ouvre la deuxième partie du travail, consacrée au cas ethnographique des deux associations d'immigrés marocains de Turin, l'Associazione Islamica delle Alpi et AMECE (Association Maison d'Enfant pour la Culture et l'Education) : elles ont organisé des collectes de sang dans leur siège avec l'AVIS (association pour le don du sang bénévole) de Turin [1].

Dans cette partie, j'ai présenté des histoires de vie, les illusions et les risques liés au processus migratoire des membres des deux associations qui ont voulu donner leur sang. Cela a déterminé deux orientations de recherche : la première repose sur la constatation qu'il ne s'agit pas de donateurs individuels mais d'une communauté, d'associations avec une propre identité, qui est reconstruite à travers les témoignages de ses membres et l'observation participante à leurs activités, également en dehors de la journée du don du sang. La deuxième orientation concerne la considération que le donneur de sang des deux associations est, tout d'abord, un immigré, un marocain et un musulman : ces trois identités, qui subsistent en même temps dans un seul individu, sont analysées à travers l'histoire de l'immigration du Maroc à Turin, des expériences des *premiers-immigrés* à la construction des réseaux transnationaux (O. Schmidt di Fridberg 1994 ; E. Pugliese 2002a ; S. Castles et M. J. Miller 2003 ; H. De Haas 2007 ; L. Zanfrini 2007).

Les collectes de sang organisées par les deux associations mènent à une réflexion sur la relation entre immigration et santé et, plus précisément, sur le rapport entre le médecin préleveur et le donneur immigré marocain. Cette analyse permet de mieux comprendre les dynamiques sociales et culturelles qui s'appliquent au don du sang dans les deux associations, de réfléchir sur le rôle politique et social que l'immigré confère à son corps (M. Foucault 1971 ; G. Agamben 1995) et plus précisément la recherche d'une reconnaissance sociale et d'une citoyenneté convoitée dans la société d'accueil et d'approfondir, enfin, l'union entre don, religion et éthique médicale musulmane.

Le don du sang de la communauté immigrée marocaine est mis en rapport avec le concept du don maussien et du « don aux inconnus » (J. T. Godbout 1992), exposé dans la première partie, et inséré à l'intérieur des logiques de reconnaissance et de comparaison avec la société qui reçoit. Cette comparaison implique l'analyse de trois domaines interprétatifs fondamentaux : les pratiques et les poétiques du soi (*self*) dans le contexte migratoire, la dimension individuelle et communautaire du don du sang des immigrés et les politiques de l'*inter-esse* (intérêt), de citoyenneté et

de réciprocité que l'immigré marocain met en pratique à travers le don [2].

2. Temps, lieux et méthodologies de la recherche

La recherche a été divisée en deux phases, l'une de sélection et d'étude de la bibliographie de référence, l'autre d'enquête sur le terrain.

La première phase a prévu la division de la littérature spécialisée selon trois domaines principaux d'analyse, qui représentent la division même proposée dans les chapitres de la thèse :

1) anthropologie du don : j'ai analysé la littérature sur le don maussien, l'héritage du M.A.U.S.S. [3], le don aux inconnus dans le « troisième secteur » vu au sein de l'État et du marché ;

2) anthropologie médicale et du corps : j'ai pris en considération la bibliographie concernant les symboliques et les dynamiques sociales liées au sang donné et transfusé, la valeur culturelle du corps et son langage, le rapport santé immigration, qui implique aussi une réflexion sur la relation entre médecin et patient immigré ;

3) anthropologie de la migration et de la culture marocaine : j'ai consulté des ouvrages de littérature et de recherches ethnographiques sur l'immigration marocaine en Italie, spécialement à Turin, avec une attention particulière aux associations ethniques, aux pratiques médicales, au rôle de la religion et au rapport entre culture d'origine et culture d'immigration des Marocains dans le contexte d'accueil.

La deuxième phase, réservée à la recherche ethnographique, a été développée dans deux moments et dans deux domaines différents. La première, qui est la phase la plus consistante de la recherche, a été menée à partir du mois de septembre 2005 jusqu'à juin 2006 et de décembre 2006 à avril 2007, à Turin : au début, dans les centres de transfusion locaux, pour l'observation des collectes de sang des citoyens turinois ; après (pour plus longtemps), dans les deux associations des immigrés marocains, pendant et en dehors des journées réservées au don du sang. L'observation constante des deux associations, la fréquentation, les témoignages de leurs membres et la participation assidue à leurs rituels et cérémonies festives (aussi grâce à l'aide de certains médiateurs culturels) ont permis de mener une recherche intensive, focalisée à déterminer les différences et les analogies entre les deux associations considérées, l'organisation des collectes avec l'apparat rituel, performatif et culturel qui les ont caractérisées.

La deuxième partie de la recherche sur le terrain a été menée de juin à octobre 2006 et pendant le moins d'avril 2007, au Maroc, en particulier dans les Centres de Transfusion du sang de Casablanca et Rabat, avec de brèves missions à Khouribga, Beni Mellal, Ouarzazate et Oujda : ceci a permis d'étudier les différences et les analogies dans la gestion du don du sang, et aussi pendant le moins sacré du Ramadan. La recherche dans les lieux de provenance d'une partie des immigrés contactés à Turin (de retour dans leur pays pour les congés d'été) a permis de vérifier *in loco* s'ils avaient des rapports avec la pratique et l'associationnisme bénévole du don du sang et de mieux comprendre certaines dynamiques et aspects de la culture marocaine (symbolisme du sang, du corps, du don) chez les Marocains restés dans leur pays.

La recherche au Maroc a été considérée exclusivement en tant que terrain de comparaison par rapport à la situation explorée à Turin.

3. Le don du sang entre bénévolat et commerce. La centralité du donneur

Après avoir tracé l'histoire de la transfusion sanguine à partir d'une pratique traditionnelle (phlébotomie et de saignée) jusqu'aux premiers cas scientifiques grâce aux découvertes de Harvey sur la double circulation sanguine, de Landsteiner sur les groupes sanguins et le concept de « compatibilité » de Cohnheim (B. Genetet et P. Mannoni 1981 ; P. Frati et alii 2005), j'ai décrit la naissance des banques de sang (l'*American Association of Blood Banks*, née en 1947, dont le nom reprend par exemple l'idée de la banque de l'argent pour avoir toujours à disposition l'approvisionnement des poches de sang) et des institutions de collecte de sang fondées sur le bénévolat et le don gratuit.

Cette étude a permis de réfléchir sur l'opposition qui existe entre système du don et système de commerce du sang, en soulignant comment, dans quelques pays surtout les plus pauvres, certaines catégories de la population ont fait du sang une ressource de subsistance, en vendant leur corps et en donnant leur sang plusieurs fois par jour. Elle nous a amené aussi à réfléchir sur la valeur politique du corps et sur sa relation avec le pouvoir, celle que Foucault appelle la « biopolitique » (M. Foucault 1975 ; G. Agamben 1995), qui semble régler la dynamique de l'industrie du plasma et des vendeurs de sang (P. Bourdieu 1977 ; L. Anderson et D.A. Snow 1994), contre n'importe quel code de la dignité et de l'éthique de la personne et du corps humain. A. Appadurai (1986) propose de différencier le bien pour le don (*gift*) et le bien pour le commerce (*commodity*) sur la base de la sphère sociale : cette différence, cependant, ne peut pas être absolue dans le don du sang car le sang fait partie de cette *tissue economy* dont C. Waldby et R. Mitchell (2006) ont parlé, en expliquant qu'il y a aussi le commerce du plasma ou d'autres produits du sang et qu'il est difficile de séparer le don d'une façon nette de l'Etat et du marché.

J'ai mis en évidence les divergences d'opinion qui existent entre certains anthropologues, sociologues et économistes et qui soulignent les avantages et les problématiques liés à chaque système. Si certains pensent que le système du « don » du sang rémunéré puisse assurer un constant approvisionnement, il est toutefois nécessaire de garantir des contrôles de sélections très serrés (R. D. Roberts et M. J. Wolkoff 1988 ; G. Clerico 1994), d'autres (la plupart), au contraire, illustrent les avantages du système bénévole, fondé sur un acte d'altruisme libre et sur l'absence des buts lucratifs, qui garantissent une plus grande sûreté sur chaque poche de sang.

J'ai pris en considération des cas où le système du don se soumet au marché à travers la vente de sang par les donneurs ou à travers une mauvaise gestion de la structure de transfusion sanguine. Cela produit des formes de « perversion » qui n'assurent plus la sécurité du sang donné et transfusé ni l'*esprit* du don des donneurs (A.M. Casteret 1992). Dans cette perspective, je ne partage pas les idées de R. Titmuss, car l'Etat n'encourage pas des comportements d'altruisme mais, comme le dit J. T. Godbout, rompt les liens individuels pour faire émerger l'égalité dans un système d'obligations qui ne sont pas libres. L'association de bénévolat garantit la confiance des donneurs qui, dans les entretiens, ont exprimé la peur que le sang puisse être commercialisé ou utilisé de manière illicite ; en plus, elle offre une ambiance accueillante et plus familière au donneur par rapport aux structures étatiques.

En outre, Titmuss avait soutenu que n'importe quelle personne pourrait devenir donneur de sang ; en réalité, certaines

catégories de la population (homosexuels, toxicomanes, malades surtout des maladies infectieuses) ne peuvent pas être donateurs ; pour cela, l'universalité du sang est mise en cause : cela signifie une sorte de citoyenneté niée pour ceux qui voulaient participer à la communauté symbolique des donateurs de sang (K. Valentine 2005).

J'ai tracé les principes éthiques qui doivent régler le don du sang et l'acte du donneur auquel on demande de déclarer la vérité sur son état de santé et sur ses modes de vie (également à travers la signature du consentement informé), en sachant que son sang peut nuire tant à lui-même qu'à la personne qui le recevra, comme en témoigne le « Code of ethics for blood donation and transfusion », que l'*International Society of Blood Transfusion* a imposé à toutes les structures concernant le don et la transfusion sanguine.

Cette introduction théorique a été indispensable pour comprendre le système de don et de transfusion actuellement en vigueur en Italie, avec une référence particulière à l'AVIS, qui, la première parmi les autres associations du même genre, a commencé une série d'activités de sensibilisation et de promotion de la culture du don du sang bénévole à l'égard des communautés d'immigrés en Italie. À ce propos, j'ai parlé du processus de réification qui concernerait soit le donneur italien (ce que j'ai appelé l'*altérité interne*) soit le donneur étranger (l'*altérité externe*) : dans le don du sang, même si les dynamiques oblatives et les motivations sont différentes, il y a toujours une transformation du sang donné en substance cassée/brisée, qui ne semble pas transporter plus le « hau » (M. Mauss 1924), l'*esprit* même du donneur. Si le sang devient ainsi un produit clinique, neutre et sans personnalité, le corps du donneur semble être réduit à une « vie nue », seulement organique et biologique, comme le dit Agamben (1995). Cela a permis de considérer le don du sang, d'une part, comme une pratique qui annule les différences entre n'importe quel donneur, d'autre part, comme une forme de « biologisation » de la culture qui permettrait de dépasser des peurs ou des préjugés xénophobes par rapport au sang et à son donneur : ce que j'ai appelé l'« emoxénophobie », c'est-à-dire la peur du sang de celui qui est différent de moi, lié à des idées de contamination, d'impureté et de risque (M. Douglas 1966).

Néanmoins, après avoir passé en revue les différentes typologies de don (*allogénétique* et *autologue*), j'ai examiné tous les paramètres (cliniques) nécessaires pour devenir donneur de sang, en concluant que le donneur ne peut que participer au concept de santé et exclure la présence de n'importe quel symptôme ou signe de maladie. La responsabilité du donneur dépend aussi des motivations qui sont à la base de l'acte oblatif, qui peuvent ne pas toujours coïncider avec les raisons et les motifs réels du choix (J. T. Godbout 1995 ; L. Boccacin 1997b). Il peut s'agir de dynamiques liées au vécu personnel et à l'idéal du donneur (gratitude pour avoir reçu du sang de sa part ou de la part d'un membre de sa famille ; sens du devoir ou sentiment inconditionnel altruiste). Le choix peut être motivé par des buts plus pratiques comme la possibilité de jouir de quelques profits ou de satisfaire des besoins d'auto-gratification dans la conscience de « faire du bien ». Pour cela, j'ai analysé les huit typologies de donneur tracées par Titmuss, parmi lesquelles il oppose le donneur professionnel, qui peut être dit, aujourd'hui, "fidélisé", car il donne régulièrement son sang sans aucune rétribution, à celui qui est poussé par la communauté à donner pour le bien de soi et d'autrui.

On ne peut pas parler du don du sang comme étant un don complètement désintéressé et gratuit, comme le confirme aussi M. Douglas (1990) : le plaisir même de donner et, souvent, de recevoir plus de ce qu'on donne peut être une bonne motivation pour donner, comme quelques donateurs de l'AVIS de Turin le soutiennent.

On peut faire une séparation entre intérêt instrumental et non instrumental ou un intérêt pour les autres, qui ne peut être réduit ni au concept de l'*agape* ni au concept de la *philia* (P. Sartre 1983 ; P. Ricoeur 1990) mais, selon un néologisme créé par Caillé, à « l'aimance » (A. Caillé 1998 : 130), qu'on peut traduire comme l'intérêt pour les autres.

Le donneur entre dans une condition de « déférence », comme le dit E. Goffman (1974 : 50) ; il est toujours représenté comme une personne altruiste, bonne, généreuse, qui fait du bien à l'humanité et qui doit être bien traitée par la structure parce qu'il est une ressource et son geste volontaire doit être bien apprécié et valorisé.

3.1 Le don du sang comme une nouvelle forme de don

Après avoir défini le don maussien et en avoir tracé les caractéristiques, j'ai affronté la comparaison avec le don du sang, en soulignant les différences principales :

- ▶ 1) le don du sang se fonde sur l'anonymat et peut être reçu grâce à lui ; il est donc loin de ces échanges interpersonnels fondés sur les relations sociales, dont la construction représente l'objectif même du don traditionnel ; pour cela, le donneur n'a plus la même « prise » sur le donataire qui le porte à un état d'endettement qui doit être obligatoirement remboursé ; cela comporte l'absence de l'obligation à donner et, donc, de la sanction aussi pour l'individu qui n'a pas accompli ce devoir.

- ▶ 2) le don du sang ne représente plus une prestation totale ; on ne retrouve plus les paradigmes socialement coactifs et performatifs du don traditionnel, qui implique un acte obligatoire parce qu'au don doit correspondre toujours un contre-don. Le don du sang, en tant que don moderne adressé aux inconnus, est caractérisé par liberté, gratuité, spontanéité ;

- ▶ 3) ce don ne prévoit ni restitution ni obligation de réciprocité, exception faite pour certaines formes de récompense symbolique que l'association offre aux donateurs (décorations de mérite, visites sanitaires à bon prix, analyses du sang gratuites, congé de travail rétribué) ;

- ▶ 4) l'action oblatrice se déroule dans la pleine conscience d'une absence de restitution ;

- ▶ 5) une seule des trois actions exprimées par le don maussien est activée, celle de « donner ». En ce qui concerne la réciprocité impliquée à l'intérieur de cette relation, l'interprétation élaborée par M. Sahlins (1976), selon la formule de la « réciprocité généralisée », peut être acceptable, en vertu d'une action oblatrice exercée exclusivement pour le bénéficiaire et pas pour soi-même ;

- ▶ 6) le don qui arrive au receveur n'est pas le même que celui que le donneur offre : le sang donné est réduit en fragments qui ne s'identifient plus avec la substance entière donnée. Cela déterminerait la perte du *hau* interne à la chose donnée, même si il semble que soit applicable la théorie élaborée par A.B. Weiner et reprise, par la suite, par M. Godelier (1996) du *keeping-while-giving* : en cédant le droit de possession et d'usage, le donneur maintient la propriété sur l'objet cédé. A ce propos, j'ai présenté les critiques et les points de faiblesse de la théorie de Weiner, du concept du don pur, qui ne peut pas être appliqué au don du sang et de la double étymologie du mot « don » en tant que don mais aussi poison. Il est vrai aussi que, dans le don du sang, on ne perd rien de ce qu'on donne, parce que le sang se régénère après le don ;

▶ 7) tous les individus ne peuvent pas être donneurs de sang sans distinction mais il faut procéder à une sélection technique pour en définir l'aptitude : pour cela, ce n'est plus la collectivité ni l'honneur ou la réputation qui motivent le don mais des paramètres objectifs. En outre, les principes d'alternance et de réversibilité propres au don traditionnel sont mis en cause parce qu'un donneur ne peut jamais se trouver dans le rôle de receveur et celui-ci ne peut jamais, à son tour, être dans la condition de devoir rendre le don reçu.

Une table récapitulative :

Caractéristiques du don maussien	Caractéristiques du don du sang (don aux inconnus)
Fait total social	Dimension individuelle et subjective
Obligatoire	Libre et spontané
Tridimensionnel	Il a seulement l'action du donner
Réciprocité équilibrée	Réciprocité généralisée (contre don ?)
Bilatéral	Donneur anonyme, inconnu, abstrait
Cyclique / Circulaire	Un donneur peut être tel sans jamais devenir receveur
Intéressé	Don unilatéral et gratuit
Personnel	Don anonyme
Collectif	1) Don individuel 2) il n'y a pas de rituels et de moments performatifs ni de paradigmes socialement coactifs
Ambigu / Ambivalent (<i>don = poison</i>)	Grâce à l'anonymat, le don ne pose pas une hiérarchie ni un endettement (peut-être seulement moral pour le receveur)

4. Le rapport médecin donneur et l'hématologie symbolique

Le rapport entre le médecin et le donneur n'a jamais été abordé par la littérature anthropologique mais il représente le point central de la dynamique du don du sang, surtout quand il s'agit de donneurs étrangers, comme on le verra par la suite. A partir des entretiens avec des médecins qui sont préleveurs dans la transfusion sanguine, j'ai illustré les caractéristiques du médecin-préleveur, c'est-à-dire le médecin qui, au-delà de son travail quotidien, rend son service aussi dans les structures de transfusion et sur les équipes mobiles.

Dans le rapport médecin-donneur, par rapport à la relation médecin-malade, le préleveur se trouve en contact avec la santé et le bien-être du donneur qui lui donne une perception différente du corps et de son état soit somatique soit culturel.

En ce qui concerne l'action du préleveur envers le donneur, j'ai utilisé le concept de soin (*curing*) et non de guérison (*healing*), puisque l'identité du donneur de sang exclut elle-même la présence de n'importe quelle forme de maladie : le préleveur doit « prendre soin » (G. Pizza 2005 : 229-230) du donneur, en lui assurant un traitement d'attention et une ambiance « d'enchantement » (A. Henrion 2003), pour le fidéliser et lui donner sa juste importance pour l'acte

accompli.

Le but de la relation entre le préleveur et le donneur est d'instaurer une complicité (M. T. Taussig 1980) entre eux, afin qu'ils puissent avoir confiance l'un envers l'autre et partager les mêmes valeurs qui sont à la base du don du sang. Pour ces raisons, au trépied propre de l'anthropologie médicale anglo-saxonne, *disease*, *illness* et *sickness*, qui définit la maladie (A. Kleinman 1978b, 1988 ; A. Young 1982 ; B. J. Good 1993), dans le don du sang on oppose la santé, le bien-être motivationnel et la réception collective du don.

Dans l'un et l'autre type de médecine, l'entretien médical et les histoires de vie du patient ou du donneur (les *illness narratives* dit A. Kleinman, 1978b, 1988) représentent des moments fondamentaux pour le médecin/préleveur puisqu'ils lui permettent de faire une analyse du donneur et d'évaluer son aptitude au don du sang.

En outre, le rapport entre receveurs et donneurs est analysé en partant de la perception de l'un et de l'autre de la substance donnée : après avoir réfléchi sur la valeur culturelle et sociale du sang dans les traditions populaires et la littérature folklorique (voir la bibliographie de référence).

Certains donneurs pensent que le sang donné continue à transporter leur identité, en transmettant aux receveurs leurs propres aspects moraux, somatiques et culturels. Sur cette base, quelques donneurs imaginent un lien direct avec leur receveur potentiel tandis que d'autres soutiennent l'aliénation complète de la substance donnée, neutre et dépersonnalisée. En même temps, les receveurs proposent une vision différente du sang reçu : même si, pour la plupart, il devient simplement un produit clinique comme les autres, qui n'oblige pas le receveur à remercier ni à donner à son tour, en tout cas, quelqu'un ressent le sang reçu comme le vecteur de l'identité de son propriétaire et de ses caractéristiques. Cette vision du sang rappelle la notion d'incorporation (T. J. Csordas 1990 ; 1994), la somatisation de la culture et la création d'un nouvel *body self* (N. Scheper-Hughes et M. Lock 1987) par le receveur à travers la perception d'avoir assimilé dans son corps une partie de l'identité de son donneur.

Cela produit, quelquefois, la peur d'avoir reçu un sang mauvais de l'autre qui est imaginé, par suite, comme un corps impur, dangereux, qui peut nuire à sa propre santé. Cette vision conditionne la représentation de l'immigré marocain donneur de sang aux yeux des indigènes, soit donneurs, soit receveurs, soit médecins-préleveurs.

La thématique de l'identité dans un don corporel est prise en considération aussi par rapport au don des organes, qui peut créer un endettement négatif pour lequel le receveur voudrait rendre ce qu'il a reçu mais n'est pas dans les conditions de le faire (R. C. Fox et J. Swazey 1992).

Ces considérations ont été formulées sur les bases de la recherche empirique menée chez les donneurs autochtones et pendant les journées de collecte de sang des deux associations d'immigrés marocains.

5. Le don du sang des deux associations marocaines à Turin D'abord il faut dire qu'il n'existe

pas une seule culture du don du sang, comme celle qui a été définie jusqu'ici, mais qu'elle dépend des sujets et des conditions qui déterminent le don, des valeurs, de la perception du concept de citoyenneté et d'engagement civique et de la représentation du sang et du don corporel.

Il y a une pluralité de cultures du don du sang, comme les expériences des deux associations marocaines à Turin l'ont montré [4]. Elles ont été analysées en mettant en évidence trois aspects fondamentaux : la thématique du corps (en tant qu'expression de « soi », langage social et culturel de l'individu et du groupe d'appartenance) ; la redéfinition du don (conçu aussi comme expression d'une gratitude et d'un désendettement vis-à-vis de la société d'accueil) ; la réflexion sur les politiques de l'*intérêt* (de l'étymologie latine *inter-esse*), vu comme une recherche par l'immigré d'une reconnaissance sociale, de « l'être parmi » le "nous" et l'autre dans le sens de la participation à une forme de citoyenneté symbolique et d'une possible symbiose entre deux cultures différentes.

A partir des histoires de vie des immigrants marocains des deux associations, on a vu que le don du sang est le résultat d'un parcours construit et vécu de stabilisation et de régularisation dans le pays d'immigration ; d'autre part, il est l'expression de ces valeurs propres au don du sang, modelées par la culture d'origine. Il est clair, donc, qu'on ne peut pas comprendre la dynamique du don sans l'histoire de l'immigration, des rapports entre l'immigré et la société d'accueil ; pour pouvoir interpréter ces dynamiques, il a été nécessaire, d'abord, poser quelques prémisses :

- ▶ la conscience d'évoquer des concepts comme identité, altérité, culture, communauté, groupe, citoyenneté qui ont besoin d'une définition constante et d'un positionnement sur la base des sujets et contextes analysés ;
- ▶ la constatation de traiter de croyances et de savoirs traditionnels liés au don et au sang (et aux idées de corps, maladie, pureté, santé, contamination), qui influencent la perception même du don et le rapport avec le système socio-sanitaire dans lequel il est inséré ;
- ▶ la nécessité d'évaluer le degré de connaissance par l'immigré des systèmes administratifs, civiques, sanitaires et le niveau d'intégration dans la société d'accueil ;
- ▶ le choix d'analyser des collectes communautaires ni spontanées ni individuelles mais organisées par un groupe, qui sont le résultat des différentes expériences d'immigration, qui définissent aussi la dimension identitaire des individus par rapport au groupe d'appartenance ;
- ▶ la conscience de traiter avec des personnes qui sont considérées différentes, à cause de leurs conditions de vie (souvent de marginalité et d'irrégularité), par rapport aux donateurs autochtones, et différentes aussi (comme tous les donateurs) sur une base biologique (groupes sanguins, phénotypes) ;
- ▶ la conscience que j'appelle de manière critique « une possibilité de tendance contraire » de parler aussi des immigrants qui ont réussi leur projet migratoire, qui vivent dans la régularité (même si elle est précaire et instable) et qui tentent de proposer dans le contexte d'immigration une revitalisation de leur culture à travers soit l'appartenance religieuse soit l'associationnisme.

5.1 L immigration marocaine en Italie et à Turin

Dans la thèse, j'ai évalué l'histoire et les changements du processus migratoire du Maroc à l'Italie et, en particulier, à Turin, en considérant, comme le souligne Sayad (1999), la double identité de l'individu marocain rencontré, immigré mais, en même temps, émigré à l'intérieur d'une forme migratoire appelée « transnationale » (E. Pugliese 2002a ; R. Salih 2003 ; S. Castles et M. J. Miller 2003 ; H. De Haas 2007).

L'immigration marocaine en Italie est aujourd'hui définie comme une migration de mobilité sociale (P. Werbner 1999), parce que l'immigré continue à avoir des rapports et des liens avec le pays d'origine et à créer des *social networks*, qui permettent aussi des regroupements familiaux et de nouvelles formes d'émigration, liées aussi à une *politique marocaine de l'immigration* (par exemple les *Ressortissants Marocains à l'Etranger*).

On peut parler de l'immigration marocaine en Italie selon trois périodes et étapes qu'O. Schmidt di Friedberg (1994) a ainsi résumé :

- ▶ 1) 1978-1986 : les premières immigrations du Maroc remontent aux années 70 (lors de la fermeture de la France à l'immigration, dans l'époque ainsi dite « post-industrielle » : besoin d'ouvriers à bon marché, faiblesse du gouvernement italien en politique étrangère) avec des présences sporadiques et temporaires surtout de marchands ambulants et d'étudiants, la plupart provenant de la région de Chaouia (Bni Meskine et zones rurales de Khouribga), les *arobiin* ;
- ▶ 2) 1987-1991, la période de l'entrée dans la régularisation, avec deux actes législatifs en Italie (en 1986, 1991) et une politique de l'émigration au Maroc, qui permet de sortir aux travailleurs employés, paysans, bergers et artisans, mais aussi aux étudiants en particulier de Beni Mellal et de Casablanca. Turin, par rapport aux autres villes, a accueilli la plupart des immigrés marocains surtout pour le travail dans la Fiat Auto et dans d'autres usines sur le territoire ;
- ▶ 3) 1991-1993 (quand l'analyse de O. Schmidt di Friedberg s'interrompt) : la période de l'« intégration subordonnée », c'est-à-dire que l'immigration a été réglée par des dispositions légales (« quota d'entrée », *loi Turco-Napolitano* ; *loi Bossi-Fini*) pour lesquelles le droit de séjour de l'immigré dépend directement du contrat de travail (M. Ambrosini 2005 ; L. Zanfrini 2007). La citoyenneté économique devient la condition nécessaire pour avoir la citoyenneté sociale : le travail devient, comme Sayad l'avait déjà écrit, la raison même de l'immigration.

Depuis 1993 jusqu'à aujourd'hui, on a relevé deux caractéristiques bien précises dans le processus migratoire : une nouvelle typologie d'immigrés avec un degré d'instruction plus élevé et une féminisation du processus migratoire, due au départ de beaucoup de jeunes femmes seules (même avec une maîtrise ou un doctorat) et au regroupement familial des mères et des femmes des hommes arrivés en Italie pendant la première immigration.

On a vu que, après avoir satisfait les besoins primaires (logement, travail, permis de séjour), la plupart des Marocains à Turin sont maintenant orientés vers la mise en place d'associations et des activités de volontariat, d'aide, de diffusion et de revitalisation culturelle : L. Zanfrini (2007) parle de « *mercificazione della diversità etnica* » en se

référant aux nombreux services commerciaux gérés par des immigrés marocains et adressés à leurs compatriotes dans des zones précises de la ville de Turin : un exemple est le quartier de *Porta Palazzo* ou de San Salvario, où on trouve la boucherie de la Mosquée (*Majzata al iman*), le coiffeur, le restaurant marocain (*hallaq maghrebi, mataim maghribia*) et les phones-center (*téléboutiques*).

Malgré cela, ne manquent pas les activités illégales surtout des clandestins et des mineurs *sans papiers* (E. Terray 1999 ; D. McMurray 2001 ; A. Dal Lago et E. Quadrelli 2003), qui ne peuvent devenir donneurs de sang, parce qu'il faut avoir des papiers italiens, une résidence régulière en Italie et maîtriser la langue italienne pour l'être.

5.2 Le donneur marocain immigré

La plupart des Marocains rencontrés viennent de Casablanca et de Khouribga : pour eux, l'immigration est la seule chance de vie pour soi-même et pour toute la famille, la possibilité d'un rachat et une raison d'orgueil par rapport à ceux qui restent au pays.

Des entretiens émergent souvent la référence aux *push factors* qui poussent à l'émigration : par exemple, la perception d'être en exil et de subir l'inefficacité du système institutionnel et politique qui fait augmenter l'analphabétisme, le chômage et la désorganisation de la Santé Publique (M. Bennani-Chraïbi 1995 ; M. Tozy 1999a). Néanmoins, les *pull factors* qui attirent vers l'Italie semblent être nombreux : sa position favorable en tant que carrefour entre les différents pays pour beaucoup d'immigrés, au début, l'Italie était simplement le point de passage en direction de la Belgique ou de la France ; un contexte non focalisé sur les ex-colonies ou avec une prédominance ethnique particulière, qui favorise les libertés culturelles et identitaires limitées dans les autres pays, par exemple le cas du *hijab* ('le voile', analysé à travers les différentes positions des femmes des deux associations et par rapport à la loi nationale- voir A.M. Rivera 2005 ; F. Giacalone 2007 : 45-62 ; A. Fantauzzi 2008a) ; la proximité avec le Maroc et le sentiment d'appartenir à une aire géographique et culturelle plus vaste que est la Méditerranée (J. Davis 1977 ; J. N. Ferrié 1993), pour les habitudes de vie, de cuisine, des traditions populaires ; le laxisme institutionnel et la permissivité à l'entrée en Italie par rapport aux autres Pays européens (G. Bolaffi 1996 ; M. Ambrosini 2001 ; E. Pugliese 2002a) [5].

Ces facteurs, qui se répètent dans les histoires de vie et d'immigration des membres des deux associations, ont permis de tracer des caractéristiques communes à tous les immigrés marocains, donneurs de sang à Turin :

l'image *destruens* du Maroc : presque tous les interlocuteurs ont une image négative du Maroc, qui, même s'il reste le pays de la famille, de la tradition et de l'appartenance identitaire, représente le lieu de la corruption, d'un gouvernement désastreux, du mauvais système sanitaire. Pour cela, on parle souvent du *fasad* (pourri), mots qui indiquent la situation pénible surtout sur le plan politique (*Mekhzen*) du Maroc actuel ;

l'image *construens* de l'Italie : elle semble aux immigrés la terre de l'argent et des droits (*bled-al-fluss, bled-l-huquq*), où on peut trouver non seulement *al-daruriat* (la nécessité) mais aussi *al-kamaliat* (le luxe, le surplus). L'Italie représente aussi aux yeux des immigrés le paradis d'une santé publique pour tous, avec un appareil technologique et l'offre d'une assistance sanitaire gratuite qui n'existe pas au Maroc. Cette vision est liée à celle que les spécialistes de la médecine de l'immigration ont appelé « Syndrome da General Hospital » (S. Geraci, B. Maisano et M. Mazzetti 2005), le stéréotype d'une "surtechnologie" sanitaire liée au système occidental, décrit comme miraculeux et efficace par les images télévisuelles ou par les propos des premiers migrants.

L « effet migrant sain » qui consiste en une auto-sélection avant de partir du pays d'émigration : au moins au début du réseau migratoire, ce sont toujours les plus sains qui partent, qui résistent au voyage, au travail et aux problèmes, psychiques aussi, déterminés par la migration. La littérature dans ce sens témoigne que les problèmes de santé des immigrés sont déterminés plutôt par les conditions de vie, de travail, d'habitation et d'hygiène du pays d'accueil, après leur arrivée. En général l'immigré marocain donneur est en Italie depuis longtemps (surtout les membres de l'Associazione Islamica) ; il représente le membre le plus sain de la famille, lors de son départ. Les conditions de santé et le *modus vivendi* que l'immigré marocain peut acquérir dans le pays d'accueil deviennent discriminantes pour la sélection d'aptitude au don du sang.

Tous les immigrés donneurs de sang font partie d'une communauté dans laquelle ils se représentent selon deux identités différentes qui sont convergentes entre elles : d'abord, une identité collective commune, qui est la provenance du Maroc (« *hna lamgharba* » : nous, les Marocains), à côté des identités locales, principalement sur la base du lieu d'origine, comme les *madaniin* (les citoyens) versus les *arobiin* (les campagnards), les Arabophones versus les Berbérophones qui, surtout pendant les grandes fêtes publiques et privées, proposent leur savoir traditionnel (*amazigh*) dans la cuisine, la manière de s'habiller, l'espace de la femme et de l'homme dans la maison, la langue *tamazight*, qui distinguent aussi un immigré marocain de l'autre. Au-delà de l'identité collective et de ces caractéristiques locales, le Marocain se reconnaît dans l'autre identité souvent plus visible, c'est-à-dire l'être musulman, « *hna lamsalmine* » (nous, les Musulmans), manifestant l'appartenance symbolique à la *Umma-al-Islamiya*. Cette forme identitaire est déclarée comme un « habitus intériorisé » (Bourdieu 2003), qui justifie la prévalente adhésion des immigrés marocains aux moments collectifs religieux, comme les deux fêtes principales (*Ayd al-kabir* et *Ayd el-Fitr*), le jeûne du Ramadan (*sawm*) et la *zakat* (aumône annuelle, taxe religieuse), adressée, en contexte d'immigration, aux mosquées pour la prise en charge des pauvres ou indigents. L'identité musulmane est vécue principalement comme une forme d'identité collective qui intervient surtout au contact avec des systèmes religieux différents, comme C. Geertz le propose en parlant d'une « religious-windedness » (C. Geertz 1968). Dans l'inquiétude d'une perte ou d'un changement identitaire dans le contexte d'immigration, où peut dominer, selon quelques-uns, la *fitna*, le désordre moral et la transgression de la *Shari'a* (Loi islamique), les plus jeunes aussi se rapprochent de l'orthopraxie religieuse, comme les premiers migrants.

Le donneur rencontré n'est pas seulement immigré mais aussi marocain et musulman : ces trois identités coexistent et déterminent le caractère du don du sang par rapport à celui du donneur autochtone.

En outre, le donneur immigré, marocain et musulman est aussi un « associé », c'est-à-dire qu'il est membre d'un groupe, dans lequel la représentation du « soi » se dissipe, en accueillant l'identité collective. La conscience d'une appartenance communautaire dépasse les particularités individuelles. Les deux expériences relevées ont été analysées au sein des deux associations qui se disent nommées comme *ethniques et multiethniques* (L. Zanfrini 1998 ; F. Carchedi 2000), qui deviennent la prévention au risque de clôture identitaire vis-à-vis de l'altérité et les intermédiaires entre les citoyens immigrés et la société d'accueil. Ce rapport entre associations ethniques et Etat peut se réaliser de deux manières différentes : une interaction/inclusion, d'une part, une clôture/ghettoïsation, de l'autre. J'ai expliqué les différentes situations de ce rapport qui peuvent être résumées ainsi : dans le premier cas, l'identité est tendue vers l'altérité, l'association est ouverte et collabore avec la société d'accueil qui lui offre aide et reconnaissance dans le contexte d'immigration : dans ce cas, l'altérité est incluse dans l'identité sans la nier. Dans le deuxième type de rapport, l'association d'immigrés peut être conçue en tant que « niche » ethnique, dangereuse pour la stabilité des limites de la société d'accueil et la conservation de sa propre identité. Cette attitude, ramification de la double stigmatisation de l'immigré marocain et musulman, peut être lue comme le résultat d'une faiblesse identitaire, soit de la société d'accueil, soit de la communauté immigrée. L'une a peur de l'autre et aucune des deux ne reçoit ni reconnaissance ni légitimation de la part de l'autre. Dans le premier cas, on peut assister à la formation d'une communauté, perçue comme coparticipation à la même société, dans le deuxième, se produit un rapport de clôture et de méfiance qui porte aux attitudes d'exclusion réciproque.

Sur ces prémisses se fondent l'Associazione Islamica et AMECE, deux « *nous* » (« *hna* ») qui recherchent la reconnaissance et l'acceptation de la part de la société d'accueil à travers le don du sang, mais à partir de bases différentes.

5.3 Le don du sang « émique »

L'Associazione Islamica, fondée à Turin en 1998 par des immigrés maghrébins de première génération, est partisane du mouvement islamiste *al-Adl wa al-Ihsan*, Justice et Haute Spiritualité, bien que les immigrés membres soulignent l'héritage seulement spirituel et non belligérant de leur groupe. Le caractère confessionnel de l'association s'explique aussi grâce au nom que le comité fondateur lui a mis « *Associazione Islamica delle Alpi* » : l'image des Alpes, de la montagne (*al-jabal*), des racines et de la visibilité lui donnent une identité très forte (« *hna lamsalmine* », nous, les *Musulmans*), ainsi que celle religieuse comme l'indique l'adjectif « islamique. J'ai réservé un paragraphe à l'*al-Adl wa al-Ihsan*, qui illustre les principes et les idées reprises par l'Associazione (F. Soudan 1991 ; M. Tozy 1999a, 1999b et A. Dialmy 2000b) et me suis arrêtée aussi sur les explications du nom du parti et, en particulier, sur le mot *ihsan* (« bien ») que M. Tozy (1999a : 196) a traduit aussi comme « don » et d'autres politologues et historiens par le terme *Bienfaisance*, *Générosité*. Cette nature oblatrice semble conditionner beaucoup la décision d'organiser une collecte de sang. En effet, on peut dire que l'expérience du don du sang de l'Associazione Islamica est liée, d'abord, à l'idée de l'*ihsan* en tant que précepte du groupe et du mouvement ; puis, à *al-fasad*, qui est la vision du pays d'origine et de sa politique et à *al-jabal*, en tant que moyen pour outrepasser n'importe quelle stigmatisation islamophobe et pour affirmer une identité religieuse transnationale, enracinée dans la société d'accueil envers laquelle l'association exprime un sentiment de gratitude et d'endettement.

Par contre, l'association AMECE (ayant comme deuxième nom *Bayti*, « *ma maison* »), fondée en 2000, est composée de familles marocaines de deuxième génération (avec leurs fils qui constituent la troisième génération), engagées dans l'accompagnement solidaire de mineurs clandestins, le soutien social et scolaire d'enfants et de familles après et pendant le processus migratoire. Même s'il y a une condition d'ouverture et de collaboration avec le contexte turinois, toutefois, AMECE présente une situation d'instabilité et de recherche constante d'affirmation sociale et identitaire due à une organisation qui n'est pas ainsi solide comme dans l'autre association.

L'exigence d'une reconnaissance sociale parmi les autres associations d'immigrés et les institutions de Turin conditionne fortement la décision d'avoir organisé une collecte de sang.

Même si ces caractères présentent la nature différente des deux associations étudiées, la réalisation des collectes de sang semble avoir des éléments communs, propres à la tradition marocaine musulmane :

le temps : la subordination au travail de l'immigré oblige l'Associazione Islamica et AMECE à organiser les collectes le samedi ou dimanche, alors que le donneur autochtone au contraire le fait les jours ouvrables pour pouvoir bénéficier d'un jour de congé. Le don n'est plus individuel mais collectif, inséré dans un contexte de fête et de cérémonialisme qui accompagne la collecte et qui semble suspendre le temps de la quotidienneté du travail.

le lieu et l'espace : dans les deux cas, la collecte a été faite dans les sièges des associations et non dans les structures de prélèvement de l'AVIS. Toutefois les deux lieux ont été décorés comme pour une fête. L'association devient le point de médiation entre les membres et la société italienne (représentée par l'équipe médicale). En outre,

on a préparé des salles à l'intérieur de l'association pour la sélection des donneurs, l'une pour les femmes, l'autre pour les hommes. La division de l'espace semble calquer la division sociale de domination entre les genres, les zones de compétence des femmes (espace à l'intérieur) et des hommes (espace public, à l'extérieur), la question des *hudùd* (*limites*), les barrières concrètes et symboliques qu'il faut dans la culture marocaine (T. Yacine 1987a ; 1994 ; 1999).

les performances rituelles : les deux collectes ont été marquées par des aspects typiques de la culture traditionnelle, comme la nourriture (le *ftor*, préparé avec des gâteaux marocains avec du thé à la menthe), la musique *sha bi* (populaire) ou les hymnes à caractère religieux, l'habillement typiquement marocain (*jellaba*, tunique marocaine, et *hijab*, voile), les panneaux d'information écrits en double langue (italien et arabe : *tabarrò bi addàm, anqadh hayat !*), « donner le sang, sauver une vie ». La pratique de la religion musulmane a influencé certains aspects de cette situation, comme le rapport licite/illicite (*halal/haram*), pur/impur, lié aussi au concept de contamination et de risque (voir M. Douglas 1975), la centralité de la main droite aussi pour les prélèvements, d'où la préférence de donner le bras droit, partie consacrée à Dieu, partie positive et favorable.

Ces caractéristiques dénotent un don ainsi dit « émique » [6], car la valeur attribuée au geste et au sens du don change parmi les immigrés, bien que les conditions de sélection et la pratique relative au don soient les mêmes que celles des donneurs autochtones.

6. Le donneur immigré et le médecin-préleveur

La même comparaison proposée dans la première partie entre donneur et préleveur est également présentée entre donneur immigré et médecins de l'AVIS qui ont travaillé lors des deux journées de collecte. Ces médecins ont remarqué la patience et la bonne tenue des donneurs immigrés à la différence de la hâte des autochtones. J'ai essayé de tracer les caractéristiques de la relation préleveur-donneurs immigrés à travers un parcours qui rentre dans l'étude de la Médecine de la Migration, en mettant en évidence quelques points fondamentaux : le regard et la considération de l'immigré par les médecins et, en général, par la société d'accueil comme celui qui est considéré comme un vecteur de maladies selon un processus d'ethnicisation, comme D. Fassin l'a défini (2001, 2005) et cette attitude appelée « culturaliste », par laquelle on tend à interpréter l'étiologie de la maladie des immigrés à partir de leurs systèmes culturels, en s'éloignant des vraies causes nosologiques (voir bibliographie de référence). L'analyse du rapport entre donneur immigré et préleveur a permis aussi d'évaluer les différences symboliques du concept de corps, de santé, de soins entre la biomédecine occidentale et l'ethnomédecine marocaine. La première question abordée pour comprendre ce rapport a été l'analyse des niveaux de compréhension, de communication et leur interaction : on a pris en considération d'abord les cinq niveaux qui définissent normalement ce rapport, pré-linguistique, linguistique, métalinguistique, métaculturel et culturel (M. Mazzetti in N. Pasini et M. Picozzi 2005 : 77-84), en soulignant que plusieurs donneurs ne connaissaient pas bien la langue italienne et qu'ils ont dû recourir, parfois, à d'autres langages de communication (dessins, gestes) ou à des médiateurs (parmi les membres du même groupe) qui ont pu traduire et permettre la sélection. Cependant, la présence d'un médiateur dans la consultation médicale a été considérée comme critique pour la bonne réussite du rapport avec le médecin, parce que pour certaines questions très intimes et personnelles le donneur a ressenti le conditionnement de son compatriote (ou d'un familial). J'ai analysé en détail la figure et l'action des médiateurs culturels, en considérant les aspects problématiques de leur engagement dans le don du sang mais aussi la conscience que le niveau de communication entre les deux parties analysées ne dépend pas seulement de la langue mais surtout de systèmes de sens différents : on a évalué le concept de la maladie qui semble être présente, pour les donneurs rencontrés, seulement quand et si il y a des signes évidents qui la manifestent. En effet, la plupart des immigrés ne connaissaient pas le concept de prévention à la santé et n'avaient pas toujours compris les motivations de l'exclusion. En outre, beaucoup de femmes, surtout de l'Associazione Islamica, faisaient usage de soins traditionnels et que peu de personnes, au contraire de ce qu'on peut noter chez les donneurs autochtones, sont exclues du don à cause d'un recours excessif aux médicaments. Cela a

porté à évaluer de façon plus approfondie le système sanitaire du Maroc et le système des soins utilisés par les immigrés.

A ce propos, la comparaison avec les recherches conduites au Maroc a révélé la présence d'un pluralisme médical qui se débat entre deux systèmes de soin opposés : celui officiel de la biomédecine, pratiquée surtout dans les villes et dans les structures publiques ou privées et le système officieux de la médecine traditionnelle, présente surtout dans les campagnes ou pratiquée dans le *suq* (marché populaire) ou dans les laboratoires privés de quartiers populaires.

J'ai parlé, à ce propos, de la médecine naturelle, liée à la théorie des humeurs de Galien et à la médecine dite du Prophète, dont les représentants sont l'herboriste (*aâchab*), le vendeur de produits naturels et parfums (*attar*), et le guérisseur des douleurs musculaires à travers l'incision des parties du corps avec un fer chaud (*cautérisateur*). L'autre aspect de l'ethnomédecine est la médecine surnaturelle, qui concerne les maladies dont l'étiologie relève de *jnun* (êtres surnaturels, esprits) auxquels sont liées des formes de possession et de transe qui renvoient à l'action magico-religieuse des maîtres religieux (*fqih*), de saint (*sherif*) ou de protecteur, saint patron (*wali*). Cette méfiance et ce mécontentement obligent la plupart de la population marocaine à s'adresser à la médecine populaire ou, dans le cas des immigrés, à avoir une grande confiance dans le système sanitaire italien. Cette situation représente la prémisse dont relève le don du sang des Marocains dans leurs pays et dans la société d'immigration.

7. Le don du sang au Maroc par rapport au contexte migratoire

Le don du sang au Maroc est géré par l'Etat ; en effet, les associations et le bénévolat interviennent seulement pour des campagnes de sensibilisation et de renseignement. Néanmoins, la plus grande partie des donateurs de sang parle d'une absence totale d'informations de la part des associations et de l'existence du seul don pour compensation, c'est-à-dire pour les malades. La faiblesse du mouvement associatif, même s'il en est en phase de développement dans tous les domaines qui intéressent la société civile, et la gestion totale par l'État, aussi de la collecte et de l'élaboration du sang, ont produit l'absence d'un vrai don bénévole (sauf dans les équipes mobiles, comme les caravanes ou les tentes au centre des villes, où on retrouve seulement des donateurs volontaires).

Cette réalité est devenue de plus en plus claire à Casablanca et à Rabat ; en outre, à Ouarzazate et à Khouribga, j'ai pu constater la participation insuffisante des associations dans le déroulement et le développement de la politique du don de sang, excepté à Oujda. Aujourd'hui cette ville a été prise comme point de référence dans tout le Maghreb, parce que l'apprentissage et la réalisation des dynamiques du don de sang similaires aux réalités occidentales (France, Espagne et Italie, particulièrement) a permis la fidélisation de la plupart des donateurs et le développement du don bénévole. Les donateurs interrogés ont dit que ceux qui n'ont jamais donné ou qui ne veulent pas le faire ont peur que le sang soit vendu ou commercialisé (ceci est dû au fait qu'ils savent qu'il y a des frais à payer et ils croient qu'il s'agit des poches de leur sang) ; d'être contaminés par des maladies infectieuses parce qu'ils ne sont pas informés sur le matériel qu'on utilise et sur le processus de prélèvement ; de perdre leur sang, en ignorant qu'il se régénère dans le corps. La première motivation est supportée par des considérations d'ordre plus général : dans le système du don de sang italien (et dans la plupart des pays occidentaux), il ne faut pas d'autorisation à demander de l'argent aux donateurs pour payer des frais pour avoir la quantité de sang qu'on a besoin. C'est vrai que les « vendeurs de sang » n'existent plus mais, à cause du système du centre de transfusion « je te donne du sang si tu le donnes », il y a encore des situations où des personnes prennent des accords (souvent sous paiement privé) avec des inconnus qui donnent leur sang, donné que le système de gestion de collecte du sang produit un cercle vicieux : ceux qui ont

besoin de sang pour leur malade doivent ramener des donneurs ; ils cherchent, par hasard, des personnes qui peuvent les aider mais sous une petite forme de récompense.

Au Maroc, l'acte de donner le sang est conçu comme un geste normal de générosité, de *sadaqa*, duquel on ne doit rien attendre en échange et qui n'est pas vu comme un moment particulier de fête ni de rituel performatif. L'aide au malade semble la raison la plus diffuse au don du sang, sauf pendant le mois de Ramadan, quand la plupart des donateurs adressent leur geste de générosité à Dieu. Beaucoup d'associations organisent des collectes de sang après le *iftar*, pendant des moments de prière et à l'occasion de réunions communautaires. En Italie, le Ramadan représente une interdiction absolue du don du sang pour les immigrés marocains qui ne pourraient pas le faire à jeûn, car l'activité de collecte se déroule seulement le matin.

A cette vision du Maroc correspond l'image positive attribuée au système de gestion du sang en Italie, le désir des donateurs immigrés de payer la dette d'hospitalité et aussi les bons traitements reçus de la santé publique italienne.

8. Savoirs du corps et politiques de reconnaissance

Le rapport médecin - donneur immigré sollicite non seulement la réflexion sur les systèmes médicaux, sur le concept de maladie ou de santé de la culture d'origine mais aussi sur la vision et la perception du corps. Dans la thèse, je me suis arrêtée sur le langage du corps surtout de la donatrice marocaine vis-à-vis du médecin italien mâle.

Les médecins ont remarqué une forme de respect et d'admiration de la part de tous les donateurs immigrés, qui leur a permis de considérer le rôle du médecin dans la société contemporaine. Pour cela je me suis arrêtée sur la considération du médecin dans la culture marocaine et j'ai analysé aussi cette figure du point de vue de la religion musulmane, selon laquelle le médecin semble avoir un rôle sacré, donné par Dieu en tant qu'intermédiaire de sa volonté, dispensateur de remèdes aux malades, dont il devrait prendre soin de façon holistique (corps et esprit) comme aussi les préceptes de l'éthique médicale musulmane le recommandent. À côté de cette forme de respect, les médecins ont noté une sorte d'embarras et de pudeur (*harma*) de la femme marocaine (surtout dans l'Associazione Islamica). Les donatrices marocaines avaient peur de rester nue devant le médecin homme, même si le don du sang ne prévoit pas une visite médicale complète. Le corps devient le langage du rapport avec l'autre, la manière d'entrer en contact avec l'altérité. Pour cela, j'ai parlé aussi de la *fa'von* intime, avec laquelle la femme marocaine entre d'habitude en contact avec les autres femmes et leurs corps et, par contre, du détachement qui marque la relation avec les hommes [7].

La peur du contact avec le médecin et l'anxiété d'être considérée non apte au don justifient la pudeur de beaucoup de femmes surtout de l'Associazione Islamica mais aussi des hommes des deux associations pour lesquels un refus du don signifie d'abord perdre l'honneur vis-à-vis du groupe d'appartenance et de la famille. J'ai analysé quelques cas où des membres des associations ont été rejetés pour des raisons médicales liées parfois à la possibilité d'avoir contracté des maladies infectieuses, en essayant de montrer comment l'honneur est à la base de la culture marocaine et, en général, de l'aire de la Méditerranée, comme de nombreuses recherches ont déjà témoigné (P. Bourdieu in J. G. Peristiany 1965 : 191-242 ; J. A. Pitt Rivers 1977 ; T. Yacine 1999). Si un donneur marocain est refusé pour des raisons médicales, il vit sa gêne seul, parfois rejeté par son groupe ; par contre, si c'est une donatrice, alors, toute sa famille est impliquée. La force d'appartenance au groupe associatif et son conditionnement sur les choix et les

comportements de l'immigré marocain sont très importants dans les deux cas examinés, signe que l'immigré représente un corps « incorporé » dans la collectivité (A. Sayad 1999), même dans un geste individuel comme le don du sang. Ce corps recouvre un rôle politique dans la société d'accueil, car il est vu en tant que moyen pour acquérir une reconnaissance sociale.

9. Regard sur l'altérité

En ce qui concerne les receveurs interrogés, la possibilité de recevoir du sang d'un immigré et surtout d'un immigré musulman du Maroc crée l'anxiété liée aux idées xénophobes et islamophobes, selon lesquelles le sang du marocain serait mauvais, vecteur des maladies infectieuses et, selon certains interlocuteurs, traduction aussi des images de terrorisme, de guerre et de violence. Le sang du donneur marocain, en tant que tel et musulman, porterait toutes les caractéristiques (les plus mauvaises) non de l'individu mais de l'image culturelle construite sur lui (A.M. Rivera 2002 ; D. Eickelman 2003 ; P. Werbner 2005).

En ce sens, j'ai parlé d'un corps imaginé et d'un corps parlant : l'immigré exprime une valeur, un besoin, une demande à la société d'accueil à travers le don du sang ; son corps parle le langage de sa culture, de l'individu et du groupe d'appartenance. Par contre, l'indigène stigmatise le corps de l'immigré (A. Sayad 1999), en lui donnant les connotations les plus mauvaises. A propos de la religion, le Marocain musulman est associé, surtout après le 11 septembre 2001, à l'image d'un terroriste et la Marocaine musulmane voilée à une femme soumise au pouvoir masculin et aux principes d'une religion intransigeante.

Sur ces bases, le rapport entre le *self* et l'autre, l'image de soi (tant du donneur indigène que du donneur immigré) et la représentation l'un de l'autre deviennent centrales dans mon discours pour comprendre la perception liée au don du sang, au mélange imaginaire du sang qui produit des concepts différents de la personne et du corps. L'immigré même semble refuser sa « bioidentité » (C. Waldby 2004) de peur de ne pas être accepté par le receveur italien dans le cas où il pense à la provenance du sang reçu ; cependant, seulement quand l'idée du sang donné est associée à l'anonymat, alors l'immigré ne croit plus à une aliénation de son sang mais à une personnalisation.

10. Le sang, pratiques et représentations dans la culture marocaine

Le sang a été perçu et représenté de manière très différente par rapport au don et à la transfusion, à la culture traditionnelle avec son monde de croyances et de superstitions, à la religion et à la société. En particulier, dans la culture marocaine, le sang, véhicule des caractéristiques de l'individu et du groupe d'appartenance, est chargé d'une évidente dichotomie radicale : *principium vitae* et *principium mortis*, il est tantôt substance *halal*, permise, quand il est invisible, tantôt *haram*, illicite, impur, surtout quand il est visible. Le sang ne retrouve pas de différences fondamentales dans sa représentation chez donneurs et non-donneurs et ceci confirme le caractère universel de l'ambivalence du fluide, décrite par certains travaux anthropologiques (M. Rifi 2002 ; A. Zaoui 2003) : le sang dit l'honneur, la destruction et la mort mais aussi la chaleur, la vie, l'individualité et la descendance. Parmi les donneurs marocains, le sang a été associé au don, qui peut sauver la vie d'une personne et rendre le donneur noble surtout aux

yeux de Dieu : c'est un *khayr* (bienfait), concept très proche de la charité chrétienne. En outre, surtout au Maroc, les donateurs ne pensent pas que le sang peut être considéré une substance qui appartient à eux-mêmes mais ils croient que le corps est seulement un réceptacle de cette substance vitale qui est de Dieu et pour Dieu (pour ce, ils en refusent n'importe quelle forme de commerce).

10.1 *Khoya fi dam, khoya fi ridâ'a* : parenté ou alliance ?

Bien plus : le sang est chargé non seulement de valeurs sociales mais aussi culturelles et traditionnelles, pour lesquelles il est évalué par rapport aux autres humeurs corporelles, selon la culture marocaine et la médecine arabo-musulmane (A. Scarabel 1998, 1999 ; P. Bonte, A.M. Brisebarre et A. Gokalp 1999). Le sang, comme le flegme, la bile, l'atrabile, est la plus vitale des humeurs du corps, qui garantissent l'équilibre dans la physiologie d'un individu. Dans ses fonctions naturelles, il est le lieu de la vie mais, quand on en est privé, il perd toutes ses caractéristiques et devient le contraire. À l'inverse de la conception occidentale, le sang n'est pas directement associé au cœur (*qalb*), considéré en Islam comme le lieu de la mémoire, le centre de l'intellect, l'organe de la décision mais il dépend directement du foie (*kabd*) [8].

Comme le sang, le lait est aussi une substance qui peut être donnée, dans la culture marocaine et, en général, dans la religion musulmane, bien que le don du lait soit désormais peu présent au Maroc (sauf dans les zones rurales) et presque absent dans la société d'immigration. Contrairement au don de sang, celui du lait est un acte oblatif sanctionné par la loi, la religion islamique et, surtout, par la tradition, parce qu'il produit un lien utérin effectif et, par conséquent, des prohibitions matrimoniales spécifiques. Le sang n'est pas perçu, en conséquence, comme porteur de caractères « raciaux » ou héréditaires, mais comme la marque de ce qui est propre à un homme ou, par extension, à un groupe de parents agnatiques, qui garantit l'inviolabilité du pacte, des alliances et de l'adoption. En effet, dans la tradition arabe, surtout dans les sociétés préislamiques, une autre forme de parenté élective, avec des valeurs différentes par rapport à la parenté de lait, est l'adoption par le sang (*tabannî*, ou mieux, *damawî*), qui est « l'expression ultime de l'hospitalité : elle dissolvait l'altérité de l'hôte. Il s'agissait d'une renaissance sociale » (E. Conte 1991 : 84). Des personnes qui habitent longtemps dans un autre groupe sont traitées comme des fils et, pour cela, adoptées [9]. Cela permet au nouvel adopté d'« entrer dans le sang » (*hassan al - dam*) d'une famille, d'un groupe, à partir du mélange du sang « grâce auquel deux hommes deviennent frères ou deux parents alliés » (R. Smith 1885 : 51).

En raison de la fonction de créer des liens et des alliances et d'effacer l'altérité, en intégrant l'autre dans le même groupe d'appartenance, propre de l'indigène, on peut comparer le don de sang des immigrés marocains à une forme d'adoption de « l'autre » par la société d'accueil (l'Italie), grâce aussi à des caractères communs tantôt à l'adopté (qui, selon R. Smith, doit être « coupé de sa parenté »), tantôt à l'immigré (qui est déraciné de son contexte d'origine) : l'un et l'autre doivent être des hôtes dans un contexte d'accueil où ils séjournent pendant longtemps, avoir un signe d'appartenance au groupe dont ils veulent faire partie (vivre dans le même territoire et espace, sous les mêmes règles civiles), aller à la recherche d'une reconnaissance par les membres du groupe autochtone et employer le sang pour sanctionner un lien de vraie alliance. Néanmoins, dans le don anonyme du sang, il est évident qu'il n'y a pas un vrai contact entre le donneur et le donataire ; pour cela, on pourrait parler d'une adoption symbolique et fictive plutôt que d'une vraie parenté (celle existante par le sang, entre consanguins, et celle par le lait la *ridâ'a*, où on doit choisir et connaître la personne avec laquelle partager la même substance corporelle).

Bien qu'il n'y ait pas concrètement un vrai lien de parenté, la plupart des donateurs marocains immigrés témoignent souvent que l'acquisition est comme un geste de fraternité élective qui sous-entend respect et aide réciproque.

10.2 De l'incomplétude sociale à la complétude symbolique

Même si on ne peut pas parler de « frères de sang » comme de « frères de lait » mais de « hôtes adoptés », on peut cependant rapprocher le don du sang de la *pseudo - parenté* ou du parrainage/*compadrazgo* hispanique, nommé également « fraternité de sang » (Mintz-Wolf 1950 ; Shapiro 1988). Il s'agit d'une parenté *fictive*, qui est, dans ce cas, une alliance entre des inconnus, sanctionnée par le sang, très proche également des pactes de sang présents dans tout le territoire africain (H. Tegnaeus 1952). Ce pacte est établi en tant qu'accord privé ou alliance sociale et politique partagée par l'usage du sang dans le rituel qui le produit et qui exprime une confiance réciproque non déclarée mais sous-entendue. Selon ces arguments, il me semble plus approprié de parler d'une alliance, d'un pacte entre des inconnus, sanctionné par le sang.

Étant donné que, dans la culture arabe, le pacte de sang représente le moyen de créer une alliance et d'agrandir les réseaux de relations entre les individus et leur groupe et, plus encore, avec un autre groupe, le don du sang peut être considéré une alliance entre des inconnus.

En réalité, d'après la perception des immigrés eux-mêmes, un donneur immigré incarne toujours l'altérité (c'est-à-dire un individu différent par rapport au groupe des donneurs autochtones), tandis que la société d'accueil représente le receveur du sang donné.

Quelles sont, donc, les motivations qui incitent les immigrés marocains, ou mieux, les associations examinées à donner leur sang aux centres de transfusions de Turin ? Même s'il faut considérer les différences d'ordre culturel, religieux et social entre les deux associations étudiées, tous les donneurs ont exprimé le besoin de payer une dette à l'Italie pour l'hospitalité reçue.

Si, d'une part, le don de l'immigré pourrait changer les préjugés de la population locale envers la communauté marocaine musulmane, il tendrait, d'autre part, à l'acquisition d'une citoyenneté et d'une intégration symboliques, à travers un geste d'altruisme, béni par Dieu.

Quelle que soit la motivation, le don de sang se réfère toutefois à un besoin (éthique et religieux), à un vide (social et civil) vécu par les immigrés, qui perçoivent leur condition de citoyens et d'individus comme incomplète. Il faudrait lire ce geste à travers la perspective de l'anthropo-poïésis, non pas appliquée à un seul individu mais à toute une communauté : cette orientation « se focalise de manière programmatique sur les modalités de fabrication des êtres humains », selon laquelle « on ne peut manquer d'évoquer d'un côté leurs carences, ou plutôt leurs imperfections fondamentales, qui expliquent en elles-mêmes la nécessité de constructions anthropo-poïétiques, et de l'autre leurs éventuels effets d'achèvement. Il y a un effet un rapport évident entre une incomplétude de base et l'exigence d'une construction censée y porter remède, de même qu'il y a en elle aussi une aussi entre les modalités de construction et la réalisation de l'objectif de complétude qui reste entièrement ouvert » (F. Remotti 2003 : 19 ; voir aussi C. Calame et M. Kilani 1999).

Dans le cas étudié, il s'agit de la formation d'un nouveau groupe, réel ou imaginé (voir B. Anderson 1993), qui, à travers une incorporation symbolique (qui est aussi une réciprocité symbolique), peut arriver à une complétude « corporalisée », contre une incomplétude sociale et politique, propre au statut de l'immigré. Le don du sang de

L'immigré marocain, donc, ne représente pas une tactique de résistance ou une contre-offensive aux dynamiques de stigmatisation des migrants, considérés des ennemis symboliques pour la formation d'une identité ethnique locale, plutôt un processus qui va en double perspective : respecter une religion qui se nourrit d'un altruisme qu'on pourrait définir communautaire et souhaiter une forme d'intégration/complétude sociale et culturelle qui est, avant tout, un acte de réciprocité (*mouqabil*) pour tout ce qu'ils ont reçu par et dans le pays d'accueil.

11. Le don entre *hiba*, *hadiya* et les paradigmes maussiens

L'idée du don et du devoir de récompenser ce qu'on a reçu semble être perçue par les Marocains donateurs comme un devoir social, de même que l'hospitalité donnée aux invités ou aux inconnus. Sur la dimension du don dans la donation du sang, ils ont exprimé différentes interprétations, qui rappellent le concept de *hiba* (don), *sadaqa* (aumône) et *hadiya* (cadeau).

A partir de l'étymologie du terme « tabarrò », j'ai essayé d'illustrer les différences parmi ces types de don et le don du sang. « *Tabarrò* », en tant que don d'une partie du corps, est lié à une autre forme de don, « *hiba* », qui est loin, pour certaines caractéristiques, du don maussien et est chargée de connotations essentiellement religieuses. « *Hiba* » indique un don adressé "intuitu personae" (V. Vacca et alii 2003), c'est-à-dire pour procurer un enrichissement à une personne ou à une institution précise, sans avoir à connaître le donneur. Il n'y a aucune forme de contre-don et, en plus, dans la culture marocaine, la présence possible d'une forme d'échange est considérée humiliante et déshonorante (N. Benabdelali 1999).

Le don, ainsi entendu, ne peut pas être défini sur la base de la réciprocité, comme pour E. Benveniste (1966) qui a vu, dans la racine indo-européenne du mot « don », la présence implicite de la dimension de la réciprocité mais, au contraire, il peut plutôt être défini selon la notion de « rationalité », pour laquelle le don se discerne des autres formes d'échange gratuit, sur la base de la rationalité qui lui appartient.

Ce don se distingue, en premier, du sacrifice (« *hady* ») qui est l'offre rituelle adressée à Dieu ; deuxièmement, il est différent de la « *sadaqa* » et la « *zakat* », réalisées toutes les deux "intuitu Dei", même si avec des logiques et des pratiques différentes : la première, adressée à des personnes inconnues dans le besoin, représente une aumône qui prévoit sa récompense dans l'au-delà ; la « *zakat* » est, au contraire, un des cinq piliers de l'Islam, définie aussi comme « dîme ». « *Sadaqa* » et « *zakat* » ne rentrent pas dans la catégorie du don anthropologiquement entendu car elles ne sont pas d'ordre cérémoniel, ne subissent pas les règles de la compétition et du prestige, ne doivent pas être caractérisées par l'ostentation et la solennité mais par un silence imperceptible et pudique pour sauvegarder la figure et l'honneur du destinataire et le propre honneur puisque « il faut figurer sur la liste des donateurs, se voir reconnaître socialement comme un donateur et pas toujours comme un receveur » (N. Benabdelali 1999 : 132).

Ceci signifie que le donneur maintient une emprise sur le donataire non pas comme devoir de réciprocité mais dans l'obligation d'allégeance : « la chose offerte a donc le pouvoir de fonder la dépendance et même la servitude » (P. Bourdieu 1980). L'objet donné porte avec soi une image de prestige du donneur qui ne peut pas être remboursé et qui définit un rapport hiérarchique entre qui donne et qui reçoit : le terme « *hiba* », en effet, depuis la civilisation préislamique, était entendu comme « le déplacement d'une propriété d'une personne plus élevée à une autre de

niveau social inférieur, terme applicable aux dons de Dieu aux hommes », (*Encyclopédie de l'Islam*, 2002, entrée « hiba »). En ce sens, la générosité devient un mécanisme d'amorçage et de subsistance des distinctions hiérarchiques (C. Geertz, H. Geertz, L. Rosen 1979).

Plus un don est désintéressé plus est précieux, plus méritera la récompense divine. Si, en effet, au niveau pratique et immédiat, le don du sang implique l'absence de n importe quelle forme de contre-don, les donateurs qui ont parlé du don en tant que « hiba » ont dit attendre de leur geste oblatif une « *hasana* » (une sorte de récompense divine pour chaque acte de générosité), afin d'obtenir la « *baraka* » (« bénédiction divine », concept polysémique que j'ai analysé à partir des recherches d'anthropologues qui l'ont étudié dans la culture et tradition marocaine ; voir E. Westermarck 1926 ; C. Geertz 1968 ; V. Crapanzano 1973 ; E. Gellner 1981 ; R. Jamous 1981).

De là on peut essayer de comprendre ce que représente le don du sang des immigrés marocains dans le contexte d'accueil, en considérant que la générosité est évaluée, dans la culture marocaine et, *sensu lato* musulmane, comme une des vertus principales qui constitue l'homme complet (« *murū'ah* ») et que le don a toujours un caractère impératif, comme un devoir social. L'honneur est conçu comme le masque social, le sang du visage auquel est liée la réputation du musulman. Cette forme de générosité est augmentée ultérieurement et appréciée s'il s'agit de donner une partie de soi-même pour sauver des personnes malades ou dans le besoin.

Dans le don du sang « émique », comme on a appelé les collectes organisées par les communautés marocaines à Turin, il y a des différences remarquables par rapport aux collectes des donateurs italiens : l'immigré, dans la majorité des cas, n'a pas la connaissance des profits qu'il pourrait avoir en échange du don (analyses du sang, journée de congé, repas gratuit) ; à l'acte l'oblatif sont liés toujours des éléments performatifs et rituels qui transforment l'occasion en fête dans laquelle ne manque pas un banquet joyeux, le partage de moments de prière et de quelques manifestations extérieures qui impliquent non seulement une motivation religieuse du don, mais aussi une impulsion vers l'intégration dans le pays d'accueil (par exemple, les panneaux et les affiches bilingues qui répètent « *tabarrò bi addam* » ; l'implication, à travers le matériel publicitaire, des institutions et des autorités représentatives de la société turinoise) ; le caractère collectif du don par rapport au caractère individuel des donateurs autochtones ; les paradigmes coactifs et l'idée de l'endettement qui poussent les Marocains au don du sang envers la société d'accueil et qui réclament aussi les trois actions de donner, recevoir et rendre : ces caractéristiques peuvent rapprocher davantage le don du sang des immigrés marocains du don maussien que du don aux inconnus décrit au début. Pour cela, en ce qui concerne les rituels performatifs et le sens intrinsèque de l'action oblatif, il faut associer ce don plus à l'idée de la « *hadiya* », qui correspond au don maussien, traduisible avec le mot « cadeau » et considéré, dans la civilisation préislamique, comme un effort de la part d'une personne de niveau social inférieur pour entrer dans les bonnes grâces d'une personne élevée (au Maroc le terme est employé pour désigner un cadeau solennel offert au souverain/sultan). Ce don devient une marque d'estime et de respect, d'hommage vers l'individu, dans ce cas, la société italienne, qui en est le bénéficiaire ; c'est un moyen pour établir un lien, d'un côté, social, de l'autre, on pourrait dire, hyper individuel (étant donné l'anonymat du donataire) auquel est liée la conscience de donner quelque chose de précieux, d'extraordinaire, dont on se prive en sachant bien qu'il sera engendré et récréé (N. Benabdelali 1999), exactement comme le sang dans le corps humain.

En ce sens, le don, surtout de sang, n'est jamais privation mais enrichissement, « in-tension » vers l'autre et vers Dieu, « une extension de moi-même à l'extérieur » (M. Sahlins 1976). Le don est perçu comme élan vers l'altérité, comme continuation de soi-même contre l'isolement social et individuelle. De cela on peut relever le caractère *aliénable* du don qui, s'il permettait dans la société préislamique d'affranchir un esclave (M. Arkoun 1984), aujourd'hui permettrait à l'immigré d'ambitionner à une citoyenneté, symbolique, dans le pays dans lequel il se trouve à vivre.

12. Conclusions. *Maslaha* : un *inter-esse* problématique

La théorie de l'incomplétude sociale qui pousse à la recherche d'un caractère complet symbolique (une forme d'adoption, de parenté fictive), à travers le don du sang, engendre ultérieurement un parcours interprétatif, qui peut se traduire dans la question de l'*intérêt*, au sens étymologique latin de « *inter-esse* ».

En effet, à côté des trois actions maussiennes de donner, recevoir et rendre, I. Silber (1999) a indiqué une quatrième action, celle de demander. Si, au début, les deux associations d'immigrés marocains ont appelé l'AVIS pour l'organisation de la collecte du sang, par la suite c'est l'AVIS qui est allée chercher les deux associations.

Ce mécanisme d'appel, par les deux parties, marque une forme d'intérêt réciproque, pour lequel l'immigré marocain s'affirme envers la société d'accueil, en participant à une action bénévole et gratuite ; l'AVIS, pour sa part, s'intéresse au Marocain en tant que nouveau et potentiel donneur. L'intérêt, toutefois, ne signifie pas seulement sortie des frontières de soi vers l'Autre, comme cela a été bien représenté par le concept de don comme constructeur et vecteur des relations sociales (M. Mauss 1924), mais aussi en tant qu'attente d'une réciprocité prévue : la reconnaissance sociale en termes de citoyenneté symbolique, d'un côté, la disponibilité de nouvelles ressources quantitatives et qualitatives de sang (par exemple, les groupes rares), de l'autre.

Les deux intérêts se complètent mutuellement, en déterminant une forme de cohabitation, dans laquelle les différences entre les deux acteurs, toujours préservées, se traduisent dans une complémentarité que la seule logique du don et du don de sang comme partage d'une partie du *self* alimente et garantit. On peut lire cette dynamique en termes de symbiose sociale, selon l'application proposée de ce terme, pris de la biologie, par S. Nadel (1938), le premier à en avoir parlé dans les sciences ethno-anthropologiques. L'idée que l'intérêt symbiotique, à travers le don, soit applicable au cas des Marocains donneurs à Turin relève de la nature même de la symbiose sociale, dont les éléments fondamentaux sont :

- ▶ 1- la présence de communautés distinctes : l'Associazione Islamica et AMECE, d'un côté, et la société italienne (turinoise), de l'autre ; les donateurs immigrés marocains, musulmans - les donateurs autochtones ;
- ▶ 2- l'interrelation entre les communautés : partage des espaces, des services, des lois mais pas toujours des mêmes droits et des mêmes opportunités (d'où le caractère problématique de l'*intérêt*, auquel le titre de la thèse se réfère) ; partage des valeurs qui définissent le don du sang, comme don bénévole, gratuit et non rémunéré (R. Titmuss 1997) ;
- ▶ 3 et 4- la dépendance réciproque et la structure de la société fondée sur la dépendance de l'autre : l'immigré marocain a besoin du contexte d'immigration pour réaliser les attentes qui l'ont rendu tel et pour légitimer sa fonction sociale, soit vis-à-vis du groupe d'appartenance soit vis-à-vis de la société d'accueil. Cette dernière, en ne reconnaissant pas nécessairement ou toujours la dépendance (parfois, même en la refusant à travers les préjugés xénophobes et islamophobes), se trouve involontairement dans le besoin de l'autre : le travail dual que l'italien refuse (M. Ambrosini 2005 ; L. Zanfrini 2007), la haute natalité de la population marocaine qui va substituer la haute mortalité et le vieillissement de la société italienne, en sont des exemples (S. Geraci 2008) ; le besoin réciproque de sang (en

termes de phénotypes, de groupes sanguins, de ressources hématiques) comme citoyens d'une même société, participants tous les deux au Service Sanitaire National et à la tutelle du bien santé ;

► 5- la présence d'avantages réciproques : l'immigré marocain, à travers les difficultés de reconnaissance de la part de l'Autre et dans la double absence que chaque dynamique migratoire a en elle, tire de la société d'accueil les raisons pour un rachat social de la condition de pauvreté et de privation des droits, qui décrivent, dans son imagination, la réalité du Maroc, abandonné pour des raisons bien précises ; la société d'accueil, qui, bien qu'elle voit dans le corps de l'immigré un avantage possible pour le bon fonctionnement du système ouvrable (togliere) et économique, retrouve cependant les problématiques liées à une présence non voulue et non désirée, qu'on retrouve dans le don du sang où l'avantage réciproque annule le défi (contraire à l'intérêt) ;

► 6- le maintien des différences : l'immigré marocain et musulman, même à l'intérieur de la même communauté d'appartenance, maintient ses particularités à travers ses propres formes d'identité, qu'il montre sur la base des contextes : prévalent soit *hna lamgharba* (comme dans AMECE), soit *hna lamsalmine* (comme dans l'Associazione Islamica) en tant que autoreprésentations face à l'altérité de la société d'accueil, qui, à son tour, montre sa différence même en excès d'identité. On a vu le maintien des différences dans les pratiques performatives du don du sang qualifié éémique, qui repose sur un sens différent attribué au don et au sang par rapport au donneur indigène.

Dans cette perspective, donc, la consciente incomplétude de l'identité du groupe de nous (*hna*) révèle du besoin de l'altérité et la détermination d'un *intérêt* symbiotique qui, dans le cas des Marocains immigrés à Turin, consiste en :

► *inter-esse*, dans le sens étymologique d'être parmi, participer activement au tissu civil du contexte d'accueil, en y prenant part à travers un parcours de reconnaissance sociale et politique (A. Honneth 1992 ; C. Taylor 1993), qui se traduit dans la recherche de la citoyenneté conférée au donneur de sang ;

► *inter-esse*, comme l'être différent de : en gardant la différence identitaire, religieuse et culturelle, comme un même « nous » / « *hna* », rechercher non une barrière contre l'altérité ni la réception stéréotypée d'elle sur l'identité, mais l'exigence d'une complétude culturelle et sociale (F. Remotti 1996b ; 2000) à travers les valeurs de la gratuité et de l'altruisme, qui sont à la base du don du sang ;

► *inter-esse*, comme réciprocité d'éprouver quelque chose pour... , sortir des frontières de soi-même pour s'étendre vers l'altérité (M. Mauss 1924 ; J. T. Godbout 2008), à travers le sang, cette partie du corps qui définit le soi et lègue à l'autre, symbiotiquement, dans le sens du partage du même esprit vital (A. Scarabel 1999) ;

► *intérêt*, comme *maslaha* (principe du bien/intérêt public, propre de l'éthique musulmane, analysé en détail dans la thèse) entendu comme devoir et obligation collective de sauver et défendre, sans aucune discrimination, la sacralité de la vie humaine.

Chaque intérêt, toutefois, n'est pas dépourvu de ses limites et de ses apories, comme le rôle politique que l'immigré confère à son corps afin que son intérêt soit partagé ou, tout au moins, compris par la société d'accueil, qui perçoit ce corps, quelquefois stigmatisé et réifié en une « vie nue » (G. Agamben 1995), en tant qu'intérêt, en termes de

ressources ou de désintéressement comme clôture ; le changement sémantique du don du sang non plus entendu comme adressé aux inconnus, complètement libre et désintéressé, mais chargé de ces paradigmes socialement coactifs qui sont l'expression d'une réciprocité et d'un désendettement pour ce qu'on a reçu, nié ou refusé ailleurs ; la perception du sang comme l'identification de la personne qui le porte et qui peut rendre, pour ceci, son don comme une forme de don empoisonné, refusé parce qu'on craint une contamination de la pureté et de la sûreté du nous .

En conclusion, le don devient le moyen d'expression d'une forme d'*intérêt* (bien que *problématique*) entre une communauté d'immigrés et la société d'accueil et le sang en représente le symbole culturel et social.

EF D/JG B71) H'-/) EF /EC
DF JAB/ 'G'E'EG (C

« *Celui qui a une seule goutte de votre sang,
ne manque pas de s'intéresser à vous* » (proverbe arabe)

Bibliographie

Dans le texte, j'ai fait référence aux éditions d'origine des Suvres ; toutefois, en cas de citations précises, les numéros de page se réfèrent à l'édition consultée.

- AA.VV., 1997, *Città e società nel mondo arabo contemporaneo*, Torino, Edizioni Fondazione Agnelli.
- AA.VV., 2002, *Relations du mouvement associatif aux acteurs politiques et socio-économiques*, Rabat, Espace Associatif.
- A.A.VV., 2005a, *Guide pratique d'information des associations*, Rabat, Ministère du Développement, de la Famille et de la Solidarité.
- AA. VV., 2005b, *Droits de l'enfant et action associative au Maroc : éléments d'analyse et axes d'intervention*, Rabat, Espace Associatif.
- Abu-Lughod L., [ed. orig. 1986] 2008, *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Milano, Rizzoli.
- Abu-Lughod L., 1989, *Fieldwork of a dutiful daughter*, in S. Altorki, C. Fawzi El-Solh, *Arab Women in the Field*, New York, Syracuse U. P., pp. 139-161.
- Affergan F. [ed. orig. 1987] 1991, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano, Mursia.
- Affergan F. et alii, 2005, *Figure dell'umano : le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi.
- Agamben G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Ahmand B. D., 1987, *Organ Transplantation and the right to Die*, « Islamic and Comparative Law Quarterly », 7, 1, pp.121-128.
- Ajji A., 2000, *Malaise dans la culture marocaine*, « Le Monde Diplomatique », 558, pp.24-25.
- Akhmisse M., 2000, *Médecine, magie et sorcellerie au Maroc*, Casablanca, Dar Kortoba.
- Alami M Chichi H., 2002, *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité hommes femmes entre islamisme et modernisme*, Paris, L Harmattan.
- Allievi S., 1996, *L Occidente di fronte all Islam*, Milano, Angeli.
- Allievi S., Dassetto F., 1993, *Il ritorno dell Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Altorki S., 1980, *Milk-kinship in Arab society : an unexplored problem in the ethnography of marriage*, « Ethnology », n.14, pp.233-244.
- Amère E., Moreau P., 2002, *L industrie du sang. Un scandale mondial*, Paris, Kiron.
- Ambrosini M., Salati M. (a cura di), 2004, *Uscendo dall'ombra. Il processo di regolarizzazione degli immigrati e i suoi*

limiti, Milano, Angeli.

Ambrosini M., 2001, *La fatica di integrarsi*, Bologna, Il Mulino.

Ambrosini M., 2005, *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino.

Ambrosini M. et Molina S., 2004, *Seconde generazioni : un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.

A.M.A.D.S., 2005, *Guide de l'Alliance Marocaine des Associations de Donneurs du Sang*, Oujda.

Amorevole R., Colombo G. et Griseudi A., 1996, *La banca del tempo*, Milano, Angeli.

Amselle J.-L., [ed. orig. 1990] 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.

Anderson B., [ed. orig. 1993] 1996, *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri.

Anderson L. et Snow D. A., 1994, *L'industrie du plasma*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 104, pp.18-23.

Angeletti L. R., Romani F. R., 2005, *Il sangue come segno clinico nel Corpus Hippocraticum*, « Medicina nei secoli », 17, 3, pp.551-578.

Anspach M. R., 2007, *A buon rendere : la reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino, Bollati Boringhieri.

Appadurai A., 1986, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

Appadurai A., [ed. orig. 1996] 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.

Appadurai A., 2005, *Sicuri da morire*, Roma, Meltemi.

Arkoun M., [ed. orig. 1975] 1997, *La filosofia araba*, Milano, Xenia

Arkoun M., 1982, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Arkoun M., 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Arrow K. J., 1975, *Gifts and Exchanges. Altruism, Morality, and Economic Theory*, E. S. PHELPS. New-York, Russell Sage Foundation, pp.13-28.

Askari F. K., 1999, *Hepatitis C, the silent epidemic : the authoritative guide*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Atighetchi D., 2002, *Islam, musulmani e bioetica*, Roma, Armando.

Auby J.-M., 1997, *Le sang humain et le droit*, Paris, PUF.

Augé M. et Herzlich C., [ed. orig. 1983] 1986, *Il senso del male : antropologia, storia e sociologia della malattia*, Milano, Il Saggiatore.

Augé M., [ed. orig. 1994] 2000, *Il senso degli altri : attualità dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

AVIS Nazionale, 2001, *Orientare alla cittadinanza e alla solidarietà*, Torino, UTET.

Baader G., 2005, *Blutgruppenforschung im nationalsozialismus*, in M. Gadebusch Bondio, *Blood in history and blood histories*, Firenze, SISMELE Edizioni del Galluzzo, pp.331-345.

Bachtin M., [ed. orig. 1965] 1979, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi.

Bailey F. G., 1971, *Gifts and Poison. The politics of reputation*, Oxford, Blackwell.

Balandier G., [ed. orig. 1988], *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Dedalo.

Balsamo F. (a cura di), 1997, *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*, Torino, L. Harmattan.

Barbagli M. et alii (a cura di), 2002, *L'incontro con l'altro : immigrazione, Islam, diritti umani*, Milano, Paoline.

Barbagli M., 1998, *Immigrazione e criminalità in Italia*, Bologna, Il Mulino.

Barsotti O. (a cura di), 1994, *Dal Marocco in Italia. Prospettive di un'indagine incrociata*, Milano, Angeli.

Bartels E., 2003, *Medical ethics and rites involving blood*, « Anthropology and Medicine », 10, 1, pp.105-144.

Bartlett J. A., 1991, *Psychiatric issues in non-anonymous ovocyte donation. Motivations and expectations of women donors and recipients*, « Psychosomatics », 32, 4, pp.433-437.

Basfao K., Taarji H. (sous la dir.), 1994, *Annuaire de l'émigration, Maroc*, Rabat, Fondation Hassan II.

Bassi A., 2000, *Dono e fiducia : le forme della solidarietà nelle società complesse*, Roma, Edizioni Lavoro.

Bataille G., [ed. orig. 1967] 1992, *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di dépense*, Torino, Bollati Boringhieri.

Baudrillard J., [ed. orig. 1976] 1984, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.

Bauman Z., [ed. orig. 1999] 2000, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.

Bauman Z., [ed. orig. 2001] 2003, *Voglia di comunità*, Roma - Bari, Editori Laterza.

- Bausani A., 1992, *L Islam*, Milano, Garzanti.
- Beal R. W. et Aken W. G., 1992, *Gift or Good ? A contemporary examination of the voluntary and commercial aspects of blood donation*, « Vox Sanguinis », 63, pp.1-5.
- Bearman P.J. et alii (sous la dir.), 2002, *Encyclopédie de l Islam*, n. ed., Paris/Leiden Maisonneuve/Brill.
- Benabdelali N., 1999, *Le don et l anti-économique dans la société arabo-musulmane*, Casablanca, EDDIF.
- Beneduce R. et Roudinesco E. (a cura di), 2005, *Antropologia della cura*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Beneduce R., 1998, *Frontiere dell identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, Angeli.
- Beneduce R., 2007, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci
- Benkheira M., 1996, *Le visage de la femme entre Shari a et coutume*, « Anthropologie et Sociétés », 20, pp.15-36.
- Benkheira M., 2000, *Islam et interdits alimentaires : juguler l animalité*, Paris, PUF
- Bennani-Chraïbi M., 1995, *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, Casablanca, Le Fennec.
- Bennani-Chraïbi M., 1997, *I giovani « urbani » del Marocco mediterraneo : una sfida*, in AA.VV., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo*, Torino, Edizioni Fondazione Agnelli, pp.173-184.
- Benoist J. et Desclaux A. (sous la dir.), 1996, *Anthropologie et sida : bilan et perspectives*, Paris, Karthala.
- Benveniste E., [ed. orig. 1966] 1971, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore.
- Berger P., 2005, *Questioni di fede*, Bologna, Il Mulino.
- Berking H., 1999, *Sociology of giving*, London, Sage.
- Berlinguer G., 1997, *Il corpo come merce e come valore*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, Laterza, pp. 74-99.
- Bernard J. et Ruffié J., 1966, *Hématologie géographique. Ecologie humaine. Caractères héréditaires du sang*, Paris, Masson et Cie.
- Bernardi B., 1998, *L immigrato tra sistemi di cura della salute*, in V. Lanternari, M. L. Ciminelli, *Medicina, magia, religione, valori. Dall antropologia all etnopsichiatria*, vol. II, Napoli, Liguori, pp.159-173.
- Berque J., [ed. orig. 1973] 1978, *Gli Arabi*, Torino, Einaudi.
- Berriane M., 1980, *L espace touristique marocain*, Tours, Era 706-Urbama.
- Berthoud G. et alii., 1994, *Il dono perduto e ritrovato* (Berthoud, Godbout, Nicolas), Roma, Manifestolibri.
- Bertone S. et Pignatta P., 2004, *Sangue e affari. Uno scandalo internazionale nell industria dei farmaci*, Genova, F.lli Frilli.
- Bhabha H., [ed. orig. 1994] 2001, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- Bianchi C. et Salvati G., 2004, *Sofferenza e donazione d organo : un analisi comparativa tra le religioni monoteistiche*, in M. Picozzi, L. Violoni et P. Cattorini (a cura di), *Il significato della sofferenza. Tre religioni monoteiste interpretano l esperienza della malattia*, Milano, Angeli.
- Bibeau G., 1996, *L adeguamento dei servizi sanitari ad un utenza multiculturale*, in T. Seppilli et alii, *La tutela della salute in una società multietnica*, Perugia, CIDIS.
- Binet J.-L., 1993, *Il sangue e la vita : tra mito e scienza*, Torino, Electa-Gallimard.
- Biot J. N., 1997, *Il sangue e i suoi derivati. Un approccio etico ai problemi della raccolta e del frazionamento*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, Laterza.
- Bird G. W. G., 1971, *The History of blood transfusion*, « Injury », 3, 1, pp.40-44.
- Blanchon F. (sous la dir.), 1992, *Donner et recevoir*, Paris, PUF.
- Boas F., [ed. orig. 1920] 2001, *L organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*, Roma, CISU.
- Boccacin L. et Bramanti D., 2000, (a cura di), *Dare, ricevere, fidarsi. Cosa c è di nuovo nel circuito del dono*, « Sociologia e politiche sociali », 3, 2.
- Boccacin L., 1997a, *Terzo settore : i molti volti del caso italiano*, Milano, Vita e Pensiero.
- Boccacin L., (a cura di), 1997b, *Volontariato e donazione di sangue : il caso dell AVIS*, Roma, FIVOL.
- Boccacin L., (a cura di), 1997c, *Il dono del sangue all interno del volontariato organizzato*, « Politiche sociali e servizi », 2, pp. 9-49.
- Bolaffi G., 1996, *Una politica per gli immigrati*, Bologna, Il Mulino.
- Boltanski L., 1990, *L amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l action*, Paris, Métailié.
- Bonte P. (sous la dir.), 1994, *Epouser au plus proche*, Paris, Ed. EHESS.
- Bonte P., 2000, *La lois du genre. Approche comparative des systèmes de parenté arabes et touaregs*, in J.L. Jamard, E. Terray et M. Xanthokou (sous la dir.), *En substance. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, pp.135-156.

- Bonte P., Brisebarre A-M et Gokalp A., 1999, *Sacrifices en Islam : espaces et temps d un rituel*, Paris, CNRS.
- Borzaga C. et Zandonai F. (a cura di), 2002, *Comunità cooperative : terzo rapporto sulla cooperazione sociale in Italia*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.
- Boudahrain A., 1996, *Le droit de la santé au Maroc. Plaidoyer pour une santé humaine*, Paris, l'Harmattan.
- Bouhdiba A., [ed. orig. 2005] 2005, *La sessualità nell Islam*, Milano, Mondadori.
- Boudon R. et alii, 1999, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse.
- Boudon R., 1988, *L acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste) qu on le dit ?* in Audard C. et alii, *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Seuil, pp.219-244.
- Boudon R., 1990, *L art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard.
- Boukous A., 1996, *Les paradigmes culturels au Maroc. Les enjeux symboliques*, « Awal », 13, pp.3-20.
- Bourdieu P., [ed. orig. 1972] 2003, *Per una teoria della pratica. Con 'Tre studi di etnologia cabila'*, Milano, R. Cortina.
- Bourdieu P., 1977, *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 14, pp.51-54.
- Bourdieu P., [ed. orig. 1980] 2005, *Il senso pratico*, Roma, Armando.
- Bourdieu P. (sous la dir.), 1994, *Le commerce des corps*, « Actes de la recherche en sciences sociales », 104.
- Bourdieu P., 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourqia R., 1993, *Don et théâtralité. Réflexion sur le rituel du don (hadiyya) offert au sultan au XIX siècle*, « Hespéris-Tamuda », XXXI, pp.61-75.
- Brisebarre A.M., 1998, *La fête du mouton : un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Paris, CNRS.
- Bruni L., 2006, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*, Milano, Mondadori.
- Cabria A. L. et Calloni M. (a cura di) 1993, *L'altra metà della luna. Capire l'islam contemporaneo*, Genova, Marietti.
- Cahuc P et Kempf R., 2000, *L'altruisme est-il socialement efficace ?*, « Revue du MAUSS », 15, I sem., pp. 223-246.
- Caillé A., 1988, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, Paris, La Découverte.
- Caillé A. (sous la dir.), 1993, *Bioéthique, ville, citoyenneté. Menaces sur les personnes*, « Cahiers du LASA », 15/16, I. sem.
- Caillé A., 1994, *Don, intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte.
- Caillé A., [ed. orig. 1998] 1998, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Caillé A., 2004, *Marcel Mauss et le paradigme du don*, « Sociologie et sociétés », 36, 2, pp.141-176.
- Caillé A., 2006, *Le don entre science sociale et psychanalyse*, « Revue du MAUSS », *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*, 27, I sem., pp.57-78.
- Callero P., 1983, *Role-identity commitment and regular blood donation*, PhD dissertation, University of Wisconsin, Madison.
- Callero P., 1985, *Role-identity salience*, « Social Psychology Quarterly », 48, pp. 203-214.
- Callon M., 1998, *The Laws of the Markets*, London, Blackwell Publishers.
- Cambiano G., 2000, *Galeno, Erasistrato e la teleologia di Aristotele*, in D. Manetti (a cura di), *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia*, Firenze, Dip. Scienze dell'antichità "Giorgio Pasquali".
- Camporesi P., 1984, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Capello C., 2003, *Torino. Maghreb. La costruzione di identità trasversali tra i migranti marocchini*, in P. Sacchi et P.P. Viazzo (a cura di), *Più di un Sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Milano, F. Angeli, cap. II.
- Capello C., 2005, *Le prigionieri invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina : Casablanca, Khouribga, Torino*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico-Territoriali, a.a. 2004-05.
- Carchedi F., 2000, *Le associazioni degli immigrati*, in E. Pugliese (a cura di), *Rapporto immigrazione. Lavoro, sindacato, società*, Roma, Ediesse.
- Caritas/Migrantes, 2006, *Immigrazione : dossier statistico 2006*, Roma, IDOS.
- Caritas/Migrantes, 2007, *Immigrazione : dossier statistico 2007*, Roma, IDOS.
- Carrithers M. et alii (éd), 1985, *The category of the person*, Cambridge, CUP.
- Carvais R. et Sasportes M. (sous la dir.), 2000, *La greffe humaine. (In)certitudes éthiques : du don de soi à la tolérance de l'autre*, Paris, PUF.
- Casteret A.M., 1992, *L'affaire du sang*, Paris, La Découverte.
- Castles S. et Miller M. J., 2003, *The Age of Migration*, Basingstoke/New York, Palgrave Mcmillan.
- Cattarinussi B., 1991, *Altruismo e società. Aspetti e problemi del comportamento prosociale*, Milano, Angeli.

- Cavazzini M. et Di Clemente C., 2007, *Conversando di doni e donazione di sangue con migranti senegalesi a Pisa*, « Religioni & Società », 58, pp.56-68.
- Centre J. Berque Rabat, 2003, *L anthropologie du Maroc aujourd'hui, entre Gallner et Geertz : séminaire de recherche, Tanger 9-11 octobre 2003*, Rabat, Centre J. Berque.
- CERED, 1993, *Migration et urbanisation au Maroc*, Rabat, Direction de la statistique.
- Cesari J., Pacini A. (a cura di), 2005, *Giovani musulmani in Europa : tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.
- Cesari J., 1994, *Etre musulman en France : associations, militants et mosquée*, Paris, Karthala.
- Chaib Y., 2000, *L émigré et la mort*, Marseille, Edisud.
- Champetier Ch., [ed. orig. 1994] 1999, *Homo consumans. Morte e rinascita del dono*, Casalecchio, Arianna Editrice.
- Chassaing J.-L. (sous la dir.), 2005, *Le don et la relation d'objet*, « La Célibataire », 1, 11.
- Chebel M., 1984, *Le corps en Islam*, Paris, PUF.
- Chebel M., [ed. orig. 1992] 2000, *La cultura dell harem. Erotismo e sessualità nel Maghreb*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Chebel M., 1993, *L immaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF.
- Chebel M., 1997, *Dizionario dei simboli islamici*, Roma, Edizioni Arkeios.
- Chelhod J., 1955a, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, PUF, CNRS.
- Chelhod J., 1955b, *La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré*, « Revue de l'histoire des religions », 148, pp.68-88.
- Chelhod J., 1957, *La face et la personne chez les Arabes*, « Revue de l'histoire des religions », 151, pp.231-241.
- Chelhod J., 1964, *Contribution au problème de la prééminence de la droite d'après le témoignage arabe*, « Anthropos, Revue of Ethnology and Linguistics », 59, pp.529-545.
- Cinotto S., 2001, *Una famiglia che mangia insieme. Cibo ed etnicità nella comunità italo-americana di New York, 1920-1940*, Torino, Otto Editore.
- Claisse-Dauchy R., 1996, *Médecine traditionnelle du Maghreb : rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc*, Paris, Montréal, l'Harmattan.
- Clerico G., 1994, *Raccolta e allocazione di sangue : donazione, mercato e intervento pubblico*, « Economia Politica », 7-8, luglio-agosto, pp. 373-384.
- Clifford J. et Marcus G. E., [ed. orig. 1986] 1997, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi.
- Clifford J., [ed. orig. 1988] 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Cofano E. (a cura di), 2001, *La salute in Piemonte 2000*, Cap. Immigrati, Torino, Regione Piemonte (Assessorato alla sanità. Agenzia regionale per i servizi sanitari).
- Cohen A., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge.
- Cohen J., 2004, *The culture of migration in Southern Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- Colasanti R. et Geraci S., 1990, *Medicina e migrazione : nuovi modelli per una politica sanitaria multiculturale*, « Affari sociali internazionali », 3, pp. 83-89.
- Colasanti R. et Geraci S., 1995, *I livelli di incomprensione medico-paziente immigrato*, in S. Geraci (a cura di), *Approcci transculturali per la promozione della salute. Argomenti di medicina delle migrazioni*, Roma, Peri Tecnes, pp.213-220.
- Colozzi I. et Bassi A., 1995, *Una solidarietà efficiente*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Combi M., 1990, *Rosso chiaro rosso scuro : immaginari del sangue*, Vibo Valentia, Jaca Book.
- Combs-Schilling M. E., 1989, *Sacred performances. Islam, sexuality and sacrifice*, New York, Columbia University Press.
- Compasso A., 1995, *Extracomunitari in Europa. Immigrazione, razzismo, xenofobia*, Roma, Cangemi.
- Conte E., 1991, *Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines*, in P. Bonte, E. Conte, C. Hamès et A.W.O. Cheikh, *Al-Ansab. La quête des origines*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp.55-100.
- Conte E., 1994, *Le pacte, la parenté et le Prophète. Réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe*, in F. Héritier et E. Copet-Rougier, *Les complexité de l'alliance*, vol. IV, Paris, Ed. des Archives contemporaines, pp.143-185.
- Conte E., 2000, *Enigmes persanes, traditions arabes*, in J.L. Jamard, E. Terray et M. Xanthokou (sous la dir.), *En substance. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, pp.157-181.

- Copeman J., 2004, *Blood will have blood*, « Social Analysis », 48, 3, pp.126-148.
- Copeman J., 2005, *Veinglory : exploring processes of blood transfer between persons*, « Royal Anthropological Institute », 11, pp.465-485.
- Copeman J., 2007 *Blood Donation in India : An Anthropological Approach*, Ph.D. dissertation, Trinity Hall, University of Cambridge
- Cosmacini G., 1995, *La qualità del tuo medico. Per una filosofia della medicina*, Roma-Bari, Laterza.
- Cosmacini G., 2000, *Il mestiere del medico. Storia di una professione*, Milano, R. Cortina.
- Courtois S., 1989, *Le sang de l'étranger : les immigrés de la MOI dans la Résistance*, Paris, Fayard.
- Cozzi D. et Nigris D., 1996, *Gesti di cura. Elementi di metodologia della ricerca etnografica e di analisi socioantropologica per il nursing*, Torino, Colibrì.
- Cozzi D., 1987, *Aspetti socio-culturali nella donazione e nel trapianto di organi*, « Antropologia Medica », 3, pp. 69-76.
- Cozzi D., 2002, *La gestione dell'ambiguità. Per una lettura antropologica della professione infermieristica*, « La Ricerca Folklorica », 46, pp. 27-37.
- Crapanzano V., 1973, *The Hamadsha : a study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- Crapanzano V., [ed. orig. 1980] 1995, *Tuhami : ritratto di un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi.
- reyghton M., 1981, « *Bad Milk* » : *perceptions and healing of a children s illness in a North African Society*, PhD. thesis, University of Austin.
- Cros M., 1990, *Anthropologie du sang en Afrique : essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte-d'Ivoire*, Paris, L Harmattan.
- Csordas T.J., 1990, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, « Ethos », 18, pp.5-47.
- Csordas T.J., 1993, *Somatic Modes of Attention*, « Cultural Anthropology », 8, pp.135-156.
- Csordas T.J., 1994, *Embodiment and Experience : the existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cunéo B., 2005, *La perception du don de sang et le passage à l'acte*, in J. Malet (sous la dir.), *Donner son sang en France*, CERPHI, Paris, 2005, pp.13-15.
- D'Agostino F. et Compagnoni F. (a cura di) 2001, *Bioetica, diritti umani e multiethnicità. Immigrazione e sistema sanitario nazionale*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni.
- Dal Lago A., 1999, *Non - persone. I migranti nella società globale*, Milano, Feltrinelli.
- Dal Lago A. et Quadrelli E., 2003, *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini*, Milano, Feltrinelli
- D'Amato N., 1978, *Il dono del sangue*, Torino, Paravia.
- Danic B., 2003a, *La sélection clinique des candidats à un don du sang*, « Transfusion Clinique et Biologique », 10, pp.227-233.
- Danic B., 2003b, *Comprendre le don : l'apport des sciences humaines à l'activité de prélèvement*, « Transfusion Clinique et Biologique », 10, pp.146-150.
- Davey R. J., 2004, *Recruiting blood donors : challenges and opportunities*, « Transfusion », 44, april, pp.597-600.
- Davis J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, London, Routledge & Kegan Paul.
- De Haas H., 2007, *Morocco s Migration Experience : a transitional perspective*, « International Migration », 45, 4, pp.39-70.
- De Martino E., 1952, *Non ci abbandonare ! L'esortazione di un vecchio contadino di Altamura*, « Avanti ! », 56, 41, 17 febbraio, p.3
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo : contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi.
- Declos J., 1993, *Greffes d'organes et solidarité*, Paris et Montréal, Ed. Paulines.
- Dei F. (a cura di), 2007a, *Culture del dono*, « Religioni & Società », 58.
- Dei F. (a cura di), 2007b, *Il sangue degli altri : culture della donazione tra gli immigrati stranieri in Italia*, Firenze, AVIS Book Toscana.
- Dei F., 2008, *Dono del sangue e cittadini immigrati : valori civici e modelli culturali*, in A. Fantauzzi (a cura di), *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp.43-51.
- D'Erme E., 1991, *Nella donazione del sangue siamo terzultimi in Europa*, « Il medico d'Italia », 83.
- Del Giudice R., 1943, *Il piano Beveridge : dalla culla alla bara*, « Le assicurazioni sociali », 19, 1, gennaio-febbraio.
- Delle Donne M., 1998, *Relazioni etniche, stereotipi e pregiudizi. Fenomeno immigratorio ed esclusione sociale*, Roma,

EdUP.

Delle Donne M., 2000, *Convivenza civile e xenofobia*, Milano, Feltrinelli.

Depaule J. C., 1997, *L'hospitalité dans la culture arabo-musulmane : quelques repères*, in AA.VV., *Ville et hospitalité*, Paris, Fondation Maison de l'Homme, pp.27-32.

Depont O. et Coppolani X., 1987, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Paris, Maisonneuve.

Derrida J., [ed. orig. 1991] 1996, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, R. Cortina Editore.

Di Benedetto V., 1986, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino, Einaudi.

Di Giorgio S. et Mancini L., 2007, *Immigrati Romeni, donatori esangui*, « Religioni & Società », 58, pp.69-82.

Di Micco V., Martelli P. (a cura di), 1993, *Passaggi di confine*, Napoli, Liguori.

Di Nola A., 1989, *L'Islam*, Roma, Newton Compton.

Dialmy A., 2000a, *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, Casablanca, EDDIF.

Dialmy A., 2005, *Prostitution et traite des femmes au Maroc*, in R. Poulin (sous la dir.), *Prostitution, la mondialisation incarnée*, Louvain-La-Neuve, Alternatives Sud, vol. 12/03, pp. 197-215.

Dialmy A. (sous la dir.) 1998, *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale dans les régions Fès-Boulemane et Taza-Al Hoceima-Taounate*, Rapport de recherche, Ministère de la Santé.

Dialmy A. (sous la dir.), 1996, *Emigration et Identité*, « Observatoire Marocain des Mouvements Sociaux », Fès, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Dialmy A. (sous la dir.), 2002, *Sciences sociales et santé au Maroc*, Fès, Post Modernité.

Dialmy A., 2000b, *L'islamisme marocain : entre révolution et intégration*, « Archives de Sciences Sociales des Religions », 110, pp.5-27.

Dialmy A., 1995, *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, EDDIF.

Dillon W., 2003, *Gifts & nations : the obligation to give, receive and repay*, with a new pref. by M. C. Bateson and a foreword by T. Parsons, New Brunswick, Transaction Publ.

Diminescu D. (sous la dir.) 2003, *Visibles mais peu nombreux. Les circulations migratoires roumaines*, Paris, Maison de Sciences de l'Homme.

Djéribi M., 1988, *Le mauvais Sil et le lait*, « L'Homme », 105, janvier - mars, pp.35-47.

Dobbels R., 2001, *Attitudes et motivations des donneurs de sang : étude comparative entre les donneurs réguliers, irréguliers et les anciens donneurs*, Mémoire de fin d'étude, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'éducation, Liège, Université de Liège.

Domen R. E., 1995, *Paid-versus-volunteer blood donation in the United-States : a historical review*, « Transfusion Medicine Reviews », 9, 1, pp.53-59.

Domen R. E., 2000, *Medical ethics in transfusion medicine : a focus on the issue of informed consent*, « Blood Therapies in Medicine », 1, pp.11-16.

Donati P. et Colozzi I. (a cura di), 2006, *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia : luoghi e attori*, Milano, Angeli.

Donati P. (a cura di), 1996, *Sociologia del terzo settore*, Roma, Nis.

Donati P., 1997, *L'analisi sociologica del terzo settore : introdurre la distinzione relazionale terzo settore/ privato sociale*, in G. Rossi (a cura di), *Terzo settore, Stato e mercato nelle trasformazioni delle politiche sociali in Europa*, Milano, Angeli, pp. 255 - 295.

Dore G., 2001, *L'organizzazione pubblica del sacrificio dell "Id al kabir"*, « La Ricerca Folklorica », 22, pp.85-94.

Douglas M., [ed. orig. 1966] 1975, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino.

Douglas M., 1970, *Witchcraft. Confessions and Accusations*, London, Tavistock.

Douglas M., [ed. orig. 1970] 1979, *I due corpi*, in Idem, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi, cap. V.

Douglas M., 1989, *Il n'y a pas de don gratuit. Introduction à la traduction anglaise de l'Essai sur le don*, « Revue du MAUSS », 4, pp.99-115.

Douglas M., 1990, *No Free Gifts. Foreword to the gift*, in M. Mauss, *The Gift*, New York & London, W. W. Norton.

Douglas M., 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.

Doutté E., [ed. orig. 1908] 1984, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve.

Drake A. W., Finkelstein S. N. et Sapolsky H. M., 1982, *The American Blood Supply : Issues and Policies of Blood Donation*, Cambridge, MIT Press.

Duboz P., 2006, *Don de sang et Citoyenneté Approche positive de l'insertion des populations Étrangères (Le*

- modèle italien*), thèse de doctorat, Laboratoire d'Anthropologie : Adaptabilité biologique et culturelle, Université de la Méditerranée, Marseille.
- Duboz P. et alii, 2008, *I rapporti tra immigrazione e salute attraverso la donazione di sangue a Marsiglia*, in A. Fantauzzi (a cura di), *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp.106-112.
- Duranti A. (a cura di), 2001, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi.
- Durkheim E., [ed. orig. 1895] 1963, *Le regole del metodo sociologico*, Milano, Edizioni di Comunità
- Durkheim E., [ed. orig. 1897] 1969, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Torino, UTET.
- Duvignaud J., 1986, *La solidarietà. Liens de sang et liens de raison*, Paris, Fayard.
- Dwyer D., 1978, *Images and Self-Images : Male and Female in Morocco*, New York, Columbia University press.
- Eickelman D., [ed. orig. 1981] 2003, *Popoli e culture del Medio Oriente*, Torino, Rosenberg e Sellier.
- Eickelman D., 1976, *Moroccan Islam : tradition and society in a pilgrimage centre*, Austin, University of Texas Press.
- Eickelman D. et Anderson J. W., 2003, *New Media in The Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- Eickelman D. et Piscatori J., 1990, *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London , Routledge.
- El Medkouri M., 2004, *La fonction sociale de l'hôpital public*, Mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de Maîtrise en Administration Sanitaire et Santé Publique, INAS, Rabat.
- Einseberg L., 1977, *Disease and Illness : distinctions between professional and popular ideas of sickness*, « Culture, Medicine and Psychiatry », 1, pp.9-23.
- Engelhardt D. Von, 1995, *Health and Disease. History of a Concept*, in W. T. Reich, (ed.), *Encyclopaedia of Bioethics*, vol. 2, New York, The Free Press, pp.1085-1092.
- Epstein A. L., 1978, *Ethnos and identity. Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock.
- Evans-Pritchard E. E., [ed. orig. 1937] 1976, *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Milano, Angeli.
- Fabian J., 1983, *Time and the Other : how anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press.
- Fabiotti U., 1998, *L'identità etnica : storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci.
- Fainzang S., 1989, *Pour une anthropologie de la maladie en France*, Paris, EHESS.
- Fairchild D., 1996, *Don humanitaire, don pervers*, « Revue du MAUSS », pp.294-300.
- Fantauzzi A., 2007a, *Il dono del sangue dalla umma musulmana al caso della comunità marocchina di Torino : dinamiche e aspetti antropologici*, « Religioni & Società », 58, pp. 83-96.
- Fantauzzi A., 2007b, "E ancora festa ?" *L'Ayd al - kabir (festa del sacrificio) dal Marocco a Torino e ritorno*, in P. Trombetta et S. Scotti (a cura di), *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Firenze University Press, Firenze, 2007, pp. 219-231.
- Fantauzzi A., 2007c, "Tabarroò bi addam tra hiba e hadya : una lettura antropologica del dono del sangue nella comunità marocchina di Torino", « Revue du MAUSS », 19juin 2007, Paris.
- Fantauzzi A., 2008a, *Corpi immaginati, corpi parlanti. La rappresentazione del sé attraverso l'altro tra simboli religiosi e stereotipi culturali della donna maghrebina nel processo migratorio*, in Atti del Convegno « Babele e dintorni. Fra catastrofismi e nuovi percorsi di senso », sous presse.
- Fantauzzi A. (a cura di), 2008b, "L'altro in me". *Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale.
- Fantauzzi A., 2008c, *Dal tatuaggio berbero all'henné della sposa. La scrittura del corpo nella cultura marocchina*, « Popoli », 8/9, pp.42-44.
- Fantauzzi A., 2008d, *Frères ou nouveaux citoyens entre intégration et identité religieuse ? Le don du sang des immigrés marocains à Turin*, in Actes du Colloque « Les réformes du droit de la famille dans les sociétés musulmanes : normes juridiques et pratiques sociales reconsidérées du point de vue de l'anthropologie », Paris, CNRS EHESS, sous presse.
- Farmer P., 1999, *Infections and Inequalities : the modern plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer P., 2003, *Pathologies of Power*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press (pp.29-50 trad. it. in Quaranta 2006b, pp.265-302).
- Farmer, 1992, *Aids and Accusation. Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, University of California Press.
- Fassin D., 1996, *L'espace politique de la santé*, Paris, PUF.

- Fassin D. (sous la dir.), 2000, *Santé. Le traitement de la différence*, numéro spécial « Hommes & Migrations », 1225.
- Fassin D., 2001, *The Biopolitics of Otherness*, « Anthropology Today », 17, 1, pp. 3-7, trad. it. in Quaranta 2006b, pp.303-322.
- Fassin D., 2002, *Sida, immigration et inégalité : nouvelles réalités, nouveaux enjeux*, in M. Bozon, V. Doré et D. Fassin (sous la dir.), *Sida, immigration et inégalité. Inégalité. Nouvelles réalités, nouveaux enjeux*, Paris, Editions de l'ANRS, pp.1-11.
- Fassin D., 2005, *La santé publique, entre bio-pouvoir et bio-légitimité*, in M.C. Granjon (sous la dir.), *Penser avec moral*, Paris, La Découverte, pp.17-50.
- Favaro G. et Fumagalli M., 2004, *Capirsi diversi. Idee e pratiche di mediazione interculturale*. Roma, Carocci.
- Fee E. et Fox D. M., 1992, *AIDS : the making of a chronic disease*, Berkeley, University of California Press.
- Ferrand-Bechmann D., 1991, *Le phénomène bénévole*, Paris, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- Ferretti G. (a cura di), 2003, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del IX colloquio su filosofia e religione, Macerata 16-17 maggio 2002*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Ferrié J. N., 1991, *Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb*, « Sciences sociales, sociétés arabes, Peuples Méditerranéens », 54-55, pp.229-246.
- Ferrié J. N., 1993, *La naissance de l'aire culturelle méditerranéenne dans l'anthropologie physique de l'Afrique du Nord*, « Cahiers d'études africaines », 129, 33, pp.139-151.
- Ferrié J. N., 2004, *La religion de la vie quotidienne (rites, règles et routine) chez les Marocains musulmans*, Paris, Ed. Karthala.
- Firth R., 1954, *Anuta and Tikopia : symbiotic elements in social organization*, « Journal of the Polynesian Society », 63, pp.87-131.
- Fondazione Corazzin, 2001, *Le associazioni dei cittadini stranieri in Italia*, Roma, Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro.
- Fortier C., 1998a, *Dons, service et aumônes : l'enseignement coranique en Mauritanie*, « Cahiers de Marjuvia », 6, pp.47-52.
- Fortier C., 1998b, *Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrûle du maître coranique*, « Journal des Africanistes », 68, pp.199-223.
- Fortier C., 2001, *Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, « Les Cahiers d'Études Africaines », 49, 1, 161, pp.97-138 (ed. it. in « La ricerca folklorica », 40, 1999, pp.91-104).
- Fouad Allam K., 2001, *L'Islam contemporaneo in Europa e in Italia fra affermazione identitaria e nuova religione minoritaria*, in G. Zincone (a cura di), *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino.
- Fouad Allam K., 2002, *Islam globale*, Milano, Rizzoli.
- Foucault M., [ed. orig. 1971] 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi.
- Foucault M., [ed. orig. 1975] 1976, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Foucault M., [ed. orig. 1976] 1978, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M., [ed. orig. 1994] 1997, *Archivio Foucault*, Milano, Feltrinelli.
- Fournier M. et Marcel J.C., 2004, *Présence de Marcel Mauss*, « Sociologie et Sociétés, XXXVI, 2.
- Fox R. C. et Swazey J., 1992, *Spare Parts. Organ replacement in American Society*, New York, Oxford University Press.
- Franceschini Z. A., 1998, *Legami familiari nell'esperienza festiva delle donne immigrate nordafricane*, in A. Destro (a cura di), *La famiglia islamica*, Bologna, Patron, pp.167-192.
- Frankenberg R., 1980, *Medical Anthropology and Development : a theoretical perspective*, « Social Science and Medicine », 14, pp. 197-207.
- Franz A. et Pizzoferrato A., 1959, *Rassegna storico-sintetica sulla trasfusione del sangue*, « La Clinica », 20, pp.195-205.
- Frati P. et alii, 2005, *La trasfusione di sangue : storia, etica e diritto*, « Medicina nei secoli », 17, 3, pp.769-802.
- Frazer J. G., [ed. orig. 1890] 1998, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Freidson E., 2002, *La dominanza medica. Le basi sociali della malattia e delle istituzioni sanitarie*, Milano, Angeli.
- Frow J., 1997, *Time and Commodity Culture : Essays in Cultural Theory and Postmodernity*, Oxford, Clarendon Press.
- Gabaccia D., 2003, *Emigranti. Le diaspore degli Italiani dal Medioevo a oggi*, Torino, Einaudi.
- Gadamer H. G., [ed. orig. 1993] 1994, *Dove si nasconde la salute*, Milano, R. Cortina.

- Gadebusch Bondio M., 2005, *Blood in history and blood histories*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo.
- Gallini C. et Satta G.(a cura di), 2007, *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi.
- Gallissot R., 1992, *Razzismo e antirazzismo : la sfida dell'immigrazione*, Bari, Dedalo
- Gallissot R., Kilani M. et Rivera A. M., [ed. orig. 2000] 2001, *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Bari, Dedalo.
- Gasparini G. (a cura di), 1999, *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Gazzaniga V., 2005, *Il sangue delle donne*, « *Medicina nei secoli* », 17, 3, pp. 579-602.
- Geertz C., 1966, *Religion as a Cultural System*, in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York, Praeger, pp.1-46.
- Geertz C., [ed. orig. 1968] 1973, *Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia, Morcelliana.
- Geertz C., 1972, *La religion comme système culturel*, in C. Geertz, R. E. Bradbrury et alii, *Essai d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard.
- Geertz C., [ed. orig. 1973] 1988, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Geertz C., [ed. orig. 1988], 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino.
- Geertz C., [ed. orig. 1995] 1995, *Oltre i fatti*, Bologna, Il Mulino.
- Geertz C., Geertz H. et Rosen L., 1979, *Meaning and Order in Moroccan society. Three essays in cultural analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gélard M. L., 2004, *Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Ait Khebbach (sud-est marocain)*, « *Etudes Rurales* », janvier - juin, 169-170, pp.9-28.
- Gélard M. L., 2005, *La fourmi voleuse de lait. Transfert et représentation de la substance lactée dans le Tafilat (sud-est marocain)*, « *L'Homme* », 173, pp.193-118.
- Gellner E. (a cura di), 1981, *Islam. Société et communauté. Anthropologie du Maghreb*, Paris, CNRS.
- Gellner E. et Micaud C., 1972, *Arabs and Berbers*, Lexington, Lexington Books.
- Genetet B. et Mannoni P., 1981, *La trasfusione*, Roma, Marrapese.
- Geraci S. (a cura di), 1995, *Approcci transculturali per la promozione della salute. Argomenti di medicina delle migrazioni*, Roma, Peri Tecnes.
- Geraci S., 2008, *La Medicina delle Migrazioni in Italia*, in A. Fantauzzi (a cura di), *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp.84-95.
- Geraci S. et Martinelli B., 2002, *Il diritto alla salute degli immigrati. Scenario nazionale e politiche sociali*, Roma, Anterem.
- Geraci S., Maisano B. et Mazzetti M., 2005, *Migrazione e Salute. Un lessico per capire*, Roma, Centro Studi Emigrazione.
- Germain M. et alii, 2003, *The risks and benefits of accepting men who have had sex with men as blood donors*, « *Transfusion* », 43, pp.25-33.
- Giacalone F., 2001, *Riti della nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria*, « *La Ricerca Folklorica* », 44, pp.23-38.
- Giacalone F., 2002, *Marocchini tra due culture : un'indagine etnografica sull'immigrazione*, Milano, Angeli.
- Giacalone F., 2007, *Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina*, Perugia, Gramma Edizioni.
- Giacche F., 2003, *Quaderni dal Marocco : storie e leggende portate dal vento*, Torino, CDA & Vivalda.
- Giliberti L., 1919, *Il salasso nell'antica e nella moderna medicina*, Napoli, Luigi Pierro e Figlio.
- Girard R., [ed. orig. 1972] 1980, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi
- Godbout J. T., [ed. orig. 1992] 1993, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Godbout J.T., 1995, *Les bonnes raisons de donner*, « *Anthropologie et Sociétés* », 19, pp.45-56.
- Godbout J.T., 1996, *Le don d'organes : une ressource rare ?*, in Idem, *L'allocation des ressources rares en soin de santé. L'exemple de la transplantation d'organes*, Montréal, Ed. J. Saint-Arnaud, pp.13-27.
- Godbout J. T., 1997, *Recevoir c'est donner*, « *Communication* », pp.35-48.
- Godbout J.T., [ed. orig. 1996] 1998a, *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Godbout J.T., 1998b, *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*, Napoli, Liguori.
- Godbout J.T., 2000a, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris, La Découverte.
- Godbout J. T., 2000b, *Dono e solidarietà*, in L. Boccacin et D. Bramanti (a cura di), *Dare, ricevere, fidarsi. Cosa c'è di*

- nuovo nel circuito del dono*, « Sociologia e politiche sociali », 3, 2, pp.7-17.
- Godbout J. T., 2004, *L'actualité de "L'Essai sur le don"*, « Sociologie et Sociétés », 2, pp.177-188.
- Godbout J. T., 2006, *Le don au-delà de la dette*, « Revue du MAUSS », *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*, I sem., 27, pp.91-101.
- Godbout J. T., 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, SEUIL.
- 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.
- Godeau E., 1998, *Il paradosso del medico malato*, in G. Pizza (a cura di), *Figure della corporeità in Europa*, « Etnosistemi », 5, 1998, pp.9-18.
- Godelier M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Goffman E., 1953, *Communication Conduct in a Island Community*, Chicago, University of Chicago, Departement of Sociology, Ph. D. Dissertation.
- Goffman E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions De Minuit.
- Good B. J., 1977, *The Heart of what s the Matter : The Semantics of Illness in Iran*, « Culture, Medicine and Psychiatry », 1, pp. 25-58, trad. it. in Quaranta 2006b, pp.31-74.
- Good B. J., [ed. orig. 1993], 1999, *Narrare la malattia. Lo sguardo sul rapporto medico-paziente*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Good B. J. et Del Vecchio-Good M. J., 1981, *The meaning of symptoms : a cultural hermeneutic model for clinical practice*, in L. Einsenberg, A. Kleinman (ed.), *The relevance of social science for medicine*, Dordrecht, D. Reidel, pp. 165-196.
- Goodin R., 1992, *Motivating political morality*, Oxford, Blackwell.
- Gotman A., 2001, *Le sens de l'hospitalité*, Paris, PUF.
- Graeber D., 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value*, New York, Palgrave.
- Gramsci A., 1975, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi.
- Granovetter M., 1985, *Economic Action and Social Structure : the problem of Embeddedness*, « American Journal of Sociology », 91, 1985, pp.481-510, trad. it. in M. Magatti (a cura di), 1991, *Azione economica come azione sociale*, Milano, Angeli, pp.49-80.
- Grassineau D. et alii, 2007, *Improving minority blood donation : anthropologic approach in a migrant community*, « Transfusion », 47, pp. 402-409.
- Grassineau D., 2005, *Problématique transfusionnelle des populations migrantes. Exemple de la population comorienne à Marseille*, Thèse de diplôme, Université de Bordeaux 2, Sciences Médicales.
- Grassineau D., 2007, *Au fil du sang&Usage thérapeutiques et politiques du sang humain à Ngazidja, Union des Comores*, Ecole des hautes Etudes en sciences Sociales, Marseille.
- Grinker R., 1994, *Houses in the Rainforest : Ethnicity and Inequality among Farmers and Foragers in Northeastern Zaire*, Berkeley, University of California Press.
- Gritti R., Allam M., 2001, *Islam, Italia : chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Milano, Guerini e Associati.
- Grmek M. D., 1989, *Aids. Storia di una epidemia attuale*, Roma-Bari, Laterza.
- Guidieri R., 1990, *Saggio sul prestito*, « Voci da Babele », Napoli, Guida,
- Guidieri R., 1999, *Ulisse senza patria : etica e alibi del dono*, Napoli, L Ancora.
- Guennoun S., 1997, *Les incendiaires de Tanger*, France/Maroc, Editions de L Sil / Tarik.
- Hagen P.J., 1982, *Blood : Gift or Merchandise. Towards an International Blood Policy*, New York, Liss.
- Hal F., 1995, *Les saveurs et les gestes : cuisines et traditions du Maroc*, Paris, Stock
- Hannerz U., [ed. orig. 1992] 1998, *La complessità culturale, L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino
- Harris N., 2000, *I nuovi intoccabili*, Milano, Il Saggiatore.
- Haski P., [ed. orig. 2005], 2006, *Il sangue della Cina. Quando il silenzio uccide*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Hatout H., 1969, *Blood Transfusion and Religion*, « Journal of Kuwait Medical Association », 3, pp.1-2.
- 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., 2006, *Last Best Gifts : altruism and the market for human blood and organs*, Chicago, University of Chicago Press.
- Heering L., van der Erf R et van Wissen L., 2004, *The role of family networks and migration culture in the continuation*

- of Moroccan emigration : a gender perspective*, « Journal of Ethnic and Migration Studies », 30, 2, pp.323-338.
- Helman C.G., 2001, *Culture, health and illness*, London, Auroid.
- Hénaff M., [ed. orig. 2002] 2006, *Il prezzo della verità : il dono, il denaro, la filosofia*, Troina, Città Aperta.
- Henrion A., 2003, *L énigme du don de sang. Approche ethnographique d un don entre inconnus*, Mémoire de fin d'étude, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège, Université de Liège.
- Herber J., 1927, *Origine et signification de tatouages marocains*, « Anthropologie », 27, pp.517-525.
- Herber J., 1938, *La polarité religieuse, sociale et magique dans l Afrique du Nord*, « Revue Africaine », 374-375, pp.158-172.
- Héritier F., 1984, *Le sang du guerrier et le sang des femmes*, « Les Cahiers du GRIF », 29, pp.7-21.
- Héritier F., 1985a, *Don et utilisation de sperme et d'ovocytes. Mères de substitution. Un point de vue fondé sur l'anthropologie sociale*, « L Homme », 94, avril - juin, pp.5-22.
- Héritier F., 1985b, *Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports*, « L humeur et son changement. Nouvelle revue de psychanalyse », 32, automne, pp.111-122
- Héritier F., 1985-1986, *Chaire de l étude comparée des Sociétés africaines au Collège de France, résumé des cours*.
- Héritier F., 1993, *Aids La sfida antropologica*, a cura di F. Macello, nota introduttiva di L. M. Lombardi Satriani, Roma, Ei Editori.
- Héritier F., 1994, *Les deux surs et leur mère*, Paris, Odile Jacob.
- Héritier F., 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob
- Héritier F., 2002, *Il male invisibile. Antropologia della malattia e meccanismi di esclusione*, Roma, Ei Editori.
- Héritier F. et Xanthakou M. (sous la dir.), 2004, *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob.
- Hertz R., [ed. orig. 1909] 1994, *La preminenza della mano destra*, Torino, Einaudi
- Hertz R., [ed. or. 1922] 1988, *Le péché et l expiation dans les sociétés primitives*, « Revue de l histoire des religions, Annales du Musée Guimet », Paris, Éditions Jean-Michel Place.
- Hess J. R. et Thomas M. J. G., 2003, *Blood use in war and disaster : lessons from the past century*, « Transfusion », 43, november, pp.1622-1633
- Hibou B. et Tozy M., 2000, *Une lecture d'anthropologie politique de la corruption au Maroc : fondement historique d'une prise de liberté avec le droit*, « Revue Tiers Monde », 161, pp.23-47.
- Hirschman A. O., 1970, *Exit, Voice and Loyalty : response to decline in Firms, Organization and States*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hoad P., 1991, *Volunteers in the independent hospice movement*, « Sociology of Health & Illness », 13, 2, pp.231-248.
- Hoffman B. G., 1967, *The structure of traditional Moroccan Society*, Paris, Mouton.
- Honneth A., [ed. orig. 1992] 2002, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore
- Horton R., 1967, *African Traditional Thought and Western Science*, « Africa », 37, 1, 2, pp. 50-71 e pp. 155-187, trad. it. in *Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna* in A. Simonicca et F Dei (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce, Argo 1998, pp. 134-219.
- Hourani A., [ed. orig. 1993] 1998, *Storia dei popoli arabi*, Milano, Mondadori.
- Hua Y., [ed orig. 1996] 1999, *Cronache di un venditore di sangue*, Torino, Einaudi.
- Humphrey C. et Hugh-Jones S. (eds.), 1992, *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huntington S. P., [ed. orig. 1996] 2000, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti.
- Hyde L., 1983, *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property*, New York, Random House.
- Iadecola G., 1996, *Il nuovo codice di deontologia medica*, Padova, CEDAM.
- Ignatieff M., [ed. orig. 1986] 1988, *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*, Bologna, Il Mulino.
- Il Corano*, 2004, testo arabo con la versione letterale integrale, a cura di G. Mandel khan, Torino, UTET.
- Illich I., 1977, *Nemesi medica : l espropriazione della salute*, Milano, Angeli.
- IRES, 1991, *Uguali e Diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- ISMU - Ambrosini M., 1999, *Utili invasori. L'inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano*, Milano, Angeli.
- Jakobson R.[ed. orig. 1974] 1978, *Lo sviluppo della semiotica*, Milano, Bompiani.
- Jamous R., 1981, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University.

- Johnson D. B., 1977, *Blood policy : issues and alternatives*, Washington, American Enterprise.
- Jori A., 2005, *Aristotele sul ruolo del sangue nei processi della vita*, « *Medicina nei secoli* », 17, 3, pp.603-626.
- Jouin J., 1957, *Valeur symbolique des aliments et rites alimentaires à Rabat*, « *Hesperis* », 44, pp.299-327.
- Erwin K., 2006, *The circulatory System : blood procurement, AIDS, and the Social Body in China*, « *Medical Anthropological Quarterly* », 20, 2, pp.139-159.
- Kant I., [ed. orig. 1785] 1984, *Lezioni di etica*, Roma-Bari, Laterza.
- Kelleher D. et Hillier S., 1996, *Researching cultural differences in health*, London, Routledge.
- Khan M. S., [ed. orig. 1986] 1992, *Medicina Islamica*, Como, RED.
- Khatibi A. (par), 1971, *Etudes sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Société d'études économiques, sociales et statistiques.
- Kilani M. (par), 1998, *Islam et changement social*, Lausanne, Payot.
- Kilani M., [ed. orig. 1994] 1997, *L'invenzione dell'altro*, Bari, Dedalo.
- Kleinman A., 1978a, *Culture, Illness, and Care : Clinical Lessons Form Anthropology and Cross Cultural Research*, « *Annals of Internal Medicine* », 88, 2, pp.251-58.
- Kleinman A., 1978b, *Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems*, « *Social Science and Medicine* », 12, pp. 85-93, trad. it. in Quaranta 2006b, pp.5-29.
- Kleinman A., 1980, *Patients and Healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology and psychiatry*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press
- Kleinman A., 1988, *The Illness Narratives. Suffering, Healing and the Human Condition*, New York, Basic Books.
- Kleinman S. et alii, 2004, *The donor notification process from the donor s perspective*, « *Transfusion* », 44, May, pp.658-666.
- Knight C., 1991, *Blood Relations. Menstruation and the Origins of Culture*, New Haven and London, Yale University Press.
- Kossovitch N., 1953, *Anthropologie et groupes sanguins des populations du Maroc*, Masson, Paris.
- Kressel G., 1999, *Vergogna e genere*, « *La Ricerca Folklorica* », 40, pp.105-115.
- Kottek S. S., 2005, *Blood in ancient Jewish culture*, « *Medicina nei secoli* », 17, 3, pp.627-650.
- Kuhse H., 1997, *Il corpo come proprietà. Ragioni di scambio e valori etici*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, Laterza, pp.65-73.
- Kylie V., 2005, *Citizenship, Identity, Blood Donation*, « *Body & Society* », 11, 2, pp.113-128.
- La Coste Y., 1996, *Maghreb : peuples et civilisations*, Paris, La Découverte.
- Labate S., 2004, *La verità buona : senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella.
- Lacoste-Dujardin C., 1996, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte.
- Laidlaw J., 2000, *A free gift makes no friends*, « *Journal of the Royal Anthropological Institute* », 6, 4, pp.617-634.
- Lamchichi A., 1989, *Islam et contestation au Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- Lamchichi A. (a cura di), 2001, *Il Marocco oggi : monarchia, islam e condizione femminile*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Lano A., 2002, *Voci di donne in un hammam*, Bologna, EMI.
- Lano A., 2005, *Islam d'Italia : inchiesta su una realtà in crescita*, Milano, Paoline.
- Latouche S., [ed. orig. 1997] 1997, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Lattes L., 1934, *La individualità del sangue nella biologia, nella clinica, nella medicina legale*, Milano, F.lli Treves.
- Laws S., 1990, *Issue of Blood. The politics of menstruation*, London, Macmillan Press.
- Le Breton D., 1993, *La chair à vif*, Paris, Editions A. M. Métailiép.
- Le Breton D., 1997, *Le corps surnuméraire. Imaginaire du corps dans la techno-science*, in C. Mèchin (sous la dir.), *Usages culturels du corps*, Paris, Harmattan, pp.147-164.
- Lee L., Piliavin A. et Call V. R. A., 1999, *Giving Time, Money and Blood : similarities and differences*, « *Social Psychology Quarterly* », 62, 3, pp.276-290.
- Leenhardt M., 1942, *La personne mélanésienne*, « *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* », p.100.
- Lévi-Strauss C., [ed. orig. 1948] 1970, *La vita familiare e sociale degli indiani Nambikwara*, Torino, Einaudi.
- Lévi-Strauss C., [ed. orig. 1949] 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli.
- Lévi-Strauss C., [ed. orig. 1950] 1965, *Introduzione a M. Mauss, Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. XV-LIV.
- Lévi-Strauss C., [ed. orig. 1958] 1966, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore.
- Lidam N., 1987, *Approche de la Recherche Médicale dans le contexte Marocain*, Rabat. Faculté de Medecine et de

Pharmacie.

- Linke U., 1986, *Where Blood Flows, a tree grows : a study of Root Metaphors and German Culture*, PhD thesis, Berkeley, University of California.
- Lionelli R., 1984, *Latte di padre. Vitalità, contesti, livelli di lettura di un motivo folklorico*, Brescia, Grafo.
- Lock M. and Scheper-Hughes N., 1990, *A critical-interpretative approach in medical anthropology : rituals and routines of discipline and dissent*, in M. Johnson Thomas and C.F. Sargent (by), *Medical anthropology. Contemporary theory and method*, New York, Praeger, pp.47-72, trad. it. in Quaranta 2006b, pp. 149-194.
- Lock M., Gordon D. R. (a cura di), 1988, *Biomedicine Examined*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.
- Lombardi Satriani L. M., 2000, *De sanguine*, Roma, Meltemi.
- Lombardi Satriani L.M., Boggio M. et Mele F., 1995, *Il volto dell'altro. Aids e immaginario*, Roma, Meltemi.
- Lopez Garcia B., 2000, *Marruecos politico : Cuarenta anos de procesos electorales (1960 2000)*, Madrid, CIS.
- Lupo A., 1999, *Capire è un po guarire : il rapporto medico - terapeuta tra dialogo e azione*, « AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica », 7-8, pp.53-92.
- Lupton D., 1994, *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Society*, London, Sage.
- Macioti M. A., 2000, *Immigrati e religioni*, Napoli, Liguori.
- Magnani E. (sous la dir.), 2007, *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, EUD.
- Maher V., 1989, *Il potere della complicità : conflitti e legami delle donne nordafricane*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Maher V. (a cura di), 1992, *Il latte materno : i condizionamenti culturali di un comportamento*, Torino, Rosenberg e Sellier.
- Maher V., 1993, *Potere e purezza : la religiosità femminile nel Maghreb*, in A. L. Cabria, M. Calloni (a cura di), *L'altra metà della luna. Capire l'islam contemporaneo*, Genova, Marietti, pp.191-210.
- Maher V. 1994, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Malenfant R., 1990, *Typologie des Associations*, « Inter-action », numéro spécial « Le contexte associatif », pp.3-11.
- Malet J., 2005, *Les Européens et le don de sang : résultats d'un premier sondage*, in Idem, *Donner son sang en France*, CerPhi, EFS, Boulogne-Billancourt Cedex, pp.17-20.
- Malinowski B., [ed. orig. 1922] 1978, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma, Newton Compton.
- Mancini R., 1996, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Assisi, Cittadella.
- Manghi S., 2005, *Il medico, il paziente e l'altro. Un'indagine sull'interazione comunicativa nelle pratiche mediche*, Milano, Angeli.
- Manuli P. et Vegetti M., 1977, *Cuore, sangue e cervello : biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme editrice.
- Manuli P., 1980, *Medicina e antropologia nella tradizione antica*, Torino, Loescher.
- Maritazzi S. et Conforti M., 2005, *Dal sangue come terapia alla terapia attraverso il sangue*, « Medicina nei secoli », 17, 3, pp.695-720.
- Martin H., 1998, *Quelques espaces de vie quotidienne et d'interactions verbales comme lieux d'ouverture : une expérience ethnologique au Maroc*, Lausanne, Université de Lausanne.
- Mascaretti et alii, 2004, *Comparative analysis of national regulations concerning blood safety across Europe*, « Transfusion Medicine », 14, 2, pp.105-112.
- Maspoli E., 2004, *La loro terra e rossa : esperienze di viaggio di migranti marocchini*, Torino, Ananke.
- Mattalucci-Yilmaz C., 2003, *Introduzione a Corpi*, numero monografico, « Antropologia », 3, 3, pp.5-15.
- Mauss M., [ed. orig. 1950] 1965, *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Torino, Einaudi.
- Mauss M., [ed. orig. 1924] 2002, *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi.
- Mauss M., 1930, *Voyage au Maroc*, « L'Anthropologie », 40, pp.453-456.
- Mazzetti M., 1995, *Come curare il paziente immigrato ? I percorsi della relazione terapeutica*, in S. Geraci (a cura di), *Approcci transculturali per la promozione della salute. Argomenti di medicina delle migrazioni*, Roma, Peri Tecnes, pp.221-230.
- Mazzetti M., 1996, *Strappare le radici. Psicologia e psicopatologia di donne e di uomini che migrano*, Torino, L'Harmattan.
- McMurray D., 2001, *In and out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boom-Town*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- Mechanic D. et Volkart E., *Stress, illness behaviour, and sick role*, « American Sociological Review », 25, 1961,

pp.51-58.

- Meillassoux C., 2001, *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*, Paris, Page deux.
- Meillo M., 2005, *Sangue infetto : la responsabilità dello Stato tra certezze, mezze verità e reticenze nel primo responso della Cassazione*, « I diritti dell'uomo, cronache e battaglie », II, p. 72.
- Meneghin R. V., 1995-96, *Le trasfusioni di sangue nella bioetica e nella legislazione italiana*, tesi di laurea, Corso di Laurea in Scienze naturali - Università "La Sapienza", Roma, a.a. 1995-1996.
- Mernissi F., [ed. orig. 1987] 1992, *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, Genova, ECIG
- Mernissi F., [ed. orig. 1994] 1996, *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Firenze, Giunti.
- Mernissi F., 2000, *L'harem e l'Occidente*, Firenze Giunti
- Mernissi F., 2004, *Karawan. Dal deserto al web*, Firenze, Giunti
- Meunié D.J., 1964, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris, Imprimerie Nationale.
- Mikkelsen N., 2002, *Success Factors in Donor Recruitment and Retention in Denmark*, « Vox Sanguinis », 83, pp.243-246.
- Milano G., 1995, *Puoi correre, Rocco. Sangue e AIDS : cronaca di uno scandalo italiano*, Roma, Il Pensiero Scientifico.
- Mintz S. W. et Wolf E.R., 1950, *An analysis of Ritual co-parenthood (compadrazgo)*, « South-western Journal of Anthropology », 6, pp.341-365
- Missoni E., 2004, *Osservatorio italiano sulla salute globale. Rapporto 2004, Salute e Globalizzazione*, Milano, Feltrinelli.
- Molina S., 2008, *La salute degli immigrati : effetto migrante sano e disuguaglianze etniche di salute*, in A. Fantauzzi (a cura di), *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, Milano, AVIS Nazionale, pp.96-101.
- Montagne R., 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc : essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (group chleuh)*, Paris, Alcan.
- Motta G. (a cura di), 2007, *In bona salute de animo e de corpo. Malati, medici e guaritori nel divenire della storia*, Milano, Angeli.
- Nadel S. F., 1938, *Social Symbiosis and Tribal Organization*, « Man », 38, pp.85-90.
- Nasr S. H., [ed. orig. 1968] 1977, *Scienza e civiltà nell'Islam*, Milano, Feltrinelli.
- Negri A. T. et Scaranari Introvigne S. (a cura di), 2005, *Musulmani in Piemonte*, Milano, Guerini e Associati.
- Newman B. H. et alii, 2003, *Adverse effects in blood donors after whole-blood donation*, « Transfusion », 43, May, pp.598-603.
- Nicolas G., 1986, *Don rituel et échange marchand*, Paris, Musée de l'Homme.
- Nicolas G., 1996, *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris, La Découverte.
- Nilsson Sojka N. et Sojka P., 2003, *The blood donation experience : perceived physical, psychological and social impact of blood donation on the donor*, « Vox Sanguinis », 84, pp.120 128.
- O'Neill J., 1985, *Five Bodies : the shape of modern society*, Ithaca, Cornell University Press.
- Olivero F., 2001, *La presenza islamica a Torino e in Piemonte*, Rapporto di ricerca, Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Scienze Sociali.
- Olivero F. (a cura di), 2005, *Migranti in Piemonte*, Torino, PAS.
- Ollivier M., 2000, *Maroc : une transition pleine d'embûches*, « Recherches Internationales », 62, 10, pp.105-126.
- OMS, 1992, *The Role of Religion and Ethics in the Prevention and Control of AIDS*, Regional Office for the Eastern Mediterranean.
- Operti L. (a cura di), 1998, *Cultura araba e società multietnica. Per un'educazione interculturale*, Torino, Bollati Boringhieri..
- Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino, 2006, *Rapporto 2005*, Torino.
- Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino, 2007, *Rapporto 2006*, Torino.
- Ossman S., 1994, *Picturing Casablanca. Portraits of Power in a modern city*, Berkeley/Los Angeles, University California Press.
- Osteen, M. (ed.), 2002, *The Question of the Gift : Essays Across Disciplines*, London-New York, Routledge.
- Pandolfi M. (a cura di), 1996, *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi.
- Pandolfi M., 1991, *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio Campano*, Milano, Angeli.
- Pandolfi M., 1993, *Le Self, le corps, la « crise de la présence »*, « Anthropologie et Sociétés », 17, 1-2, pp.57-77.

- Pandolfo S., 2000, *The Thin Line of Modernity : Some Moroccan Debates on Subjectivity*, in T. Mitchell (ed. By), *Questions of modernity*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, pp.115-147.
- Papilloud C., 2002, *Le don de relation : Georg Simmel - Marcel Mauss*, Paris, L'Harmattan.
- Parisi R., 2007, *Dire il corpo, vivere il corpo. Linguaggi e metafore della parentela tra Italia e Marocco*, in AA. VV., *Il tessuto del mondo. Immagini e rappresentazioni del mondo*, Napoli-Roma, L'ancora del Mediterraneo, pp.155-162.
- Parry J., 1986, *The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift"*, « Man », n.s., 21, pp.453-473.
- Parsons T., [ed. orig. 1951] 1965, *Il sistema sociale*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Pascarella F. (a cura di), 1959, *Il libro degli umori del Corpus Hippocraticum*, Roma, Tip. Risorgimento.
- Pasini N. et Picozzi M., 2005, *Salute e immigrazione. Un modello teorico-pratico per le aziende sanitarie*, Milano, Angeli.
- Pasini N., 2005, *La salute*, in Fondazione ISMU, *Decimo rapporto sulle migrazioni 2004*, Milano, Angeli, pp. 169-182.
- Pavanello M., 1992, *Sistemi umani. Profili di antropologia economica e di ecologia culturale*, Roma, CISU.
- Pavanello M., 2000, *Forme di vita economica. Il punto di vista dell'antropologia*, Roma, Carocci.
- 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.
- Pavanello M., 2007, *Il dono del sangue*, in F. Dei (a cura di), *Il sangue degli altri. Culture della donazione tra gli immigrati stranieri in Toscana*, Firenze, AVIS Book Toscana, pp.101-105.
- Pellicciari M. et Seppilli T., 2000, *Repertorio bibliografico delle pubblicazioni scientifiche sui problemi di salute/malattia concernenti i nuovi immigrati nel territorio italiano*, « Antropologia Medica », 9-10, pp.233-310.
- Pereira J. M. et Fernandez M. A., 2001, *Istituzioni politiche e processi elettorali in Marocco*, « Quaderni dell'osservatorio elettorale », 44, pp.99-148.
- Periastiany J. G., (ed.), 1965, *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Persichetti A., 2003, *Tra Marocco e Italia. Solidarietà agnatica e emigrazione*, Roma, CISU.
- Pesle O., 1933, *La donation dans le droit musulman (rite malékite)*, Rabat.
- Pfleiderer B. et Bibeau G. (eds), 1991, *Anthropologies of Medicine. A colloquium on West European and North American Perspectives. On Behalf of the Arbeitsgemeinschaft Ethomedizin*, Heidelberg, Vieweg, pp.137-56.
- Pigeaud J., 1975, *Qu'est ce qu'être malade ? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans l'Ancienne Médecine*, in AA. VV., *Corpus Hippocraticum*, Actes du Colloque hippocratique de Mons, 22-26 septembre, pp. 196-219.
- Piliavin J.A., 1990, *Why do they give the gift of Life ? A review of research on Blood Donors since 1977*, « Trasfusione », 30, 5, pp.444-459.
- Piliavin J.A., Callero P.L., 1991, *Giving blood : the development of an altruistic identity*, Baltimore, London, The J. Hopkins University Press.
- Pincock S., 2004, *Patient's death from vCJD may be linked to blood transfusion committee to discuss need for further precautions to prevent possible vCJD transmission through blood*, « Lancet », 363, p.43.
- Pittadaki J., Demetriadou C. et Louizou C., 1992, *Volunteer blood donor incentives*, « Trasfusione », 4, pp.9-16.
- Pitt Rivers J. A., 1977, *The Fate of Shechem or the politics of sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pitt Rivers J. A., 1992, *Honor and grace in anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pizza G., 1997, *Corpi e antropologia : l'irriducibile naturalezza della cultura*, « Aperture. Punti di vista a tema », 3, pp.45-52.
- Pizza G. (a cura di), 1998, *Figure della corporeità in Europa*, « Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali », V, 5.
- Pizza G., 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Poinsot M., 2001, *Le mouvement associatif, un instrument au service des politiques publiques d'intégration ?*, « Hommes et migrations », 1229, pp.64-75.
- Polanyi K., [ed. orig. 1944] 2000, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Pontault M., 2001, *Frères de sang, sSurs de lait : anthropologie d'une marginalisation familiale et sociale*, Paris, L'Harmattan.
- Porcheres I Génés E., 1994, *Gli statuti di purezza del sangue : il caso di Maiorca*, « Quaderni Storici », 85, 1, pp.153-192.

- Pouillon F., 1978, "Dono", in *Enciclopedia*, vol. 5, Torino, Einaudi, pp.107-125.
- Pouillon F., 1993, *Simplification ethnique en Afrique du Nord : Maures, Arabes et Berbères*, « Cahiers d Etudes Africaines », XXXIII, 1, 129, pp.37-50.
- Privitera S., 2004, *La donazione di organi. Storia, etica, legge*, Roma, Città Nuova.
- Pugliese E., 2002a, *L Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, Il Mulino
- Pugliese E., 2002b, *Migrazioni e Mediterraneo*, in M. Aymard, F. Barca, *Conflitti, migrazioni e diritti dell uomo*, Rubbettino, Soneria Mannelli, pp. 143- 156
- Quaranta I., 2006a, *Corpo, potere e malattia : antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun*, Roma, Meltemi.
- Quaranta I., (a cura di), 2006b, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, R. Cortina.
- Quaranta J.-F., Reboulot B., Cassuto J.-P., 1995, *Les hépatites*, Paris, PUF.
- Rabinow P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- Ramos M.I. et alii, 2000, *Patient-Physician Relationship : A therapeutic Relationship*, « European Psychotherapy », 1, 1, pp. 15-20.
- Ranisio G., 2006, *Quando le donne hanno la luna : credenze e tabù*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- Raveau F. H. M., 1984, *Don du sang et déterminants socioculturels. Le cas de Macao*, « Cahiers d Anthropologie et Biométrie Humaine », 2, 4, pp.1-32.
- Reale G., 1999, *Corpo, anima e salute : il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, R. Cortina.
- Remotti F., 1980, *Questioni di equilibrio : da Vilfredo Pareto ai Banande dello Zaire*, « Materiali Filosofici », 3, pp.15-64.
- Remotti F., 1996a, voce « Potlatch », in *Digesto*, IV ed., vol. XIV Civile, Torino, UTET, pp. 128-130.
- Remotti F., 1996b, *Contro l identità*, Roma, Laterza.
- Remotti F., 1999, *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia.
- Remotti F., 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma, Laterza.
- Remotti F. 2003, *Perché il corpo ?*, in A. Ferrero (a cura di), *Corpi individuali e contesti interculturali*, Torino, L Harmattan, pp.8-16.
- Revue du M.A.U.S.S., 2006, *De l anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*, Paris, La Découverte.
- Ricoeur P., [ed. orig. 1990] 2000, *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana.
- Ricoeur P., [ed. orig. 2004] 2004, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, R. Cortina.
- Rifi M., 2002, *Le sang. Pratiques et représentations dans la culture marocaine*, Rabat, Synergie.
- Rivera A. (a cura di), 2002, *L inquietudine dell Islam*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Rivera A., 2005, *La guerra dei simboli : veli postcoloniali e retoriche dell'alterità*, Bari, Dedalo.
- Rizzi R. et Fasano I., 2002, *Ospitare e curare*, Milano, Angeli.
- Roberts R. D. et Wolkoff M. J., 1988, *Improving the Quality and the Quantity of Whole Blood Supply : limits to voluntary arrangements*, « Journal of Health Politics, Policy and Law », 13, pp.167-178.
- Rodotà S. (a cura di), 1997, *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, Laterza
- Rollinde M., 2002, *Le mouvement marocain des droits de l'homme : entre consensus national et engagement citoyen*, Paris, Karthala
- Romani F. R., 2006, *La sacralità del corpo nella cultura islamica e le questioni poste dalla trapiantologia*, Roma, Università di Roma "La Sapienza", tesi di dottorato.
- Rosaldo M., [ed. orig. 1984], 1997, *Verso un antropologia del sé e dei sentimenti*, in R. Shweder, R. Le Vine, (a cura di), *Mente, Sé, emozioni : per una teoria della cultura*, Lecce, Argo.
- Rosaldo M., 1980, *Knowledge and passion : Ilongot notion of self and social life*, Cambridge, CUP.
- Rosen L., 2002, *The culture of Islam : changing aspects of contemporary muslim life*, Chicago, London, University of Chicago Press, 2002.
- Rossello A., 1998, *Una ricerca sui donatori di sangue*, Cavallermaggiore-Torino, Gribaudo.
- Rossi I., 2000, *Sistemi di cura e relazioni internazionali*, in *Immigrazione e diritto alla salute*, Atti del convegno, Genova, Erga, pp.125-132.
- Rossi U. et alii, 1991, *Voluntary blood donors Associations : present and future*, Milano, SIITS-AICT.
- Rouadja A., 1997, *La moschea nel paesaggio urbano del Maghreb*, in AA.VV., *Città e società nel mondo arabo contemporaneo*, Torino, Edizioni Fondazione Agnelli, pp.69-78.
- Rouger P., 2001, *La transfusion sanguine*, Paris, PUF.
- Rousseau V., 2005, *Le goût du sang*, Paris, Armand Colin.

- Roussillon A., 2004, *Réformer la Moudawana : statut et conditions des Marocaines*, « Maghreb, Machrek » 179, pp. 79-99.
- Roux J.-P., 1988, *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard.
- Roy O., [ed. orig. 2002] 2003, *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo Islam*, Milano, Feltrinelli.
- Rumiz P., 2001, *La secessione leggera. Dove nasce la rabbia del profondo Nord*, Feltrinelli, Milano.
- Sahlins M., [ed. orig. 1976] 1980, *Economia dell'età della pietra : scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano, Bompiani.
- Sahlins M., 1972, *La sociologia dello scambio primitivo*, in E. Grendi (a cura di), *Antropologia economica*, Torino, Einaudi, pp.95-146.
- Said E., [ed. orig. 1978] 1991, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Saint-Blancat C., 1995, *L'Islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Saint-Blancat C. (a cura di), 1999, *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Salih R., 2000, *Identità, modelli di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia*, « Afriche e Orienti », 3-4, pp. 26-32.
- Salih R., 2003, *Gender in transnationalism : home, longing and belonging among Moroccan migrant women*, London, Routledge.
- Salzano G., 2001, *Il dono proibito : antropologia e metafisica dello scambio*, Bari, Laterza.
- Sanchez A. M. et alii, 2003, *Blood-donor perceptions of health history screening with a computer-assisted self-administered interview*, « Transfusion », 43, February, pp.165-172.
- Santillana D., 1938, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma, Istituto per l'Oriente.
- Santosuosso A., 1996, *Il consenso informato. Tra giustificazione per il medico e diritto del paziente*, Milano, R. Cortina.
- Santucci J.-C., 1992, *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Paris, CNRS.
- Sartre J. P., 1983, *Cahiers pour la morale*, Paris, Gallimard.
- Sawanpanyalert P. et alii, 1996, *Donation deferral criteria for human immunodeficiency virus positivity among blood donors in northern Thailand*, « Transfusion », 3, 36, pp.242-249.
- Sayad A., 1992, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Bock.
- Sayad A., [ed. orig. 1999] 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, R. Cortina Editore.
- Scarabel A., 1998, *Il sangue e la tradizione islamica*, « Atti del Convegno Nazionale, *Mysterium Sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'Oriente e dell'Occidente. Valenze simboliche e terapeutiche* », A. Amadi, Venezia, pp.27-37.
- Scarabel A., 1999, *Il sangue tra fisiologia e simbolo*, « Quaderni di Studi Arabi. Studi e Testi, 3. *Scienza e Islam* », a cura di G. Canova, Venezia, Herder Editrice, pp.17-29.
- Scheper-Hughes N. et 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. et Wacquant L. (a cura di), [ed. orig. 2002] 2004, *Corpi in vendita. Interi e a pezzi*, Verona, Ombre Corte.
- Scheper-Hughes N. 1995, *The Primacy of the Ethical*, « Current Anthropology » 36, 3, pp. 409-420.
- Scheper-Hughes N., [ed. orig. 1994] 2000a, *Il sapere incorporato : pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.
- Scheper-Hughes, N., 2000b, *The Global Traffic in Human Organs*, « Current Anthropology », 41, 2, pp. 191-224.
- Schmidt di Friedberg O., 1994, *Histoire de l'immigration en Italie*, in K. Basfao, H. Taarji (sous la dir.), *Annuaire de l'émigration - Maroc*, Casablanca, Fondation Hassan II, pp.406-408.
- Schnapper D. (sous la dir.), 2001, *Exclusion au coeur de la cité*, Paris, Anthropos.
- Schneider D. M., 1968, *American Kinship : a cultural account*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Schreiber G. B. et alii, 2003a, *Increasing blood availability by changing donation patterns*, « Transfusion », 43, May, pp.591-597.
- Schreiber G. B. et alii, 2003b, *Lapsed donors : an untapped resource*, « Transfusion », 43, January, pp.17-24.
- Schrift A. D. (by), 1997, *The logic of the gift*, New York- London, Routledge.
- Schwartz J., 1999, *Blood and Altruism*, « The Public Interest », 36, pp.35-51.

- Seppilli A., 1966, *L'educazione sanitaria nella difesa della salute*, « L'educazione sanitaria », 3.
- Seppilli T. et alii, 1996, *La tutela della salute in una società multietnica*, Perugia, CIDIS.
- Servier J., 1990, *Les berbères*, Paris, PUF.
- Sfhir Janjar M., Naciri R. et Mouaquit M., 2004, *Développement démocratique et action associative du Maroc*, Rabat, Espace Associatif.
- Signorini I., 1988, *Spavento e sindromi culture - bound. Sindrome ?*, « L'Uomo », n. s., 1, pp.25-49.
- Sijelmassi A., 1991, *Les plantes médicinales du Maroc*, Casablanca, Le Fennec.
- Silber I., 1995, *Virtuosity, Charisma and Social Order : a comparative study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Silber I., 1999, *Modern Philanthropy : Reassessing the Viability of a Maussian Perspective*, in W. James et N. J. Allen, *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, New York/Oxford, Berghahn Books, pp.134-150.
- Silber I., 2000, *La philanthropie moderne à la lumière de Mauss*, « Revue du MAUSS », 15, I sem., pp.133-150.
- Simeray-Masse M., Riffault H., 1962, *La signification psycho-sociologique du don du sang en France*, « Transfusion », 5, 1, pp.7-100.
- Simmel G., [ed. orig. 1908], 1986, *Lo straniero*, in S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano, Angeli.
- Simmel G., 1950, *Faithfulness and gratitude*, in K. Wolff (ed.), *The sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, p.392.
- Simmel G., 1987, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, p.47.
- Smith R., 1885, *Kingship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Soysal, Y.N., 1994, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, The University Chicago Press
- Soudan F., 1991, *La longue marche d'Abdessalam Yassine*, « Jeune Afrique », 1581, 17-23 avril.
- Spencer P., 1973, *Nomads in alliance. Symbiosis and growth among the Rendille and Samburu of Kenya*, London, Oxford University Press.
- Stark O., Falk I., 1998, *Transfers, empathy formation and reverse transfers*, « American Economic Review », 88, 2, p.272.
- Starobinski J., [ed. orig.1994] 1995, *A piene mani : dono fastoso e dono perverso*, Torino, Einaudi.
- Starr D., 1998, *An Epic history of Medicine and Commerce*, New York, Knopf.
- Steane E. A., Clark G. M. (eds), 1985, *Service Relationships of Regional Blood Centers*, Denver.
- Steiner P., 2001, *Don de sang et don d'organes : le marché et les marchandises "fictives"*, « Revue française de sociologie », 42, 2, pp.357-374.
- Stewart H., 1992, *Rationality and the Market for Human Blood*, « Journal of Economic Behavior and Organization », 19, 2, pp.125-143.
- Strathern M., 1988, *The Gender of the Gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Strathern M., 1997, *Partners and Consumers*, in A. D. Schrift, (ed), *The logic of the gift*, New York-London, Routledge, pp.292-311.
- Sykes, M.S., 2005, *Arguing with Anthropology : an Introduction to Cultural Theories of the Gift*, London New York, Routledge.
- Taguieff P. A., [ed. orig. 1988] 1994, *La forza del pregiudizio*, Bologna, Il Mulino.
- Talbi M., 2005, *Islam e libero pensiero : laicità e democrazia nel mondo musulmano : un dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Torino, UTET.
- Taliani S. et Vacchiano F., 2006, *Altri corpi. Antropologia e etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli.
- Tambone V., 1999, *Problemi di bioetica e deontologia medica*, SEU, Roma.
- Tarot C., 1996, *Danger, don !*, « Revue du MAUSS », pp.198-219.
- Taussig M. T., 1980, *Reification and the consciousness of the patient* ; « Social Science and Medicine », 14, pp.3-13, trad. it. in Quaranta 2006b, pp.75-106.
- Taylor C., 1993, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, n. ed. in J. Habermas et Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore 1998, pp.9-62.
- Tegnaeus H., 1954, *La fraternité de sang. Etude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique*, Paris, Payot.

- Temple D. et Chabal M., 1995, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, Paris, L'Harmattan.
- Ternisien X., 2005, *Les Frères musulmans*, Paris, Fayard
- Terray E., 1999, *Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place*, in E. Balibar et alii, *Sans-papiers : l'archaïsme fatal*, Paris, La Découverte.
- Testart A., 1993, *Des Dons et des Dieux*, Paris, Armand Colin.
- Testart A., 2007, *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, pp.7-22.
- Tillion G., 1994, *L harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil.
- Titmuss R. M., [ed. orig. 1971] 1997, *The gift relationship. From human blood to social policy*, New York, The New Press.
- Titmuss R. M., 1971, *Why give to strangers ?* « Lancet », I, p.123.
- Tozy M., 1999a, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Politiques.
- Tozy M., 1999b, *De l'action clandestine au Parlement. Qui sont les islamistes au Maroc ?*, « Le Monde diplomatique », août, p.20.
- Trabucco G. et Verlatto G. (a cura di), 2005, *Condividere la vita. Donazione e trapianto di organi e tessuti*, Verona, Cortina.
- Trevisani I., 2006, *Il velo e lo specchio : pratiche di bellezza come forma di resistenza agli integralismi*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- Troin J. F. (sous la dir.), 2002, *Maroc : Régions, Pays, Territoires*, Paris, Maisonneuve.
- Turner B., 1986, *Personhood and citizenship*, in *Theory, Culture and Society*, 3, pp.1-16.
- Turner T., 1995, *Social Body and Embodied Subject : Bodylines, Subjectivity and Sociality among the Kayapo*, « Current Anthropology », 10, 2, pp.143-170.
- Turner V. W., [ed. orig. 1966] 1972, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana.
- Turner V.W., [ed. orig. 1967] 1992, *La foresta dei simboli : aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, Morcelliana.
- Turner V. W., 1974, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Vacca V. et alii (a cura di), 2003, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam raccolti da Al-Bukhari*, Torino, UTET.
- Valentine K., 2005, *Citizenship, Identity, Blood Donation*, « Body and Society », 11, pp. 113-128
- van Aken WG., 2006, *Don ou marchandise ?*, « Transfusion Clinique et Biologique », 13, pp.196-199.
- van der Erf R. et Heering L., 2002, *Moroccan migration dynamics : prospects for the future*, MRS, 10, Geneva, IOM (International Organization for Migration).
- Van Gennep A., [ed. orig. 1909] 1981, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri.
- Vercellin G., 1996, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi.
- Vermeren P., 2002, *Le Maroc en Transition*, Paris, La Découverte.
- Vermeren P., 2006, *Histoire du Maroc après l'Indépendance*, Paris, La Découverte.
- Vicziany M., 2001, *HIV/AIDS in India : Blood, Money, Blood Banks and Technology Transfer*, « Contemporary South Asia », 10, 3, pp.381-414.
- Vidal D., 1991, *Les trois Grâces ou l'allégorie du don*, « Gradhiva », 9, pp.30-47.
- Vigarello G., 1996, *Il sano e il malato*, Venezia, Marsilio.
- Vigna C., 2000, *La coppia umana e il dono di sé*, in E. Scabini et G. Rossi (a cura di), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e pensiero, Milano.
- Vonderheyden M., 1934, *Le Henné chez les musulmans de l'Afrique du Nord*, « Journal de la Société des Africanistes », 4, 1, pp.35-61
- von Staden H., 1989, *Herophilus : the art of Medicine in early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press
- Vulpiani P. et alii, 2000, *Health for all, all in health. European experiences on health care for migrants*, Perugia, Cidis/Alisei.
- Waissman R., 2001, *Le don d'organes*, Paris, PUF.
- Waldby C. et Mitchell R., 2006, *Tissue economies : blood, organs, and cell lines in late capitalism*, Durham, London, Duke University Press.
- Waldby C. et alii, 2004, *Blood and bioidentity : ideas about self, boundaries and risk among blood donors and people living with Hepatitis C*, « Social Science & Medicine », 59, pp.1461-1471.
- Waldby C., 2002, *Biomedicine, Tissue Transfer and Intercorporeality*, « Feminist Theory », 3, 3, pp..235-250
- Weeks J., 1998, *The sexual Citizen*, « Theory, Culture, & Society », 15, 3-4, pp.35-52.

- Weiner A. B., [ed. orig. 1976] 1983, *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Ed. du Seuil.
- Weiner A. B., 1988, *La richesse inaliénable*, « Revue du MAUSS », pp.126-160.
- Weiner A. B., 1992, *Inalienable Possession : the paradox of keeping-while-giving*, Berkley, University of California Press.
- Werbner P., 1999, *Global Pathways. Working class cosmopolitans and the creation of the Transnational ethnic world*, « Social Anthropology », 7, 1, pp.17-35.
- Werbner P., 2003, *Pilgrims of love. The anthropology of a global Sufi cult*, London, Hurst & Comp.
- Werbner P., 2005, *Islamophobia*, « Anthropology Today », 21, 1, pp.5-9.
- Westermarck E., 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Voll.1-2, London, Mcmillian.
- Westermarck E., 1930, *Wit and Wisdom in Morocco : a study of native proverbs*, London, Routledge.
- Yacine T., 1987a, *Poésie berbère et identité*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Yacine T., 1987b, *Identité occultée ? Identité usurpée ?*, « Awal », 3, pp.35-58.
- Yacine T., 1989, *Tradition et modernité ou modernité dans la tradition*, in *Actes de la Table Ronde. Tradition et modernité dans les sociétés berbères*, Paris, Awal/ Maison des Sciences de l'Homme, pp.53-76.
- Yacine T., 1994, *La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle*, « Cahiers de littérature orale », 34, pp. 19-43.
- Yacine T., 1999, *Femmes et espace poétique dans le monde berbère*, « Clio », 9/1999, mis en ligne le 22 mai 2006, <http://clio.revues.org/document287.html>.
- Yacine T., 2005, *Comprendre le changement culturel en Algérie et au Maroc*, « Afkar », 5, pp. 34-40.
- Yassine A., 1989a, *Al-minhaj al-nabaoui (La voie prophétique)*, s.l.
- Yassine A., 1989b, *Nadarat fi al Fiqh wa Attarikh (Méditations sur le droit et l'histoire)*, Mohammedia, Imprimerie Fédala
- Yassine A., 1990, *La Révolution à l'heure de l'Islam*, Marseille, Impr. du Collège
- Yassine A., 1998, *Islamiser la modernité*, s. l., Al Ofok Impressions
- Young A., 1982, *The anthropologies of illness and sickness*, « Annual Review of Anthropology », 11, pp.257-285, trad. it. in Quaranta I. 2006, pp. 107-148
- Youngner S. J., Fox R. C. et O Connell L.J., 1996, *Organ Transplantation : meanings and realities*, Madison, The University of Wisconsin Press
- Zanardo S., 2007, *Il legame del dono*, Milano, Vita & Pensiero
- Zanfrini L., 1998, *Le politiche per gli immigrati tra interventi istituzionali e reti associative*, in V. Cesareo (a cura di), *Terzo rapporto sulle migrazioni 1997*, Milano, Angeli
- Zanfrini L., 2007, *Sociologia delle migrazioni*, Bari-Roma, Laterza
- Zannad Bouchrara T., 1994, *Les lieux du corps en Islam*, Paris, Publisud
- Zaoui A., [ed. orig. 2003] 2004, *La cultura del sangue. Fatwa, donne, tabù e poteri*, Torino, Bollati Boringhieri
- Zayd N. A., [ed. orig. 1999] 2002, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Zempléni A., 1985, *La maladie et ses causes*, « Ethnographie », 96-97, pp. 13-44.

Post-scriptum : Annamaria Fantauzzi, Université d'appartenance : Università di Roma "La Sapienza" (sous la direction de M. Fabio Dei et M. Alessandro Lupo)
en co-tutelle de thèse : EHESS (sous la direction de Mme Tassadit Yacine) n. étudiant : 27991.

[1] L'Associazione Islamica a organisé (la première à Turin et dans toute l'Italie) une collecte de sang le 25 septembre 2005 (et, après, le 28 janvier 2007 et le 11 février 2007) ; AMECE le 3 et 10 juin 2006. La recherche ethnographique se réfère, en particulier, aux collectes du 25 septembre et du 3 juin.

[2] Dans ce résumé ne seront pas transcrits les témoignages des interlocuteurs ni traités les cas spécifiques des Marocains rencontrés, leur histoire de vie et leur vécu, comme on peut les trouver dans la thèse.

[3] Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales : ce mouvement regroupe des intellectuels francophones de différentes disciplines (économistes, sociologues et anthropologues) qui, à partir du projet de considérer le don comme un autre paradigme d'échange et de relations

dans les sociétés soit archaïques soit modernes, s'opposent à l'hégémonie du modèle économique et des explications utilitaristes de l'action humaine en sciences sociales (A. Caillé 1988, 1998 ; J. T. Godbout 1992 ; S. Latouche 1997).

[4] On peut justifier le choix de la ville de Turin et de la communauté marocaine comme l'objet de cette étude principalement pour deux raisons : premièrement, parce que les Marocains représentent, aujourd'hui, la communauté extracommunautaire la plus nombreuse (les Marocains réguliers présents à Turin étaient 15.503 au 31 décembre 2006 - Osservatorio Interistituzionale sugli Stranieri in Provincia di Torino 2007) ; deuxièmement, parce que l'Associazione Islamica delle Alpi a été la première en toute l'Italie à organiser une collecte communautaire de sang.

[5] Dans les entretiens se répète souvent le terme harg (pl. Hargin) pour indiquer l'émigration clandestine : il vient du verbe hargue, qui signifie « brûler », au sens de brûler les frontières, la terre où on habite, les lois ; du même verbe vient le mot harrag (dit aussi passeur), qui se réfère à celui qui organise les voyages clandestins ; d'ici, hrigue en tant que « émigration clandestine » (voir S. Guennoun 1997).

[6] Le caractère « émique » du don du sang est plus visible dans la collecte organisée par l'Associazione Islamica, en raison de cette appartenance identitaire qu'on a soulignée auparavant et qui souvent ne permet pas un lien ouvert avec la société d'accueil, ni des interactions ou des intersections.

[7] En 1985, le Conseil de la Jurisprudence Islamique a délibéré sur le rapport médecin-patient qu'une femme musulmane ne peut pas se découvrir ni se faire visiter dans ces parties qui constituent les frontières illicites de son corps et que également un homme ne peut pas le faire devant un médecin femme (D. Atighetchi 2002).

[8] « L'expression "mon foie" (kabdi), dans certains dialectes arabes, est employée par la mère pour désigner son enfant. Tel le cas sur de la tradition occidentale, le foie représente en même temps le siège des affects et le principe vital » (C. Fortier 2001:129).

[9] On peut se référer aussi à la situation de l'adoption et de l'intégration au groupe décrite par G. Bédoucha, qui souligne l'acte de soumission par la personne qui devrait être reçue par l'autre groupe (in P. Bonte 1994 : 200sgg.).