

Il dono della cultura: spiriti, geni, talenti

Francesco Spagna

The gift of culture. Spirit, genius, talent

Abstract

Is the celebrated Maori notion of *Hau* – transcribed by anthropologist Elsdon Best and popularized in the famous *Essay on the Gift* by Marcel Mauss – the source of an original misunderstanding, that affected about half a century of anthropological exegesis? Could this misunderstanding be of a “philosophical” order more than “anthropological”, dealing with the concept of thirdness and otherness?

The discourse about gift will be re-considered beginning from a sort of tripartition: “conditional” gift, “unconditional” gift and “ineffable” gift. The tripartition offers three points of support: a metaphysical scheme rather archaic, if not “traditional”. Each of the three patterns, even if in vertical ordering, is anchored in the horizontal level of everyday life and cultural variation. Trying to cross these two levels – anthropological and metaphysical – is the aim of the present contribution.

Keywords: “conditional” gift, “unconditional” gift and “ineffable” gift, Mauss, Shakespeare

And therefore as a stranger give it welcome
(Shakespeare, Hamlet I, V)

Il discorso sul dono può essere ripreso a partire da una sorta di tripartizione. Il dono “condizionato”, il dono “incondizionato” e il dono “ineffabile”. La tripartizione offre tre punti di appoggio, uno schema metafisico piuttosto arcaico, per non dire “tradizionale”. Ognuna delle tre forme, come vedremo, pur seguendo uno sviluppo verticale, cercando di guadagnare in trascendenza, resta ancorata a un piano orizzontale di vita quotidiana e variabilità culturale, rinvenibile e rappresentabile in ciascuna di esse.

Il piano verticale, metafisico, si incrocia dunque con il piano orizzontale, antropologico, e l’incrocio dei due piani – relativamente alla questione del dono – è il tentativo che si pone il presente contributo.

Nella prima forma, quella più “mondana” e forse quella maggiormente conosciuta, il dono è condizionato dalla reciprocità, dall’obbligazione e dal prestigio.

Si dona in questa forma per ricevere in cambio, stringere una relazione, incrementare la propria immagine, rinforzare il proprio ruolo sociale. Di questa forma di dono si occupò principalmente Marcel Mauss nel suo celebre *Essai sur le don* dei primi anni Venti del Novecento, con l'intento – antropologicamente molto anticipatore – di rendere la variabilità culturale di una istituzione economica così diffusa. Tuttavia, già nel saggio di Mauss veniva in risalto una nozione un po' anomala, desunta dalla cultura maori, quella di *Hau*, lo "spirito" del dono. Lo spirito (del donatore) che rimane appiccicato all'oggetto donato e che viene trasportato e conservato nelle successive transazioni. A partire da Claude Lévi-Strauss e la sua celebre *Introduzione* all'opera di Mauss¹, un vivace dibattito antropologico, per oltre mezzo secolo, si è aggroviato attorno a questa nozione². Rimanendo sulle generali, a margine di questo dibattito, si può convenire, credo, su un aspetto: si tratta di un elemento spirituale che si insinua nelle categorie dell'economico, dell'utile e del materiale, disvelandone la natura etnocentrica e le retoriche universalistiche. Per i Maori – presi a rappresentanti di una parte consistente di umanità rimasta ancorata a modelli culturali tradizionali – l'oggetto donato acquista un'anima, rifiutando lo statuto di oggetto o di materia che, all'epoca dello studio di Mauss, veniva imposto dai dominatori coloniali alle loro presunte "incivili", "infantili", "selvagge" o "primitive" che dir si voglia controparti. Una sorta di ribellione alla mondana e moderna profanazione coloniale, che contrabbandava oggetti-e-basta, da scambiare o rubare sull'esclusivo piano dell'utile e del materiale, nel razionale economico calcolato sul rapporto costi-benefici?

Il dono, in questa logica, non poteva che essere dono materiale, utile o inutile, prezioso o modesto ma comunque, nell'intenzione, benefico, efficace e perfino strategico sul piano delle relazioni. Il dono delle perline o del tabacco, ai selvaggi da redimere al progresso, per entrare con loro in reciprocità, per ingraziarseli e poterli meglio ingannare. Il dono-veleno della reciprocità interessata. Il dono che incrementa il prestigio (e il potere) del donatore, che non diminuisce di una virgola, perché "perline e tabacco" non contano, economicamente, nulla. Un dono-veleno³, quello delle forme condizionate, che venne piuttosto frainteso dai selvaggi riceventi – in Oceania come in America – che partecipavano evidentemente a un altro *pattern* del dono e dell'economico, senza peraltro disconoscerne l'utile.

¹ Mauss 1965.

² Vedi per es. Aria, Matteo, "Dono, *Hau* e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss" pp. 181-220 in: Aria – Dei 2008; Testart 2013, Athané 2011; Kilani 1986, Sahlins [1976]. Scriveva Marshall Sahlins: "Marcel Mauss's famous *Essay on the Gift* becomes his own gift to the ages. Apparently completely lucid, with no secrets even for the novice, it remains a source of an unending ponderation for the anthropologist *du métier*, compelled as if by the *hau* of the thing to come back to it again and again, perhaps to discover some new and unsuspected value, perhaps to enter into a dialogue which seems to impute some meaning of the reader's but in fact only renders the due of the original (in: Schrift 1997, p. 70).

³ "Gift, gift", pp. 67-72 in: Mauss – Granet 1975.

Questo fraintendimento antropologico, tipicamente coloniale, è ben descritto nel saggio *Il dono* di Lewis Hyde⁴. Il primo capitolo del saggio si apre con un interessante siparietto sul Massachusetts del 18° secolo, quando il locale amministratore della colonia, visitata una comunità nativa, riceve in dono una pipa cerimoniale. “Che splendido oggetto da inviare al *British museum*”, pensa questo personaggio tornando verso casa, dove appende la pipa in bella mostra sopra il caminetto. Senonché, qualche tempo dopo, l’inglese riceve la visita di una delegazione nativa la quale, vista la pipa appesa alla parete, si chiede perché l’ospite non provveda a offrire una fumata e poi a donare la pipa ai suoi invitati.

Si apre in questa scena, secondo Hyde, la divaricazione tra due “mondi”, quello del “tesaurizzatore bianco” e quello dei nativi colonizzati per i quali il dono è qualcosa che viene messo in movimento⁵.

Lewis Hyde, misterioso pseudonimo, è stato collaboratore di Ivan Illich nel suo centro interculturale – uno dei primi con questo nome – a Cuernavaca, in Messico, negli anni Settanta.

Così come Illich cercava di emancipare l’umanità dall’oppressione dei bisogni indotti, Lewis Hyde spiega, nel suo saggio, la natura intermedia e ambigua di quella forma di dono che possiamo chiamare incondizionata.

Il dono senza reciprocità – che sconfinava spesso nello spreco e si origina dalla privazione reale – impiegato pare più a garantirsi una “*high mansion*” spirituale che un prestigio terreno. Anche se con il prestigio terreno rimane sempre obbligato, tenta – il dono incondizionato – evidentemente di svincolarsene.

Un esempio “così vicino, così lontano” dalla nostra concezione del dono – intendendo come “nostro” il mondo moderno, occidentale e secolarizzato – può essere quello delle feste di matrimonio presso le comunità rom e sinte. In quelle occasioni le famiglie dissipano i loro averi per assicurare alla coppia di novelli sposi e agli invitati la massima, e per certi aspetti “sfrenata”, prodigalità possibile, perché la felicità sia completa e la festa – nell’*ethos* della *romanipé*⁶ – sia degna di questo nome. Questa sfrenata prodigalità rinforza, certamente, il prestigio delle famiglie coinvolte nell’organizzazione della festa, ma sarebbe un errore, credo, ridurre la spiegazione della festa alle “condizioni” di quella che abbiamo individuato come la prima forma di dono. La festa è un grande e generoso dono che le famiglie offrono alla comunità, ma oltre al prestigio compaiono qui altre “figure” inequivocabili: quella dell’eccesso, della dissipazione e della privazione.

Dall’eccesso, l’occidente razionale e moderno prende le distanze. L’eccesso è “barbarico”, caratterizza i mondi degli altri o i mondi dell’alterazione. La

⁴ [4] Hyde 2005

⁵ [5] Ivi, p. 23-24.

⁶ Spinelli 2003.

dissipazione è il contrario dell'accumulo e infrange il calcolo razionale di costi e benefici. Il matrimonio *romani* assomiglia, in questo senso, al celebre *potlach* dei nativi americani della costa di Nord Ovest, ampiamente descritto – a partire da Franz Boas – da generazioni di antropologi. Venivano distrutte, in quelle feste rituali, le eccedenze. Ciò veniva compiuto da gruppi umani che tramandavano, pur trovandosi in condizioni di relativa abbondanza, un più antico *ethos* comunitario di cacciatori nomadi del subartico: i beni in eccedenza andavano distrutti perché rappresentavano il “male”, ovvero l'accumulazione, lo spirito anticomunitario. Ciò che significativamente Georges Bataille chiamò “la parte maledetta”⁷: la maledizione della cupidigia o del tornaconto personale, da parte di una comunità che distrugge i propri beni per custodire il proprio “spirito”.

La privazione è la figura cardinale, come ha ben spiegato Lewis Hyde, del dono incondizionato.

Segue una logica di pieni e di vuoti. Solo privandosi di qualcosa, aprendo un vuoto di quella cosa si può fare, in questo ordine di idee, un dono. D'altra parte, solo aprendo un vuoto ci si dispone a ricevere. Per cui l'oggetto donato non potrà che essere, in questa logica, un oggetto proprio, unico e insostituibile – o il meglio di ciò che si possiede, come nelle regole dell'ospitalità incondizionata⁸. Solo attraverso la privazione ci si può attendere la reciprocità, il contraccambio. Ma non si calcola quando, come e da chi giungerà il contraccambio. Questo non volere o non poter calcolare caratterizza la natura incondizionata del dono. La privazione, il vuoto che si è fatto, stabilisce una disponibilità a essere a propria volta riempiti, ricambiati. Apre una catena, un circuito di solidarietà più ampio di quello della reciprocità duale, poggiandosi su almeno tre punti, coinvolgendo almeno tre soggetti: “io do a te privandomi, perché tu dia un altro (sconosciuto)”. Del resto, rileggendo la trascrizione del celebre dialogo tra il saggio maori Tamati Ranapiri e l'etnografo neozelandese Elsdon Best – quello dal quale è partita l'esegesi sulla nozione di *hau*⁹ –

⁷ Bataille 1992.

⁸ Spagna 2013; Derrida – Dufourmantelle 2000.

⁹ «[...] Supponete di possedere un oggetto determinato (*taonga*) e di darmi questo oggetto; voi me lo date senza un prezzo già fissato. Non intendiamo contrattare al riguardo. Ora, io do questo oggetto a una terza persona che, dopo un certo tempo, decide di dare in cambio qualcosa come pagamento (*utu*); essa mi fa dono di qualcosa (*taonga*). Ora, questo *taonga* che essa mi dà è lo spirito (*hau*) del *taonga* che ho ricevuto da voi e che ho dato a lei [...]». (Mauss 1965, p. 169, sott. nostra) In nota, Mauss specifica che il termine *utu* indica il “risarcimento”, la “soddisfazione”, come nella vendetta (*ibidem*). Nella trascrizione originale di Elsdon Best del testo maori c'è un breve periodo che sembra essere stato ommesso nel testo di Mauss, nel quale il saggio maori esprime l'intenzione di volersi “spiegarsi bene”: *I will now speak of the hau [...] I will carefully explain to you. Suppose that you possess a certain article, and you give that article to me, without price. We make no bargain over it. Now, I give that article to a third person, who, after some time has elapsed, decides to make some return for it, and so he makes me a present of some article. Now, that article that he gives to me is the hau of the article I first received from you and then gave to him [...]*. Best 1907-1909, p. 439, sott. nostra.

si ha la sensazione che il nativo cerchi di comunicare all'antropologo un concetto che finisce per risultare "ostico" al primo uditore come ai commentatori successivi. La terza persona, sconosciuta, "straniera", che virtualmente veicola la spiritualità (e immaterialità) del dono, sembra un concetto pertinente più alla filosofia che all'antropologia economica o alle scienze sociali. Più che l'errore metodologico segnalato da Lévi-Strauss, il malinteso di cui parla Derrida¹⁰: la natura di per sé enigmatica e ineffabile del dono, fuori dalle categorie e dai circuiti dell'economico e al tempo stesso "scaturigine" di quelle categorie e di quei circuiti. Il dono che "rompe il guscio" dell'economico: era questo che, faticosamente, Tamati Ranapiri cercava di spiegare a Elsdon Best? Si tratta dunque di un malinteso antropologico (o una torsione interpretativa) – a margine della trascrizione etnografica di una spiegazione maori un po' contorta, essendo sostenuta da una doppia ipotesi – all'origine di tutto il dibattito?

La comparsa del "terzo", «dopo che un certo tempo è passato», è qualcosa che innesca il dibattito antropologico ma anche entra in risonanza con un piano trascendentale, filosofico. L'aspetto triadico del dono incondizionato è senz'altro funzionale al principio di solidarietà di gruppo, ma nel senso di uno "spirito" comunitario, introducendo un piano metafisico. Un genere di rappresentazioni nelle quali l'alterità spesso si riveste di connotati spirituali: così come l'ospite straniero, nelle forme di ospitalità incondizionata che si possono riscontrare in varie parti del mondo, può essere rappresentato come "sacro", "inviato da dio".

La privazione stessa ha del resto questi connotati, si avvicina a una mentalità ascetica. "Per l'ospite mi privo del mio cibo migliore, posso farne a meno, posso farne dono". Nelle concezioni hindu, per esempio, le rinunce per gli ospiti possono essere assimilate a una forma di *tapas* – termine sanscrito che indica il "calore" prodotto dalle privazioni ascetiche – o comunque esprimono la volontà di emanciparsi spiritualmente dal bisogno, dai bisogni materiali. L'ospite è sacro, nei contesti culturali dell'ospitalità incondizionata, anche perché convoca alla privazione come emancipazione dal bisogno, come trascendimento. L'idea stessa di vuoto, nella privazione, introduce a un piano metafisico. Lewis Hyde riporta l'esempio del mendicante buddista con la sua ciotola¹¹, così come nella celebre metafora zen della tazza di tè che se già ricolma non può essere riempita, laddove invece la mente del principiante deve svuotarsi se vuole ricevere nuovi insegnamenti spirituali.

Il "pensiero orientale" (per intenderci) con le sue tonalità devozionali apre la distanza culturale nel cui ambito si può collocare la terza forma di dono, quella ineffabile. Il pensiero devozionale, soprattutto quello della tradizione hindu, immagina la vita materiale come una dimensione transitoria, nella quale tutto ciò che si esperisce viene concepito come una sorta di dono ricevuto dalla divinità. La

¹⁰ Derrida 1996.

¹¹ Hyde 2005, p. 44-45.

divinità fa dono agli umani dell'illusione di un mondo sensibile che costituisce la realtà: il “velo di Maya”, al quale Schopenhauer fece riferimento. Niente di più distante dal principio di realtà concepito dall'occidente moderno, razionale e secolarizzato.

Eppure anche nel “nostro” Occidente si rappresenta una teoria di doni e talenti individuali che ha poco di razionale e non corrisponde per nulla alla spiegazione antropologica sull'apprendimento e sui processi culturali.

Ci muoviamo qui su un registro ingenuo e una rappresentazione di fede, perché chi, se non Dio, “dona” i talenti a particolari individui? Tuttavia, nonostante la visione esclusiva della fede, questo registro ingenuo del dono ineffabile viene diffusamente praticato e condiviso o, se vogliamo, riconosciuto. Il dono ineffabile permette in questo senso di ricondurci al punto di intersezione tra l'asse verticale, filosofico e trascendentale – che sconfinava nel mondo insondabile della fede – e l'asse orizzontale, antropologico.

Il talento dei propri figli è una questione che si pone alla riflessione di ciascun genitore. A voler azzardare una generalizzazione, è una questione che può presentarsi – nelle forme e nei linguaggi più svariati – in ciascun nucleo familiare di questo pianeta. Anche Godbout e Caillé hanno definito il rapporto con i figli come “prototipo del rapporto di dono”¹². Un genitore non può che osservare e constatare delle “inclinazioni” o predisposizioni nei propri figli, che possono essere assecondate, incentivate oppure corrette o, se repute sbagliate, disattese. Che si tratti di scoccare una freccia, intrecciare un canestro, suonare un pianoforte o riparare un computer. Il genitore osserva e spesso interviene, a volte senza sapersi spiegare del tutto dove e come quella particolare inclinazione o predisposizione si sia originata. Fratelli o sorelle cresciuti nello stesso modo, con i medesimi stimoli e prerequisiti possono sviluppare – è quasi un luogo comune – inclinazioni diverse. Da dove vengono questi “doni”, questi “talenti”?

Il registro ingenuo di queste inclinazioni, osservazioni e interventi tra le generazioni ha evidentemente a che fare con i processi di trasmissione della cultura. Attraverso modelli rappresentazionali e cognitivi che rovesciano il paradigma “classico” dell'antropologia, quello elaborato, negli anni Quaranta del Novecento, dalla scuola americana di “Cultura e personalità”. Questa impostazione, ormai superata sul piano teorico, ha rappresentato a lungo un paradigma e – nei “tempi lunghi” delle idee – per certi versi ancora “lavora”, in una sorta di suo particolare registro ingenuo. L'idea, obsoleta, che una cultura intesa in senso essenzialista, come apparato predefinito, modelli la personalità non si è del tutto spenta, anche perché al vecchio paradigma non se n'è, definitivamente, sostituito uno nuovo. Le anomalie del

¹² Godbout, 1993, p. 54.

paradigma erano già presenti all'epoca della sua costruzione teorica. Alfred Kroeber, per esempio, aveva posto la questione della personalità geniale¹³. Da dove e come si origina? Il genio come una sorta di “faro che illumina il percorso dell'umanità” è un'affermazione perfettamente comprensibile nel registro ingenuo dei discorsi “vicini all'esperienza”¹⁴ ma completamente priva di senso secondo il vecchio paradigma e anche razionalisticamente impresentabile. Bisogna infatti presupporre che l'umanità abbia un “percorso già scritto” e che il genio, come visionario, lo scorga prima dei suoi contemporanei e tenti di comunicarlo, esponendosi ai rischi che ben conosciamo, di veicolare un messaggio che inizialmente non viene riconosciuto o finisce per essere ignorato o apertamente avversato. Sono molti, lo sappiamo bene, gli esempi di pensatori, filosofi, scienziati o artisti che hanno pagato con la vita o con la pubblica umiliazione il “dono” della propria genialità. Esclusi, finiti in manicomio, bruciati sulla pubblica piazza, la lista è lunga. Visionari che hanno lanciato lo sguardo troppo oltre, che hanno dovuto attendere secoli prima di ottenere il dovuto riconoscimento. La cosa, dal punto di vista “culturalista” rimane piuttosto inspiegabile, un po' misteriosa e perciò subisce l'infiltrazione del registro ingenuo e il “dono” del genio si caratterizza come dono ineffabile, così come l'ipotesi “visionaria” sconfinava nell'ambito delle “cose spirituali” e risulta affine a tradizioni che gli antropologi conoscono bene quali le tradizioni sciamaniche.

Il dono ineffabile ci porta in territori dove, come scrisse Gregory Bateson, “gli angeli esitano”¹⁵: stabilendo un confine, una linea di difficile se non impossibile oltrepassamento ma al tempo stesso dandone l'indice, abbozzandone la mappa, insinuando l'idea che quel luogo imponderabile esiste. Imponderabile ma al contempo anche terribilmente concreto e strategico, sul piano storico e scientifico e cruciale, sul piano dei processi culturali.

Nell'ambito “occidentale”, spiegazioni alternative sono state date, ma sono rimaste su territori psico-antropologici particolarmente sdruciolevoli e periferici, quali per esempio la “teoria della ghianda” di James Hillman¹⁶. Teoria quasi eretica sul piano scientifico – per di più di derivazione junghiana – ma così “vicina all'esperienza” di tutti quei genitori impressionati e coinvolti dai talenti dei propri figli e che, se tutto va bene, si prendono cura affinché dalla “ghianda” possa svilupparsi – secondo un invisibile disegno – una maestosa quercia.

Lasciamo ovviamente aperta e insoluta la questione, senza negare la spiegazione “evolutiva”: ovvero che un'intelligenza fuori dal comune come quella del genio, pur rischiando di non essere socialmente adattabile risulta, alla lunga,

¹³ Kroeber 1983, pp. 314-318.

¹⁴ La celebre espressione dello psicanalista Heinz Kohut, citata da Clifford Geertz (Geertz 1988, p. 72-73).

¹⁵ Bateson 1989.

¹⁶ Hillman 1997.

culturalmente molto influente e capace di orientare o produrre il destino della specie umana.

Riprendendo il nostro filo conduttore, una particolare figura del dono ineffabile è quella dell'artista, spesso vicina a quella del genio.

L'esempio più "classico" e "popolare" che si possa fare: Shakespeare. Per una ragione culturalmente oscura – ed esercita, questa oscurità, un notevole fascino – le opere di William Shakespeare continuano a risultare attuali e fortemente significative a generazioni di lettori e spettatori teatrali, a cinque secoli di distanza dalla loro origine e attraverso i contesti socio-culturali più diversi. In più, la "lettura" di Shakespeare è diventata globale: l'interpretazione dei suoi significati può essere africana, o giapponese, il suo circolo ermeneutico è virtualmente infinito.

Il dono dell'artista all'umanità rende disponibile una sorgente di significazione, una riserva di senso alla quale l'umanità può sempre attingere e che di volta in volta può essere interpretata e rielaborata in particolari contesti culturali o da singoli individui.

Un dono che non si consuma, come ha spiegato Lewis Hyde, che diviene risorsa comune e condivisa, rendendo privo di senso ogni tentativo di accaparramento. Il dono della cultura, dove la cultura va a radicarsi nella natura delle personalità geniali e l'autore dell'opera originale, dell'opera di genio diviene, nella significativa espressione usata da Michael Taussig, un «sole che dà senza ricevere»¹⁷. Il debito dell'umanità nei suoi confronti rimane immenso e incalcolabile. Ogni tentativo di accaparrare questo genere di dono o di calcolare il debito rischia di chiudere la cultura nel recinto di un'appartenenza locale o nazionale. Tentativi di questo genere sono all'ordine del giorno e il compito di un'antropologia eticamente intesa è cercare di liberare la cultura dai recinti etnico-nazionali e dalle gabbie di senso nelle quali viene spesso costretta.

Quest'opera di emancipazione della cultura sul piano antropologico, passa attraverso il trascendimento dei confini su un piano filosofico. La metafisica del dono senza debito, il dono della cultura, incrocia l'antropologia del dono senza reciprocità, al quale popoli diversi da noi ci hanno spesso convocato.

¹⁷ *The Sun Gives without Receiving*, Taussig 2006, pp. 69-96.

Bibliografia

Aria, Matteo; Dei, Fabio (a cura di)

- *Culture del dono*. Roma: Meltemi, 2008.

Athané François

- *Pour une histoire naturelle du don*. Paris: PUF, 2011.

Bataille, Georges

- *La part maudite*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. Trad. it.: *La parte maledetta*.
La nozione di dépense, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

Bateson, Gregory – Bateson, Mary Catherine

- *Angels fear. Toward an epistemology of the sacred*. The Estate of Gregory Bateson, 1987. Trad. it.: *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*. Milano: Adelphi, 1989.

Best Elsdon

- “Maori Forest Lore” in: *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, 1907-1909, vol. XLII, pp. 433-481.

Caillé, Alain

- *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

- *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

Dei Fabio (a cura di)

- “Culture del dono”, vol. monografico in: *Religioni e società*, XXII, 58, 2007.

Derrida Jacques – Dufourmantelle, Anne

- *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997. Trad. it.: *Sull'ospitalità*. Milano: Baldini & Castoldi, 2000.

Derrida Jacques

- *Donner le temps*, Paris: Éditions Galilée, 1991. Trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano: Raffaello Cortina, 1996.

Geertz, Clifford

- *Local Knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books, 1983. Trad. it.: *Antropologia interpretativa*, Bologna: Il Mulino, 1988.

Godbout, Jacques T.- Caillé Alain

- *L'esprit du don*. Paris: La découverte, 1992. Trad. It.: *Lo spirito del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1993.

Hillman, James

- *The soul's code. In search of character and calling*. 1987. Trad. it.: *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*. Milano: Adelphi, 1997.

Hyde, Lewis

- *The Gift. Imagination and Erotic Life of Property*. New York: Vintage Books 1983. Trad. it.: *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.
- Kilani, Mondher
 - “Que de Hau! Problemes de description et d’interpretation dans le debat atour de l’*Essai sur le don* de Marcel Mauss”, *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 51, 1986, pp. 53-82.
- Kroeber, Alfred L.
 - *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York. Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1923, 1948. Trad. it.: *Antropologia. Razza, lingua, psicologia, preistoria*. A cura di G. Harrison, Milano: Feltrinelli, 1983.
- Mauss, Marcel
 - *Oeuvres*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
 - *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 1965.
- Mauss, Marcel - Granet, Marcel
 - *Il linguaggio dei sentimenti*. Milano: Adelphi, 1975.
- Sahlins Marshall
 - “The spirit of the gift” [1976], pp. 70-99 in: Schrift Alan, *The logic of the gift. Toward an ethic of generosity*, New York – London: Routledge, 1997.
- Schrift Alan
 - *The logic of the gift. Toward an ethic of generosity*. New York – London: Routledge, 1997.
- Spagna, Francesco
 - *La buona creanza. Antropologia dell’ospitalità*. Roma: Carocci, 2013.
- Spinelli Santino
 - *Baro romano drom. La lunga strada di rom, sinti, kale, manouches e romanichals*. Roma: Meltemi, 2003.
- Taussig Michael
 - *Walter Benjamin’s grave*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2006.
- Testart Alain, “What is a gift”, *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 3, 1, 2013, pp. 249-261.