

Dono velenoso e dono di sé.

**Le socio-logiche dello scambio: implicazioni giuridiche ed etiche
alla luce della vicenda umana e professionale di Rosario Livatino**

Poisonous gift and self-giving.

**The socio-logics of exchange: legal and ethical implications from
the human and professional experience of Rosario Livatino**

di Ishvarananda Cucco

Abstract: Questo articolo intende contribuire a due livelli – uno specifico, l’altro più generale – della ricerca sociologico-giuridica: a) vagliare un approccio recente nella sociologia delle mafie, osservando tali fenomeni nella prospettiva dello scambio donativo; b) accennare i lineamenti di una teoria estesa dello scambio sociale, osservato nella sua capacità di generare obbligazioni e tessere legami sociali. Il metodo impiegato è unitario e consiste nel partire dalla diffusione trans-culturale e dalla persistenza infra-culturale dello scambio donativo. Dello scambio sociale si procederà quindi a esaminare le dinamiche strutturali grazie alle “mappe” etimologiche dei termini implicati e, da queste, interrogando la nozione antropologico-culturale di sacrificio, si giungerà a integrare in un sistema stratificato ma coerente l’idea di “dono assoluto” spesso contrapposta, in ambito filosofico, alle forme sociali della donazione e relegata a interpretazioni teoretiche o etico-religiose. La vicenda del giudice Rosario Livatino farà da riscontro empirico a questa indagine, in cui i due tipi di scambio (scambio mafioso e scambio sacrificale, dono velenoso e dono di sé) convergono e confliggono, restituendo una prospettiva peculiare e intensa su entrambi i sistemi, sulla loro prossimità e interconnessione strutturale come sulla loro differenziazione funzionale.

Abstract: This paper aims to contribute to two levels – one specific the other more general – of sociological-legal research: a) to screen a recent approach in the sociology of mafias, observing such phenomena from the perspective of donative exchange; b) to hint at the outlines of an extended theory of social exchange, observed in its capacity to generate bonds and weave social ties. The method employed is unified and consists of starting from the trans-cultural diffusion and infra-cultural persistence of donative exchange. Of the social exchange we will then proceed to examine the structural dynamics thanks to the etymological "maps" of the terms involved and, from these, by interrogating the anthropological-cultural notion of sacrifice, we will arrive at integrating into a stratified but coherent system the idea of "absolute gift" often opposed, in the philosophical sphere, to the social form—s of donation and confined to theoretical or ethical-religious interpretations. The case of Judge Rosario Livatino will constitute empirical ground for this investigation, in which the two types of exchange (mafia exchange and sacrificial exchange, poisonous gift and gift of self) converge and conflate, returning a peculiar and intense perspective on both systems, on their structural proximity and interconnection as on their functional differentiation.

Parole chiave: dono - legame sociale - mafia - Rosario Livatino - sacrificio - sociologia giuridica

Key words: gift - legal sociology - mafia - Rosario Livatino - sacrifice - social bond

1. Premessa

In ambito sociologico-giuridico le mafie sono oggetto di ricerca prevalentemente come fattispecie all'interno della fenomenologia della devianza (cfr. Block 1974; Gambetta 1992; Sciarrone 2009), più di rado nella loro valenza di fenomeno subculturale¹ (cfr. Santino 1995;

¹ Con il termine subcultura, in questa sede, si intende un fenomeno per cui un gruppo significativo di persone, unite da legami di varia natura ma consolidati nel tempo, sente di appartenere a (e intende mantenere) uno spazio differenziato caratterizzato da stili di vita, riferimenti simbolici, linguaggi e, soprattutto, un certo grado di autonomia (anche in senso giuridico) nella gestione della vita collettiva ed economica su un dato territorio, cercando di mantenere un certo controllo su quest'ultimo attraverso un tipo particolare di organizzazione. Tutto ciò all'interno della più estesa cultura nazionale di cui formalmente la subcultura è iscritta e anche quando ciò entra in contrasto con le norme dell'ordinamento statale. Le premesse teoriche sono necessariamente quelle fornite dagli studi della Scuola di Chicago, e in particolare di Albert Cohen, che ha collegato le classiche analisi della devianza nei contesti subculturali alla genesi di strutture gerarchiche e di riconoscimento al loro interno (cfr. Cohen 1966); ma anche dagli studi condotti presso la Scuola di Birmingham a proposito delle subculture come forme di resistenza nei confronti della cultura dominante. Tutto ciò va naturalmente adattato alla situazione italiana, dove le subculture mafiose si innestano in un orizzonte non solo politico ed economico ma anche storico peculiare,

2006) di interesse per le scienze giuridiche per via della sua pregnanza prescrittiva o capacità nell'organizzazione sociale (cfr. Catino 1997). Raramente se ne è discusso il carattere di autonoma fisionomia e separatezza dall'ordinamento statale, la forza normativa e la capacità di consolidare una sfera consuetudinaria. Si può ipotizzare un elemento di cautela in questo atteggiamento, in particolare nel contesto italiano, dove ogni analisi non può non risentire della sensibilità maturata nel corso di una storia connotata principalmente da violenza. Quindi, lo sguardo (anche scientifico) non può non risentire della conseguente, diffusa percezione maturata su tale fenomeno, ma anche di una narrazione egemonizzata da fonti per lo più non scientifiche (cfr. Santoro 2020: 479-482), le quali rafforzano l'unanime giudizio morale negativo, di disvalore, ma non favoriscono un'analisi oggettiva.

Pur fecondi, questi punti d'osservazione non sembrano in grado, da soli, di esaurire i dilemmi attorno a un fenomeno su cui, del resto, e forse non a caso, non pare attenuarsi l'interesse della letteratura, del cinema e dei mass media. Insomma, ci si continua a interrogare sulle mafie come se tutto quanto è stato detto e scritto fino a questo momento non avesse spiegato ancora tutto, come se il loro "segreto", il mistero del loro radicamento nel Sud Italia e della loro prodigiosa capacità di espansione e adattamento (cfr. Gratteri, Nicaso: 2022) rimanesse, nonostante tutto, ancora inspiegato.

Un dato da cui occorre partire è che la mafia manifesta una robusta pregnanza culturale, per meglio dire folklorica (cfr. Cesetti 2013), riconosciuta ed esasperata dalla letteratura e dal cinema, e ciò aiuta a comprendere come essa sia in grado di strutturarsi secondo precisi codici, simboli, pratiche, consuetudini diffuse e tramandate in settori significativi del territorio e in strati non irrilevanti della popolazione. La mafia si presenta come un fenomeno che assume chiari caratteri di devianza rispetto al diritto formale ma è suscettibile di ulteriore approfondimento sul piano del diritto consuetudinario (cfr. *ivi*: 480), poiché la sua presa sulla sfera sociale è un fatto e la sua forza vincolante è rinvigorita dalla prossimità che tale organizzazione mantiene con gli individui (cfr. Ehrlich 1936), definendo un ordinamento certamente antagonista a quello statale ma non completamente extragiuridico (in senso puramente formale), piuttosto, volendo guardare alla letteratura classica, di tipo intergrupale o sociale (cfr. Gurvitch 1932; 1935). Si tratta quindi di una condizione che interroga con insistenza l'antropologia e la sociologia del diritto.

in cui l'unificazione nazionale ha incontrato nel Mezzogiorno difficoltà e resistenze talvolta capitalizzate, per ragioni strumentali, dalle organizzazioni mafiose, che arrivano talora ad alimentare forme di criminalità ammantate di "controcultura".

2. *Antonio Pigliaru, pioniere nell'indagine delle subculture giuridiche*

Com'è noto, il primo, almeno nel contesto italiano, ad aver infranto il tabù sui segmenti sociali organizzati secondo un proprio ordinamento e, al loro interno, strutturati secondo modelli consuetudinari di comportamento, i quali contendono allo Stato il monopolio della legge e della violenza, è stato Antonio Pigliaru con le sue ricerche sul banditismo sardo e sul “codice barbaricino” (cfr. Pigliaru 1975). In effetti, nei suoi studi Pigliaru aveva messo in luce come banditismo e “codice barbaricino” fossero *elementi giuridicamente strutturali* di una «comunità arcaica» perfettamente «consapevole» del suo «proprio sistema etico» (ivi: 262). Si tratta di ricerche fondamentali per la sociologia giuridica italiana (cfr. Marci 2013), che inducono ad «attribuire giuridicità alle norme che regolano i rapporti nella comunità barbaricina e [a] pensare lo stesso “ordinamento giuridico barbaricino” come un ordinamento perfettamente “autonomo” e “originario”» (ivi: 426-427). Come sottolinea giustamente Marci, un pregio dell'opera di Pigliaru, elemento che in questa sede occorrerà tener presente nell'analisi del dono mafioso, consiste nell'aver contribuito a riconoscere la *socialità originaria del diritto* (cfr. ivi: 430-442)², e quindi, osservando alla rovescia, le pratiche consuetudinarie come peculiare orizzonte di manifestazione del giuridico: il giuridico come dimensione propriamente sociale, la società come luogo di scaturigine ed espressione del diritto. Ciò spinge a interrogarsi sulle forme non coincidenti, o addirittura in contrasto, col principio di legalità (cfr. Grossi 2007: 48), in quanto ambiti in cui si mostra, in modi certamente inconsueti e particolari, la presenza del giuridico, il quale, perciò, si conferma essere *principio organizzativo* di qualsivoglia esperienza sociale e umana in quanto tale.

Si tratterà quindi, in questa sede, seguendo gli spunti analitici forniti da Pigliaru e, più in generale, i criteri metodologici sviluppati dal pluralismo giuridico (Cfr. Sacco 2007: 75-86; Rouland 1992: 72 e ss.), di esaminare le “forme arcaiche di organizzazione delle comunità” al di là di ogni “pregiudizio statualistico”, ossia cercando di sfuggire dalle pareidolie generate del monismo moderno (cfr. Grossi 2007: 33-34) che induce a riassorbire «tutto il diritto nella legge» (ivi: 38), laddove, invece, l'approccio pluralistico suggerisce che è *giuridico ogni ordinamento*, ossia ogni configurazione sociale tendente a cercare, a definire un *ordine*³, ancorché al di fuori dello Stato.

² Spiega Marci: «non si tratta, pertanto, di riscoprire un fenomeno “pre-sociale” (e “pre-giuridico”), privo di regolamentazione e di consenso comunitario. E non si tratta, neanche, di pensare la vendetta come una semplice anomia, ma come un ordine, altresì, strutturato normativamente, anzi, come una vera e propria “pratica di tutela giuridica”: un ordine, per dirla altrimenti, espresso dalla consuetudine e che lo stesso Pigliaru, è riuscito a trascrivere nella struttura di un “codice”, descrivendo, appunto, le norme che regolano la pratica della vendetta nell'ambito della comunità barbaricina» (Marci 2013: 442).

³ «Ordinamento è nozione che ha al suo cuore quella di ordine» (Grossi 2007: 65).

3. *Un approccio innovativo e potenzialmente fecondo*

Può essere collocato su questa linea di ricerca il tentativo intrapreso da Marco Santoro (cfr. Santoro 2021). L'autore, assumendo una prospettiva pluralistica, ha cercato di presentare un modello del fenomeno mafioso più ampio rispetto a quello delineato nell'ambito dei «campi attualmente egemonici» (Santoro 2020: 478) della criminologia e della scienza economica, al fine di metterne in risalto la dinamica organizzativa, strutturante, diffusiva e sussistente sul piano sociale⁴. Fra gli elementi cardine rintracciati dall'autore e da utilizzare come chiavi d'accesso alle dinamiche mafiose vi è, in particolare, il fenomeno dello *scambio come sistema di reciprocità generativo di obblighi*⁵: lo scambio, dunque, nella sua dimensione di *fatto sociale (totale)* così come esaminato da Marcel Mauss (Mauss 2000)⁶, pur nelle diverse fattispecie sociologiche coagulate attorno alla nozione di *dono cerimoniale* (cfr. Hénaff 2018). Con questa operazione il sociologo intende recuperare e mettere a frutto un'intuizione, non sviluppata, di Gaetano Mosca (cfr. Mosca 1980), il quale, già all'inizio del Novecento, si era accorto di come il dono costituisse effettivamente «un meccanismo di funzionamento dei gruppi mafiosi», addirittura «un principio della pratica mafiosa» (Santoro 2020: 487).

Assumendo questa impostazione, la criminalità organizzata si presenterebbe come «un sistema di reciproche obbligazioni che non si rivelano apertamente come tali ma la cui obbligatorietà è iscritta nella natura stessa (nella struttura) del tipo di relazioni di cui la mafia – ciò che chiamiamo “mafia” – è intessuta». In altre parole, precisa Santoro, Cosa Nostra sarebbe «un sistema istituzionalizzato di relazioni sociali basato su quello che gli antropologi chiamano il “principio del dono”» (ivi: 483)⁷.

⁴ Santoro, infatti, coglie in ciò che chiamiamo “mafia” un «effetto o proprietà di una specifica configurazione strutturale» meritevole di essere approfondita e indagata attraverso gli strumenti messi a disposizione dalla sociologia (Santoro 2020: 482).

⁵ Sembra significativo a tale riguardo il fatto che già negli studi di Antonio Pigliaru erano emersi come rilevanti «la nozione di “obbligo”, di “dovere giuridico”, il concetto di “reciprocità”, “proporzione” e “contrappasso”», tutti elementi, sottolinea Tito Marci, «essenziali già presenti [...] nella riflessione giuridica», (Marci 2013: 445).

⁶ Scrive infatti Santoro che è possibile «cogliere la presenza costitutiva nella mafia, in ciò che chiamiamo “mafia”, di un sistema di prestazioni totali dello stesso genere di quello individuato da Mauss negli anni Venti del Novecento e da questi identificato con il meccanismo del dono» (Santoro 2020: 511).

⁷ Pertanto, «la figura del dono è centrale nel modello teorico [proposto da Santoro] – e consente di connettere l'analisi della mafia, la sua modellizzazione, ad un *corpus* di teoria e ricerca empirica consolidato e ormai ingente, che a partire dal testo seminale del 1923-24 di Marcel Mauss, pubblicato sulla rivista [L'Année sociologique] per antonomasia della sociologia francese classica (fondata a suo tempo da Emile Durkheim, di cui Mauss era nipote ed erede intellettuale), attraversa e mette in comunicazione i campi disciplinari dell'antropologia e della sociologia con quelli della storiografia (antica, medievale e moderna, delle idee, economica, religiosa, della politica), della teoria politica e della scienza economica. Mettendo al suo centro la figura del dono il modello che presento – dichiara Santoro – stabilisce contatti con più discipline e amplia l'orizzonte degli studi sulla mafia in modo considerevole» (Santoro 2020: 483).

Ora, l'approccio sociologico di Santoro si vuole funzionale a una teoria «politico-culturale» (cfr. ivi: 477 e 512) del fenomeno mafioso, esaminando di esso la portata organizzativa in senso associativo e integrativo (cfr. ivi: 478-479). Sembra lecito domandarsi, tuttavia, se un tentativo analogo possa essere intrapreso dal versante *giuridico* della sociologia, al fine di esaminare di questo potenziale organizzativo della mafia, piuttosto, la dimensione *normativa* – secondo certi criteri che sarà il caso di approfondire – in un dato microcosmo sociale.

In questa sede si cercherà di sviluppare questo spunto di ricerca, aprendo uno squarcio – in maniera necessariamente introduttiva e senza pretese di esaustività – non tanto sul fenomeno delle mafie in generale quanto sul meccanismo specifico dello *scambio donativo* che, pur caratterizzando a vari livelli la vita sociale, all'interno delle organizzazioni mafiose assume una particolare importanza per la sua capacità di contribuire a codificare (nel prosieguo si vedrà in che modo) i rapporti e le relazioni.

Dal punto di vista metodologico, dato l'oggetto di questo studio – il fenomeno dello scambio –, si farà ampio uso degli strumenti classici della tradizione sociologica già menzionati, il cui punto di riferimento fondamentale rimane il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss. La necessaria verifica empirica delle ricerche qui sviluppate sarà fatta alla luce della vicenda umana e professionale del giudice Rosario Livatino, rimasto vittima di un agguato mafioso il 21 settembre 1990. Attraverso la figura di Livatino si proverà a dimostrare come le manifestazioni empiriche dello scambio donativo pervadono la vita umana al punto da confondersi in grovigli complessi e concretizzarsi a vari livelli di intensità esistenziale – pratico-utilitaristica da una parte, etico-religiosa dall'altra –, manifestando in tal modo una intrinseca e problematica ambivalenza dello scambio stesso, che interroga *anche* il giuridico circa la natura e i profili dei vincoli che ne derivano.

4. Genealogia sociale dello scambio e socio-logiche del dono

Per prima cosa occorre predisporre l'argomento selezionando gli strumenti analitici più adatti.

Questa operazione preliminare può essere coagulata in una domanda di partenza: è possibile racchiudere in uno schema, unitario e per quanto possibile omogeneo, i criteri generali e le forme dello scambio non economico fra gli individui? In altri termini, siamo in grado di sintetizzare in pochi criteri universalmente validi le molteplici forme empiriche attraverso cui gli individui si scambiano oggetti con finalità non primariamente economiche, così da poter poi sovrapporre questo schema ai casi che dovremo indagare per misurarne l'intensità sociale, il valore culturale e ricavarne la portata sociologico-giuridica?

Per rispondere è necessario fissare alcuni paletti metodologici che, se da una parte limitano il raggio analitico togliendo qualcosa alla generalizzazione dell'analisi, dall'altra dovrebbero permettere di configurare *un criterio di selezione* dei fenomeni concernenti lo scambio sociale che sia adatto a metterne in luce le risorse di senso, celate dietro le numerose pratiche empiriche, connotate da particolare rilevanza sociologica in generale e sociologico-giuridica in particolare.

Una prima precisazione concerne l'ultima parte della domanda da cui siamo partiti: per "intensità sociale" si intende il fatto che tali pratiche hanno una ricaduta sulla permanenza dei rapporti fra individui, anche in termini di organizzazione e struttura; per "portata sociologico-giuridica" ci si riferisce alla *natura obbligante* di queste forme di scambio, una caratteristica che d'altronde non era sfuggita a Mauss, il quale ne ha fatto il tema di fondo, benché non sempre esplicito, del suo studio sul dono.

Un secondo punto di cui si deve dar conto in via preliminare concerne la necessità di soffermarsi su forme non economiche di scambio, tralasciando quelle economiche in quanto non pertinenti in questa sede, benché da un punto di vista sociologico queste ultime possano manifestare una rilevanza simile se non superiore per quanto concerne le società avanzate. Lo scambio economico, cui potrebbe essere assimilato presso società tradizionali il baratto, o quello che trova posto nelle società avanzate e che impiega l'equivalente universale della moneta, tende a neutralizzare i rapporti fra individui rendendoli funzionali esclusivamente alla transazione con fine utilitaristico (cfr. Caillé 1991; 2008). Nell'ambito dello scambio economico, ci si pone in relazione fin tanto che è in corso la transazione, poi si ritorna all'interno del proprio monadico e irrelato guscio individualistico. Questa caratteristica dello scambio economico costituisce anche la sua originalità, e sotto vari aspetti non certo secondari anche la sua efficacia; essa, attraverso una lente giuridica, sembra derivata dal paradigma contrattualistico in cui storicamente si sviluppa e nel quale i soggetti della transazione assumono la veste di "parti" in uno scambio simmetrico (merce/controvalore; prestazione/controprestazione) in cui la relazione si esaurisce con l'adempimento dell'obbligazione (cfr. Hénaff 2018: 135-137). Lo scambio non economico, lo scambio di doni, paradossalmente, manifesta una pregnanza sociale più marcata: poiché i «soggetti sono sostanzialmente impegnati nel proprio essere» (ivi: 68) piuttosto che preoccuparsi del loro "avere": essi sono alla ricerca di un bene pari o superiore a ciò che impegnano. In questo caso, l'oggetto scambiato non ha carattere di "merce", dunque non ha valore monetario (quindi utilitaristico), esso funge invece da supporto (materiale) a un bene d'altra natura (vincolo fiduciario, legame fra i soggetti, legame sociale) la cui astrattezza sul piano fisico non significa inconsistenza; essa infatti è inversamente proporzionale alla sua effettività sociale, in quanto

manifesta una forza obbligante maggiore di quella che si genera nella transazione economica, come si cercherà di rendere più chiaro nel prosieguo.

L'ultimo punto metodologico tematizzato dalla domanda da cui siamo partiti concerne lo schema, unitario e omogeneo, entro cui tentare di coagulare il caleidoscopico, e per certi versi caotico, panorama delle forme empiriche in cui si manifesta lo scambio donativo. Si circoscriverà *culturalmente* questo panorama soffermandoci sul caso italiano, all'interno del quale due diverse culture, all'evidenza opposte e agli antipodi, quella mafiosa e quella cristiana, si accavallano in diversi contesti, e, più in particolare, si incrociano e confliggono nella vicenda di una figura emblematica del diritto e dello Stato di diritto italiani, Rosario Livatino.

Ma questa delimitazione geografica e culturale sarebbe impropria se non si procedesse a una delimitazione più a monte, che si adoperi a riordinare le forme di scambio donativo secondo un criterio valido in modo generale e tale da rendere la delimitazione del campo appena proposta un'operazione scientificamente valida e non un mero espediente euristico. Risalendo alle origini degli studi sul dono, sembra che Mauss e Benveniste indichino una strada originale e feconda, la cui efficacia dovrebbe poter essere meglio vagliata nel prosieguo. Si tratta del *criterio etimologico*: sarebbero cioè le parole a racchiudere le dinamiche e le forze, consolidate in credenze e abitudini⁸ oramai inconsce, in quanto depositate in un "inconscio collettivo", dei fenomeni in esame.

5. Etimologia e genealogia dello scambio sociale

Come illustra Émile Benveniste in diversi studi (cfr. Benveniste 2010), le culture occidentali, pur nella loro diversità storica, sono legate da una comune origine indoeuropea; esse sono quindi tutte collegate da una parentela (proto-)linguistica, tutte avvilluppate da un "reticolo sotterraneo", che, sebbene oramai offuscato sul piano degli idiomi moderni, è tutt'ora attivo nella sfera degli automatismi della psicologia sociale e delle concezioni profonde dei parlanti, conservato in usi, costumi, schemi ricorrenti, istituzioni. Sarà dunque la genealogia etimologica dei *concetti* del dono a disegnare la mappa di riferimento di una parte importante di questo itinerario.

Ora, tra le lingue più antiche, in Europa, in grado di conferire al "vocabolario del dono" i suoi elementi sociologicamente e giuridicamente salienti, assumono un ruolo significativo, per la profondità del pensiero che si è sviluppato alla loro ombra, il greco e il latino.

⁸ Sarebbe interessante riflettere su quanto ciò influisca nel definire lo *habitus* teorizzato da Bourdieu (cfr. Bourdieu 2021).

In greco, le parole sinonime che rinviano al dono sono state messe a fuoco da Benveniste: «*dōs, dōron, dōreá, dōsis, dōtínē*, cinque termini distinti che si traducono uniformemente con ‘dono’» (Benveniste 2001: 48). Come si noterà, la sinonimia di questi termini poggia su un fondamento etimologico costituito dalla radice comune *dō-*. Ciò non deve stupire in quanto, come sottolinea lo stesso autore, «la radice **dō-* significa ‘dare’ nell’insieme delle lingue indoeuropee» (ivi: 59). Quindi, alla base dello schema genealogico delle manifestazioni sociali del dono c’è il termine “dare”, condensato in una radice linguistica che rimarrà attiva nei lemmi su di essa costruiti.

Un dono si dà, ma si riceve anche, conformemente ai momenti salienti di queste pratiche, validi universalmente, riconosciuti già da Mauss nel suo *Essai*: il *dare*, il *ricevere*, il *ricambiare* (cfr. Mauss 2000: 217 e ss.). Ora, la radice indoeuropea *dō-* restituisce puntualmente questa “dualità direzionale” del dono. Infatti, in lingua ittita *dā-* significa ‘prendere’ e *pai-* ‘dare’» (Benveniste 2001: 59). Ora, questa bizzarra «inversione del senso di ‘dare’» (ibidem), rintracciabile nella lingua ittita, se da una parte e a uno sguardo superficiale «turba[...] singolarmente la definizione» (ibidem), dall’altra rivela, a un’osservazione più attenta, la sua origine nell’idea del dare e del prendere come azioni che si fanno reciproco riscontro, idea ampiamente condivisa nella concezione indoeuropea del donare.

Dunque, la radice *dō-* reca già in sé il canale semantico del “prendere”, che l’ittita mostra di aver preferito per qualche ragione nella formazione del lemma, invertendone per così dire “il verso” (anche in concreto: di transito dell’oggetto del dono) e solo superficialmente il senso, che, più in profondità, come abbiamo appena osservato, mantiene un’assoluta coerenza col perimetro di significato tratteggiato dall’atto del donare.

Il dare e il ricevere sono quindi alla base della genealogia etimologica (e, si potrebbe azzardare, cognitiva) del dono come pratica sociale, laddove quest’ultimo è, come afferma convintamente e in diversi passaggi Mauss, un fatto che ci restituisce un sistema di *prestazioni totali* (Mauss 2000: 161), ossia che coinvolge la *totalità* del gruppo⁹, che condiziona la *totalità* degli averi del gruppo¹⁰, che abbraccia la *totalità* dei livelli della vita associata¹¹; ma assume una *totalità* anche in senso estensivo-culturale, in quanto dal continente americano alla Melanesia (cfr. ivi: 163), dall’Oceania (cfr. ibidem) all’India (cfr. ivi: 252 e ss.) all’Africa (cfr.

⁹ «C’è prestazione totale nel senso che è tutto il clan che contratta per tutti» (Mauss 2000: 163).

¹⁰ Il clan contratta «per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo» (ibidem).

¹¹ Come spiegato da Mauss in relazione a una manifestazione particolare di queste pratiche di scambio: «il *potlâc*, infatti, è assai più di un fenomeno giuridico: è uno di quei fenomeni che noi proponiamo di chiamare “totali”. È religioso, mitologico e sciamanistico [...]. Ha carattere economico [...]. Il *potlâc* è anche un fenomeno di morfologia sociale» (ivi: 216-217).

ivi: 164) e perfino all'antica Europa (cfr. ivi: 262 e ss.), le pratiche di dono sembrano le forme più antiche e più semplici, ma, allo stesso tempo, anche le più raffinate e persistenti, adottate da popoli diversi per determinare, organizzare e controllare legami di carattere sociale e rapporti che oggi definiremmo giuridici e politici.

Il dare e il ricevere – in una parola, *lo scambio* – sono il basamento di questa totalità sociologica. Al di sotto di questa struttura del donare che tiene assieme la formazione etimologica e semantica, e la genesi esperienziale e sociale dello scambiare le cose nelle culture indoeuropee, c'è il nulla. O meglio, c'è un *nulla di scambi* che purtuttavia è in grado di spiegare, in termini di *sottostruttura*, molto di ciò che è assente.

La tradizione vedica, del resto, mantiene traccia del *non-dono* attraverso certi moniti riguardanti soprattutto il cibo e la terra, elementi scelti non a caso in quanto essenziali per la sopravvivenza umana. «Un vecchissimo codice dice che *Anna*, il nutrimento stesso divinizzato, proclamò i seguenti versi:

«Colui che senza donarmi agli dei, ai mani, ai servi e agli ospiti (mi) consuma preparato e, nella sua follia, (in tal modo) inghiotte del veleno, io lo distruggo, io sono la sua morte. Ma per colui che offre l'*agnihotra*, compie il *vaiçvadeva*¹² e poi mangia – in letizia, in purezza e in fede – ciò che rimane dopo aver nutrito quelli che deve nutrire, per costui divento ambrosia, ed egli gode di me» (ivi: 257).

L'*avarizia*, dichiara Mauss, «interrompe il circolo del diritto, dei meriti, degli alimenti che rinascono perpetuamente gli uni dagli altri» (ibidem). È l'*avarizia* che sul piano sociale si manifesta nell'*endogamia* e, nella sua manifestazione estrema, nell'*incesto*, i quali nel negare lo scambio nella sua forma più esplicitamente aperta all'alterità, ossia lo scambio matrimoniale, negano la *reciprocità* e dunque l'esistenza sociale stessa degli individui e dei nuclei familiari. Del resto, i loro opposti, proibizione dell'*incesto* ed *esogamia*, hanno «caratteri formali [che] risultano identici», difatti «il contenuto della proibizione non si esaurisce nel fatto della proibizione: quest'ultima viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediatamente, uno scambio» (Lévi-Strauss 2010: 99): uno scambio che replica sul piano dei rapporti di parentela la dinamica dei «doni reciproci» (ivi: 100), affermando un *principio di reciprocità*¹³ che radica massimamente il carattere di *totalità* del dono su cui aveva riflettuto Mauss.

¹² Si tratta di sacrifici brahmanici (cfr. ivi: 257, nota 2).

¹³ Questo è anche il titolo del Capitolo quinto delle *Structures élémentaires de la parenté* di Lévi-Strauss.

L'incesto, l'endogamia, l'avarizia definiscono altrettanti livelli, e gradi, in cui il circuito socialmente vitale dello scambio può interrompersi per volontà dell'individuo dis-sociato. Si tratta di volontà patologica, in quanto autistica, e autistica in quanto falsamente autosufficiente: bastante a se stessa secondo una valutazione erronea e ignara di dati di fatto, antropologici prima ancora che sociologici, che indicano come lo scambio di cose, di persone e di onori costituisca una "linfa" sociale che deve perennemente scorrere, pena l'atrofizzazione e la morte del corpo collettivo, senza alcun vantaggio per i singoli individui.

Ma proseguiamo verso l'alto della struttura genealogica dello scambio sociale, in direzione di un primo nodo di complessità reso manifesto, anche questa volta, dall'etimologia.

Un fatto sorprendente ha a che fare con il termine più comune (cfr. Benveniste 2001: 48) fra quelli elencati da Benveniste: *dósis*. Diffusa non solo in lingua greca ma anche in latino (da cui *dōs*, "dote"), la parola proprio in quest'ultimo contesto rimanda a *venenum*, "veleno" (cfr. *ivi*: 49), transitando per un «uso medico in cui *dósis* designa il fatto di donare» (*ibidem*), presumibilmente *la salute* attraverso un certo trattamento. Occorre specificare che in latino *venenum* significa prima di tutto "filtro, bevanda, pozione magica", e solo in secondo luogo "veleno" inteso come sostanza tossica, mentre un terzo significato è "stregoneria, incantesimo, sortilegio"¹⁴. Il latino *venenum*, traduzione del termine greco *dósis*, allude quindi a un presunto nesso magico fra una sorte – malevola o benevola – e l'individuo; una relazione di causalità garantita da una sostanza organica (si suppone di origine naturale e presumibilmente liquida, stando almeno all'iconografia consolidata della *pozione* e del *filtro* magici). Ora, lo stato liquido della/del *dósis/venenum* è l'ideale per designare quella sostanza indeterminata e inafferrabile situata a metà strada fra l'impalpabilità di un certo potere magico e la materialità¹⁵ del corpo dell'individuo umano cui questa risorsa (medica e/o magica) viene somministrata dal medico o dallo stregone. Un medesimo, e singolare, nesso era stato enucleato dai Greci, e recepito semanticamente, com'è noto, dai termini *phíltron* e, soprattutto, *phármakon*¹⁶.

Ora, questo strano intreccio elaborato da lingue "teoretiche" come il greco e il latino, ma apparentemente mai risolto in maniera sistematica e razionale, e lasciato – intenzionalmente? – fluttuare nel cortocircuito lessicale appena esposto, non rimane senza conseguenze. Esso va a definire una confusione semantica fra questi piani, apparentemente irriducibili l'uno all'altro,

¹⁴ Cfr. <https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?parola=venenum> (20/07/2024).

¹⁵ Com'è noto, lo stato solido, lo stato liquido e lo stato gassoso sono i tre stati che può assumere la materia, dunque il ragionamento implicito coagulato in questi concetti antichi non sarebbe andato troppo distante dal dato scientifico.

¹⁶ La parola τὸ φάρμακον, proprio come il termine latino *venenum*, ha tre significati: 1) "medicina, rimedio"; 2) "veleno"; 3) "filtro", "pozione" (magica), "incantesimo" (cfr. R. Romizi 2021: 1417).

generando risvolti concettualmente molto importanti e decisivi per le concezioni e le culture europee.

Come sottolinea Benveniste, «la parola [*dósis*] è passata per prestito semantico in tedesco, *Gift*» (Benveniste 2001: 49) andando a designare, e in ciò recependo solo *uno* dei significati assunti nel termine greco e nella sua traduzione latina, *il veleno*. Ma nel contesto delle lingue germaniche il significato rimasto sepolto della parola greca *dósis* è stato però recuperato e mantenuto dall'inglese, in cui il termine *gift* torna a designare il “dono”.

La duplicità che emerge dal termine “dono”, osservandone la filigrana etimologica nel contesto (assai esteso) della frastagliata ma coesa cultura indoeuropea, aggancia in modo chiaro e inequivocabile la dimensione sociale attraverso l'addentellato più diretto e manifesto: quello della parentela, e in particolare del *diritto matrimoniale*.

È ancora il tedesco a compiere questo salto forgiando, in modo solo apparentemente insensato e incomprensibile, un composto: *Mitgift*, “dote” (cfr. *ibidem*)¹⁷. Ora, perché la dote matrimoniale dovrebbe essere recata “con veleno” (*Mit + Gift*) e dunque essere *avvelenata*? Ne dà conto Mauss, costituendo con questo argomento – non sappiamo se consapevolmente – il vero perno, a tutt'oggi ancora di difficile comprensione per le società moderne, del *Saggio sul dono*. La dote è “avvelenata” perché il dono nuziale è un *pegno* che richiede al marito un impegno, un operare duraturo e gravoso, a restituzione di quanto ricevuto in affidamento assieme alla sposa. Ma il “vero veleno” è nascosto più in profondità, è collocato nel nucleo del *Mitgift*. Il veleno infatti è nel dono *in sé*, nel dono in quanto dono, e la sua presenza è rivelata in modo palese dalle lingue germaniche, cioè dall'ambivalenza del *Gift*, che è “veleno” e “dono”¹⁸. Mauss indica acutamente come ancora non sia stato realizzato

¹⁷ «(*Mit*)*gift*». Si faccia caso al fatto che in latino “dote” viene designata col termine *dōs*, *dotis*, dal quale non è difficile scorgere la radice indicata da Benveniste comune ai vocaboli indoeuropei indicanti il dono *dō-* (“dare”), e a cui è forse possibile accostare la parola latina *dosis* esaminata in precedenza. Cfr. <https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?parola=dos> (20/07/2024).

¹⁸ «Il tema del dono funesto, del regalo o del bene che si muta in veleno è fondamentale nel folklore germanico» (Mauss, 2000: 267, nota 1). Si consideri a questo proposito la tradizione fiabesca tramandata dai numerosi racconti dei fratelli Jacob L.K. e Wilhelm K. Grimm, tra i quali spicca la storia forse più nota, ed emblematica al riguardo, di *Biancaneve*. In essa si rende esplicita una interessante correlazione fra il tipo di scambio e la letalità degli oggetti che in tre diverse occasioni l'antagonista offre alla ragazza per eliminarla, definendo uno schema di gradualità ascendente. La stringa colorata *acquistata* e indossata da Biancaneve le stringe la vita fino a farle perdere i sensi; il pettine da lei *acquistato*, non appena entra in contatto con i suoi capelli, la avvelena ma solo provvisoriamente; la mela ottenuta in *dono* la uccide. Si noti che il veleno della mela è letale poiché viene ingerito: nella fiaba questo dettaglio viene sottolineato dal fatto che i nani questa volta non sono in grado di recuperare il veicolo del veleno e quindi non possono contrastarne l'effetto.

Mauss aggiunge che in queste tradizioni, riflesse nei numerosi composti del termine *Gaben* (“regali”), ma anche del più generico verbo *geben* (“dare”), «è riconoscibile il tema, che è anche familiare a tutte le nostre usanze, a tutti i nostri racconti, a tutte le nostre leggende, dell'invito, della maledizione delle persone non invitate, della benedizione e della generosità di quelle invitate, soprattutto quando si tratta di fate» (ivi: 264). Anche in questo caso, costituiscono il riscontro più evidente di un consolidato folklore tedesco le fiabe dei fratelli Grimm e in particolare il racconto di *Rosaspina*. Qui la fanciulla protagonista cade vittima della maledizione di una fata, la

«uno studio approfondito del ricchissimo vocabolario tedesco delle parole derivate da *geben* e *gaben*. Esse sono straordinariamente numerose: *Ausgabe* [“problema”], *Abgabe* [“consegna”], *Angabe* [“indicazione”], *Hingabe* [“dedizione, dedica”], *Liebesgabe* [“dono d’amore”], *Morgengabe* [“dono del mattino” (delle nozze)], la tanto curiosa *Trostgabe* (il nostro premio di consolazione), *vorgeben* [“indicare”], *vergeben* (sperperare e perdonare), *widergeben* [“riprodurre”] e *wiedergeben* [“ripetere”]; è anche da fare lo studio di *Gift*, *Mitgift*, ecc., nonché quello delle istituzioni che vengono designate con queste parole (»Mauss 2000: 263).

Sono tutti composti di *geben* (“dare”) in cui il senso del *consegnare qualcosa* abbraccia sia l’idea di incertezza (*Ausgabe*) sia quella della continuità (*wiedergeben*), esplicitando il donare, il rischio del donare e il circuito del donare: tre “ingredienti” del dono particolarmente evidenti nelle forme cerimoniali di queste pratiche osservabili presso i popoli tradizionali (cfr. Hénaff 2018).

Ora, presso i popoli del Nord Europa «il pegno accettato consente ai contraenti del diritto germanico di agire l’uno sull’altro, perché l’uno possiede qualche cosa dell’altro, perché l’altro, essendo stato proprietario della cosa, può averla incantata, e perché, spesso, il pegno tagliato in due, veniva conservato per metà dai due contraenti¹⁹» (Mauss 2000: 265). Pertanto, da una parte «la cosa trasmessa in tal modo è [...] tutta piena della individualità del donatore», alla luce della volontà di quest’ultimo di allacciare una relazione per mezzo dell’oggetto che, a conti fatti, è semplicemente il vettore inerte di due intenzionalità (*simbolo: sým-bolon*; cfr. Hénaff 2018: 75), nonostante la natura magica che le veniva spesso attribuita; dall’altra, il veleno contenuto nella cosa «mostra il pericolo insito nel ricevere il pegno. Non si impegna, infatti, solo colui che dà, ma si vincola anche chi riceve» (Mauss 2000: 266). La moglie ricevuta con la *dote* dallo sposo, se da una parte impegna la famiglia d’origine in una attesa di restituzione²⁰, dall’altra reca un

tredicesima, non invitata al banchetto offerto dai genitori in suo onore in quanto limitato a solo *dodici* commensali. La vendetta della fata è veicolata da un *dono* – un fuso avvelenato – *assente*, quindi si compie trasferendo l’assenza dell’ospite nella non-presenza dell’oggetto, solo virtualmente “donato”, e trasmutando la benedizione recata coi loro regali dalle altre ospiti in un maleficio consegnato alla presenza generalizzata di una intera categoria di oggetti. In altri termini, siccome la consegna dell’oggetto, con la benedizione che ne conseguirebbe, non può avvenire in occasione del banchetto (*assenza* della fata: *assenza* dell’oggetto: *assenza* della benedizione), tale scambio viene differito rovesciandone gli effetti: posticipato in un momento futuro fissato dalla strega, le conseguenze magiche vengono fatte fluttuare su un’intera categoria di oggetti: i fusi per la filatura presenti nel regno (*presenza* generalizzata del maleficio: *presenza* massimizzata della minaccia).

¹⁹ Usanza presente anche presso i Greci e i Romani, com’è noto (cfr. Hénaff 2018: 75), da qui l’etimo del termine *simbolo*: dal greco *sým-ballein*, “mettere insieme” un oggetto diviso (cfr. *ibidem*).

²⁰ Restituzione della sposa, di cui, in conformità con le regole esogamiche, i padri e/o i fratelli delle fanciulle in età da matrimonio si sono privati, ubbidendo a una esigenza (e regola) sociale che si erge sulla mera esigenza biologica (cfr. Lévi-Strauss 2010).

correlato di obblighi che vincola lo sposo nei confronti della famiglia di origine della donna, come del resto lo studio condotto da Lévi-Strauss sulle società tribali ha confermato (cfr. Lévi-Strauss 2010).

Le parole, allora, *rivelano* impliciti ma solidi collegamenti fra le idee, e nel loro uso ripetuto stratificano e rinsaldano impercettibilmente certe dinamiche sociali, fino a strutturarle come un linguaggio²¹.

Anche Mauss, commentando i nessi precedentemente rilevati nelle lingue greca e latina, sottolinea che «presso gli antichi sono esistite associazioni di idee e di regole morali del genere di quelle che stiamo descrivendo» (Mauss 2000: 267, nota 1): le lingue hanno condensato in alcune parole, in maniera apparentemente inintenzionale, o forse sovra-intenzionale, certi nessi logici oscuri ai moderni ma che hanno costituito delle «associazioni di idee» che hanno irrorato continuamente la dimensione sociale e istituzionale attraverso il loro uso linguistico. Queste associazioni di idee, benché oramai sepolte sotto sedimenti storici e culturali, continuano ad agire in qualche modo e in qualche misura nella condotta sociale degli individui, poiché la reiterazione concettuale – anche irriflessa – fa circolare, consolidandole nel tempo, «regole morali» di significato non pre-giuridico ma già pienamente giuridico, che riaffermano una normatività non scritta, principi, vincoli, plasmando impercettibilmente – ma costantemente, come fa l’acqua con la roccia – la sfera dei rapporti sociali.

6. La subcultura mafiosa e la figura di Rosario Livatino: due opposti a convalida del quadro

La realtà delle subculture mafiose esplicita questa ambivalenza sociologica del dono: da una parte cemento indispensabile per il legame sociale, dall’altra “cappio” che vincola.

La vicenda del giudice Rosario Livatino consente di esplorare questa ambiguità sociologica degli istituti del dono sociale, ma introduce un livello ulteriore che raramente è stato esaminato in relazione al dono sociale, se non per formularne una sostanziale discontinuità (cfr. Derrida 1996). Si tratta di ciò che in questa sede definisco *dono assoluto*, inteso come fattispecie del sacrificio, del sacrificio estremo: sacrificio della propria vita come *abbandono* senza attendere un possibile contraccambio.

²¹ Scrive Lévi-Strauss che «chi dice uomo dice linguaggio, e chi dice linguaggio dice società» (Lévi-Strauss 2015³: 334). Lo strutturalismo lévi-straussiano si fonda su questa analogia fra strutture sociali e strutture linguistiche (cfr. Lévi-Strauss 2015¹: capp. 2-5) in quanto diversi livelli di una medesima capacità umana di organizzare il mondo. Sulla stessa impostazione, ma a un livello potremmo dire intra-soggettivo, si è sviluppata la psicoanalisi di Lacan, secondo cui l’inconscio è strutturato come un linguaggio (cfr. Lacan 1974).

Occorre innanzitutto esaminare il livello intermedio, il “tronco”, della struttura genealogica del dono, un piano sociologico ricco ed esteso situato fra la concezione più semplice del dare/ricevere, manifesta nell’etimologia indoeuropea (ittita, latino, greco), e i suoi composti sociologicamente ed etimologicamente più elaborati, confluenti nell’idea di dono velenoso: *Gift* (“dono”, “veleno”) e *Mitgift* (“dote”).

Il dono mafioso sembra integrare tutto questo: obbligo di dare, obbligo di ricevere, obbligo di restituire: vincolo che obbliga (sottoforma di ricatto); obbligo che strangola.

In uno dei suoi unici due interventi pubblici, *Il ruolo del giudice nella società che cambia* (cfr. Mistretta 2022), i quali pur nella loro rarità si costituiscono come intensi e profondi testamenti morali e deontologici del giudice siciliano, nonché come riflessioni dalla rilevante densità teorica, Rosario Livatino scriveva:

«si è ben detto che il giudice, oltre che *essere* deve anche *apparire* indipendente, per significare che accanto a un problema di sostanza, certo preminente, ve n’è un altro, ineliminabile, di forma.

L’indipendenza del giudice, infatti, non è solo nella propria coscienza, nella incessante libertà morale, nella fedeltà ai principi, nella sua capacità di sacrificio, nella sua conoscenza tecnica, nella sua esperienza, nella chiarezza e linearità delle sue decisioni, ma anche nella sua moralità, nella trasparenza della sua condotta anche fuori le mura del suo ufficio, nella normalità delle sue relazioni e delle sue manifestazioni nella vita sociale, nella scelta delle sue amicizie, nella sua indisponibilità a iniziative e ad affari, tuttoché consentiti ma rischiosi, nella rinuncia a ogni desiderio di incarichi e prebende, specie in settori che, per loro natura o per le implicazioni che comportano, possono produrre il germe della contaminazione e il pericolo della interferenza; l’indipendenza del giudice è infine nella sua credibilità, che riesce a conquistare nel travaglio delle sue decisioni e in ogni momento della sua attività» (ivi: 368, corsivi nel testo).

Alla luce di quanto esaminato sino a questo punto, si potrebbe individuare nella seguente affermazione il vero perno della riflessione di Livatino attorno all’“immagine esterna” del magistrato ²² : «indisponibilità [del giudice] a iniziative e ad affari, tuttoché consentiti ma rischiosi».

²² Il titolo del paragrafo da cui è tratta questa citazione è *L’aspetto della cosiddetta «immagine esterna del magistrato»*.

Questa asserzione deve essere esaminata in controluce rispetto agli altri punti sensibili sottolineati da Livatino: la scelta delle amicizie, le relazioni coltivate abitualmente e, più in generale, la condotta da tenere al di fuori dell'ufficio.

In sintesi, Livatino mostra piena consapevolezza del nesso problematico – tanto più nel contesto siciliano, in cui resta diffusa la forte ipoteca di una cultura arcaica che a un livello considerevole appare monopolizzata dalla mafia – fra le normali relazioni e gli “affari” (ossia compiti, incombenze, impegni: in una parola, *obblighi*): un nesso *rischioso*.

Ora, dopo la morte del giudice, scrive Nando dalla Chiesa, «si ipotizzerà anche che qualche emissario delle cosche lo abbia prima avvicinato per chiedere un po' di benevolenza e che la sua reazione abbia poi fatto precipitare la scelta finale» (dalla Chiesa 1992: 131). Di qui, forse, ipotizza Mistretta nella sua biografia del giudice, «i profondi dilemmi [...] che ne alimentano l'angoscia» che colora di ombre l'*Agenda* dell'anno 1984, in cui emerge il sospetto che Livatino potesse essere stato oggetto di interesse dei capi locali e di tentativi di avvicinamento (Mistretta 2022: 214). E se questo fatto ipotetico avesse a che fare con l'ambivalenza del dono precedentemente esaminata, del dono come collante sociale e veleno allo stesso tempo? Ma sarebbe possibile ricostruire questo episodio? Nelle *Agende* di Livatino non ve n'è traccia²³ e si può dubitare che, qualora effettivamente avvenuto, il giudice ne avrebbe lasciato testimonianza, tenuto conto della sua nota riservatezza (cfr. Mistretta 2022: 112). Ma, forse, è possibile colmare con un espediente questo singolare vuoto nella vita del magistrato siciliano.

Come scrive Marco Santoro, «l'immagine letteraria ha un vantaggio rispetto a quella sociologica, con cui pure è imparentata: la capacità di racchiudere in poche efficaci parole universi di senso e scene di vita che il sociologo, come l'antropologo, può solo ricostruire a partire da serie di dati e informazioni disordinate e incomplete, raramente così perfette e coerenti da combinarsi in una immagine compiuta e a tutto tondo» (Santoro 2020: 494-495). La letteratura, nelle sue diverse forme²⁴, per la sua *aderenza selettiva* alla realtà e la sua capacità di *sintesi ragionata*, è capace di “fabbricare” un fatto artificiale che purtuttavia è in grado di conservare gli elementi caratterizzanti del fenomeno reale, così da poter essere anche impiegato, in casi limite, come “campione sperimentale” in una indagine sociologica.

²³ Cfr. R. Mistretta, *Rosario Livatino*, cit., *Parte seconda*, in cui sono trascritti i contenuti delle *Agende* ritrovate dopo la morte del giudice.

²⁴ Nell'esposizione degli strumenti metodologici impiegati nella sua indagine sul campo, Antonio Pigliaru spiega di essersi servito anche delle letterature dialettali-popolari, di racconti e poesie (cfr. A. Pigliaru: 92-93). Quanto a Santoro, anche il sociologo in un passaggio cruciale della sua analisi ricorre agli spunti forniti dalla letteratura, e in particolare al celebre romanzo di Mario Puzo *Il Padrino* (cfr. Santoro 2020: 493 e ss.).

Ora, fra i lavori più significativi che hanno tentato di restituire nel suo insieme la vicenda di Rosario Livatino, vi è l'opera cinematografica diretta da Alessandro Di Robilant, *Il giudice ragazzino* (1994), ispirata all'omonimo libro di Nando dalla Chiesa. In una scena madre del film un emissario recapita a casa Livatino una cassa di vino da parte di «persone di Agrigento», come riferirà ai genitori lo stesso giudice, interpretato da Giulio Scarpati. È domenica, giorno insolito per una consegna, ma è anche l'unico giorno della settimana in cui il magistrato è in casa e, in effetti, gli anonimi donatori «volevano vedere se [lui] in persona accettav[a]». Il giudice rifiuta il dono. Dopo un breve conciliabolo, proprio sotto casa, fra l'anonimo mittente e il corriere, quest'ultimo conclude il suo incarico distruggendo a una a una le bottiglie donate, e rifiutate, sotto lo sguardo muto e allusivo dei pochi paesani seduti all'ombra avara di un *dehor*.

L'uomo infrange le bottiglie sulla soglia del palazzo di viale Regina Margherita 168 di Canicattì, dove abita il giudice, macchiando di vino rosso-sangue, che scorre copioso, il candore del marmo del muro e della scalinata: è il simbolo di una sentenza di morte; è il monito, e la metafora, di quanto si verificherà il 21 settembre 1990 sulla statale 640 che collega Canicattì ad Agrigento, dove Livatino troverà la morte per mano di sicari.

Non si ha difficoltà a immaginare che la scena sintetizza, con le tinte vive ed evocative della narrazione cinematografica, uno o più episodi realmente accaduti al magistrato, soprattutto se si considera che nella piccola città di Canicattì Livatino non abitava molto distante dai boss della Stidda Ferro, Gueneri e Colletti (cfr. dalla Chiesa: 130), e dal Di Caro (cfr. Mistretta: 248), ritenuto vicino a Cosa nostra, e che, per una singolare beffa del destino, risiedeva nel suo stesso condominio. Del resto, scrive Mistretta, «in Sicilia, dove la luce domina, non è tutto chiaro e definito come sembra e le dinamiche mafiose fanno della conoscenza personale un biglietto di presentazione» (ibidem), quindi, ipotizza l'autore, non si può escludere che Livatino sia stato effettivamente avvicinato da esponenti delle cosche, tanto più alla luce della sua solerzia nell'indagare sulle attività, soprattutto economiche, della criminalità organizzata.

Come è possibile intuire dal passaggio della conferenza sul “ruolo del giudice”, e tanto più alla luce delle circostanze appena menzionate, Livatino è consapevole dell'inaggrabile interconnessione tra la sfera personale e la vita pubblica e professionale di un magistrato. Si potrebbe azzardare che intuisse istintivamente l'*entanglement* sociologico fra *le anime e le cose*²⁵ che si istituisce nel vasto raggio d'azione del dono come prestazione totale, ed è forse

²⁵ Mauss scrive che «si tratta, in fondo, proprio di mescolanze. Le anime si confondono con le cose; le cose si confondono con le anime. Le vite si mescolano tra loro ed ecco come le persone e le cose, confuse insieme, escono ciascuna dalla propria sfera e si confondono: il che non è altro che il contratto e lo scambio» (Mauss 2000: 184). E ancora: «gli scambi supplementari [di oggetti in occasione di contratti presso le società germaniche] esprimono con una finzione il va e vieni delle anime e delle cose confuse tra loro» (ivi: 242).

anche per questo che «gli appunti delle sue conferenze consegnano in proposito l'immagine di un rigore e di un senso dell'indipendenza nettissimi, senz'altro fuori dal comune» (dalla Chiesa: 58). Per di più, Livatino aveva avuto modo di riflettere su un esempio drammatico, quello del giudice Antonino Saetta, ucciso il 25 settembre 1988²⁶: «l'intransigenza e il rigore del giudice [Saetta] fecero infuriare Totò Riina, che [con l'omicidio] intese fare arrivare un avvertimento a tutti i magistrati» (Mistretta: 249).

Ma perché Livatino diffida delle relazioni al punto da ponderare con estrema attenzione ogni passo della sua vita privata? Perché conosce cosa è davvero in gioco *nella relazione*, e perché intuisce i trabocchetti che, nella terra di Cosa nostra e della Stidda, sono dissimulati nei *doni* che *configurano, istituiscono e consolidano* i legami sociali.

7. *Il veleno nel dono*

Di fronte ai problemi sollevati da Mauss nel *Saggio sul dono*, e mai davvero risolti in epoca moderna a causa dell'assenza di equivalenti delle pratiche tribali esaminate dal sociologo francese, Remo Guidieri si chiede: «ma cosa sono questi oggetti [scambiati nelle pratiche di dono]?» (Guidieri 1999: 15).

Da una parte, come abbiamo visto, è possibile rispondere seguendo Hénaff: questi oggetti sarebbero vettori di due intenzionalità (quella del donatore e quella del donatario), dunque *propriamente* dei *simboli*, al di là della loro composizione materiale e del loro valore intrinseco o monetario. «In effetti – ammette Guidieri –, tanto nella prestazione che “apre” quanto in quella che “chiude”, l'obbligo della reciprocità si afferma attraverso la *mediazione di cose*» (ibidem, corsivo mio); ma cose che, sottolinea giustamente l'autore, «sia a noi sia a Mauss, risulta difficile definire» (ivi: 15-16). Del resto, e si può concordare con Guidieri su questo punto, «il lettore attento alle preoccupazioni di Mauss può facilmente osservare che la questione della *natura* degli oggetti, che entrano nei circuiti di “reciprocità”, è presente in modo assillante in tutto l'*Essai*» (ivi: 17, corsivo nel testo). La difficoltà di Mauss è la difficoltà di qualunque individuo moderno nel far rientrare i fenomeni del dono reciproco, esaminati presso i popoli tradizionali, entro gli schemi e le figure concettuali delle nostre categorie di scambio: «bisognerebbe inventare un nuovo verbo per definire questo atto circolare [del donare e del restituire]» (ivi: 21).

Pur rimanendo attive nel sostrato subculturale, per le ragioni etimologiche precedentemente messe in luce, le logiche e le socio-logiche dello scambio reciproco non trovano dei *nomi* in

²⁶ Saetta aveva resistito ad abboccamenti e minacce di emissari di Totò Riina per aggiustare alcuni processi (cfr. Mistretta 2020: 248).

grado di aderire perfettamente coi contorni fenomenologici e semantici delle pratiche esaminate da Mauss, anche perché queste stesse pratiche, a loro volta, a seconda delle società osservate, manifestano diversi tipi di asimmetria e variazioni²⁷. Per queste ragioni, allora, «il termine “dono” [...], palesemente, è inappropriato», in quanto «tende ad avvicinarsi alla natura della moneta» (Guidieri 1999: 21). Lo statuto semiotico messo in evidenza da Hénaff – il dono come *symbolon* – è un importante punto di ancoraggio e un fecondo piano d'analisi, ma Guidieri ha ragione nel sottolineare che «l'uso di questi pretesi “segni” mira innanzitutto a un'efficacia non semiotica, ma piuttosto politica²⁸, trattandosi precisamente di *reciprocità interessata*²⁹» (ivi: 18).

In sostanza, riconoscere lo statuto semiotico del dono restituisce una funzione logica dello scambio la quale, tuttavia, manca di descrivere in modo appropriato la sua funzione socio-logica – che Guidieri individua come coincidente alla sfera del politico –, se non al prezzo di problematici salti interpretativi.

Come fa il dono a *impegnare* le parti? In che modo il dono *vincola* il donatario al donatore? E perché in molti casi il donatore stesso *non può* sottrarsi alla donazione? Vi è una dimensione di *obbligatorietà* che il discorso semiotico, da solo, non sembra in grado di chiarire.

Ora, «per il sostantivismo³⁰ di Mauss, l'oggetto-che-obbliga è molto simile a un dono dello stregone» (ivi: 26): il potere incantatorio dell'oggetto (*dosis/venenum*) si manifesta nel legame che esso stringe fra due soggetti, ma lo statuto (la natura) di questo legame allacciato attraverso la “magia” del dono – l'obbligo – è un problema genuinamente *giuridico*. Resta poi da chiarire la componente *meta-giuridica* della forza a-razionale (in quanto non riducibile a razionalità economica o strumentale) che obbliga, per così dire, a un livello extracontrattuale.

²⁷ Si consideri per esempio la differenza che intercorre tra il *potlatch* dei nativi del nord-ovest americano e i *taonga* maori; cfr. Mauss 2000: 168 e ss.; 206 e ss.

²⁸ L'enfasi sulla natura politica attribuita da Guidieri al dono incontra la prospettiva adottata da Marco Santoro sul dono mafioso (cfr. Santoro 2020: 477). A questo pur legittimo e fecondo approccio occorrerebbe affiancare una prospettiva giuridica in grado di focalizzare la dimensione socialmente obbligante del dono, come del resto si sta cercando di fare in questa sede.

²⁹ Perché «senza obbligo, niente reciprocità [...] Ma si tratta veramente dell'obbligo di *dare/donare*, da cui l'*Essai* trae il titolo, o non piuttosto dell'obbligo di ciò che è pure un donare, ma che si definisce altrimenti come *restituire?*» (Guidieri 1999: 14, corsivi nel testo). In effetti, Guidieri non fa che enfatizzare un aspetto che emerge da sé a una lettura attenta del Saggio maussiano, e cioè che l'*obbligo* pervade l'intero circuito dello scambio donativo nelle sue fasi salienti: il dare, il ricevere e il restituire: «la transazione mira a un guadagno, per quanto paradossale possa essere, soprattutto nell'ottica egualitaria dell'ideologia dello scambio. Questo guadagno è una vittoria che, opprimendo, gerarchizza» (ibidem).

³⁰ Con il termine “sostantivismo” Guidieri vuole indicare il fatto che Mauss sembra recepire senza troppe obiezioni la natura costituita di sostanze agenti e retroagenti attribuita dai popoli da lui studiati alle cose (non siamo molto lontani dalla critica mossagli da Lévi-Strauss nella celebre *Introduzione*, cfr. Mauss 2000: XV-LIV), di qui la condizione incantata o stregata di quegli stessi oggetti: «quando una cosa agisce a distanza, perché è di questo che si tratta, si parla di “feticismo” o di stregoneria, piuttosto che di reciprocità» (Guidieri 1999: 21).

Le bottiglie recapitate a Livatino nella scena rappresentata da Di Robilant non sono accompagnate da alcuna richiesta, e neppure da un biglietto che ne indichi il mittente: il dono “fluttua”, come *significante*, da solo, in una incertezza (apparentemente!) incomprensibile. Eppure, il destinatario non esita e rifiuta, proprio come si rifiuta un *veleno*. Certo, «in questa faccenda di stregoneria che non si rivela con il suo nome, si dovrebbe ormai parlare soltanto di “pegni” o di “prestiti”. Dare infatti (o vendere) una cosa equivale ad alienarla, riceverla (o comprarla) equivale a farla propria. Ma quando interviene la stregoneria, le cose scottano e di solito le si getta via» (ivi: 21).

Il rifiuto del giudice ostruisce il canale – virtuale, perché solo cercato e ancora da costruire – della relazione fra lui e i mittenti-donatori veicolato dal dono e, con esso, spezza il corso – atteso da costoro – di scambi, il flusso di prestazioni e controprestazioni, che il dono intendeva affermare. L’intelligenza artistica del regista coagula tutto ciò nella scena evocativa delle bottiglie di vino distrutte sul muro dell’edificio: il rumore del vetro che si frantuma e del liquido che conseguentemente si sparge copioso sul marmo suggeriscono che, per parafrasare alcune considerazioni di Guidieri sul *potlatch*, se distruggo l’oggetto donato si rompono anche i legami veicolati dal dono, e, così facendo, «non ho più conti da regolare con nessuno, non ho più debiti da rimborsare» (ibidem).

«Il dono è, dunque, nello stesso tempo, ciò che bisogna dare, ciò che bisogna ricevere e ciò che, tuttavia, è pericoloso prendere. Il fatto è che la stessa cosa data in dono *crea un vincolo bilaterale e irrevocabile*» (Mauss 2000: 261, corsivo mio)³¹. Il fallimento della comunicazione tentata, generato dal rifiuto del dono, collassa istantaneamente in *relazione conflittuale*; del resto, anche fra i popoli tradizionali il dono offerto e non ancora accettato resta sospeso in «uno stato di incertezza tra la festa e la guerra» (ivi: 290)³², ossia tra le due manifestazioni istituzionalizzate della relazione pacifica e della relazione ostile fra gruppi.

Le bottiglie di vino “scottano” perché, proprio come nel *potlatch*, è in gioco non una questione morale o di etichetta, non una manifestazione di cortesia, e dunque un mero problema di forma, ma una questione di natura allo stesso tempo sociologica e giuridica sostanziale: «la

³¹ A proposito del *potlatch* dei Kwakiutl, Mauss scrive che «l’obbligo di ricevere [il dono] non è meno forte», infatti «non si ha il diritto di respingere un dono, di rifiutare il potlâc. Agire in tal modo equivale ad ammettere che si ha paura di dover ricambiare, significa temere di venire “annientati” fino a che non ci sia stata restituzione. In realtà, ciò equivale ad essere già “annientati”, ad avere “perduto il peso del proprio nome”, ad essere o a darsi per vinti in anticipo». Oppure, aggiunge Mauss, ed è probabilmente la fattispecie applicabile al giudice, il quale contende alla mafia il potere sociale veicolato dal dono velenoso, rifiutare equivale «al contrario, in certi casi, a proclamarsi vincitori e invincibili» (Mauss 2000: 222).

³² Cfr. anche Lévi-Strauss 2021.

“forza”, il “prestigio”», l’affermazione e la possibilità di esercizio del potere di un soggetto su un altro; in breve, «l’*autorità*. Ecco la parola chiave» (Guidieri 1999: 25, corsivo nel testo).

Il dono offerto, quindi, e a maggior ragione il dono mafioso, «è un trabocchetto: “attraverso il dono lego te a me”, il che suppone, evidentemente, l’obbligo di ricevere: “tu *devi* accettare”» (ivi: 26, corsivo nel testo). Qui si configura una *situazione giuridica dissimulata* nel fatto sociale di uno scambio istituzionalizzato (il dono) che Remo Guidieri interpreta attraverso la categoria economica moderna, a suo avviso più calzante, del *prestito a interesse* (cfr. ivi: 30), o *prestito a usura* (cfr. ivi: 41). Questi concetti utilizzati da Guidieri sembrano appropriati, a patto di depurarli dell’ipoteca morale (“usura”) ed economica (“interesse”) che vi si è accumulata nel corso della storia moderna. In sostanza, si dovrebbe poter mantenere la forza semantica dei termini “usura” e “interesse” senza pre-giudizi, e impiegare queste parole ricondotte a tale neutralità solo come filtri euristici attraverso cui osservare la natura obbligatoria, i relativi vincoli, nonché la configurazione “magica”, degli scambi donativi.

«Ora, che cos’è un impegno usurario, l’accettazione del prestito che mi impegna e che mi intrappola? Che cosa divento diventando un debitore? Si entra così nel “lavoro” dell’usura che, tanto sulle spiagge del nord-ovest americano³³ quanto nelle nostre città, intesse quella singolare rete, allo stesso tempo astratta e coercitiva³⁴, in cui il prestito diventa malefico, e il bisogno resta cronicamente inappagato. Avere in prestito è uno strano modo di “avere”» (ivi: 40).

Secondo Guidieri, la prova definitiva del fatto che lo scambio donativo rinvia a una vincolatività assimilabile al prestito e all’usura – ma con le accortezze precedentemente suggerite –, starebbe nel fatto che nell’*Essai* maussiano «la nozione di *valore*, premessa logica di ogni transazione, sia semplicemente assente. Vale a dire che per Mauss l’usura è già presente nella “reciprocità” dello scambio, in cui dare e rendere non sono simultanei» (ivi: 41, corsivo nel testo)³⁵.

Si potrebbe obiettare che l’impiego della nozione di *valore*, qualora fosse stata usata come lente analitica da Mauss, avrebbe reso manifesto un postulato economico che nell’assetto della sua ricerca, invece, il sociologo francese aveva prudentemente e accuratamente evitato,

³³ Il riferimento è al *potlatch* dei nativi nord-americani Kwakiutl.

³⁴ Doppiezza paradossale da cui, probabilmente, dipende il suo statuto magico per le popolazioni tradizionali: una catena invisibile ma capace di stabilire un legame è fatalmente irresistibile.

³⁵ «Il contrario del prestito sarebbe il baratto, o qualsiasi altro rapporto che sia allo stesso tempo simmetrico e sincronico. Ma l’esempio centrale e il *modello* del dono secondo Mauss consistono essenzialmente in una struttura asimmetrica» (Guidieri 1999: 41, corsivo nel testo).

seguendo uno scrupolo legato all'intento originario del suo lavoro, genuinamente etnografico. Si può anche suggerire che la impalpabile dimensione del valore è facilmente riconoscibile a un piano diverso rispetto a quello economico, e cioè sul piano sociologico del *legame sociale* e che il dono, in una valutazione di “costi e benefici” della relazione elaborata da soggetti naturalmente votati alla socialità (come sono gli esseri umani), si incaricherebbe di affermare neutralizzando le possibilità di conflitto. Ma non è questo il punto. La forza obbligatoria dissotterrata da Guidieri attraverso il gesto coraggioso del mettere in evidenza gli elementi dell'interesse e dell'usura nel fenomeno del dono, fenomeno spesso interpretato in modo irenico e sotto un registro esclusivamente di positività, getta nuova luce sullo statuto sociologico-giuridico di questo tipo di scambi, e in particolar modo sul dono mafioso.

Quindi, sia che Mauss abbia evitato di parlare di valore per scrupolo scientifico sia che esso si situi solamente a un livello diverso, ricavabile solo per via interpretativa, sta di fatto che la sua assenza dalla transazione lascia ampi spazi alla spiegazione che fa propri i riferimenti dell'usura e dell'interesse.

Se queste categorie sono valide, allora l'obbligatorietà che scaturisce nel e dal dono velenoso si annida precisamente nello «scarto [...] tra il prestito e il rimborso» (ivi: 40).

Ora,

«i doni circolano, come abbiamo visto, accompagnati dalla certezza che saranno ricambiati, con la “garanzia” insita nella cosa donata, che è, essa stessa, questa «garanzia». Ma, in tutte le società possibili, la natura peculiare del dono è proprio quella di obbligare nel tempo. Per definizione, un pasto in comune, una distribuzione di kava, un talismano che si porta via non possono essere ricambiati immediatamente» (Mauss 2000: 210)³⁶.

Donare delle bottiglie di vino, per tornare al nostro esempio, implica investire su un tempo di restituzione dilatato, una temporalità suggerita dalla consistenza stessa del prodotto e dal suo impiego (il vino va sorseggiato³⁷). La temporalità complessiva confiscata da un dono è la somma del tempo necessario a “consumare” la cosa ricevuta e del tempo necessario alla

³⁶ «Per eseguire ogni controprestazione è necessario il “tempo”. La nozione di termine è da ritenersi, perciò, logicamente implicata quando si tratta di restituire visite, di contrattare matrimoni, alleanze, di stabilire una pace, di pervenire a giochi e a tenzoni regolate, di celebrare feste scambievoli, di rendersi i servizi rituali e onorifici, di “dimostrarsi ossequio” reciproco, tutte cose che vengono scambiate contemporaneamente agli oggetti, sempre più numerosi e preziosi, a misura che aumenta la ricchezza di queste società» (ivi: 210-211).

³⁷ Il vino accompagna i pasti, ma non come l'acqua, bensì come un “sostegno” al gusto delle pietanze, per questo viene sorseggiato con misura. Già il vino come prodotto reca in sé la temporalità estesa, e ricorrente, della stagionalità della vite, della vendemmia, della pigiatura, della fermentazione, della svinatura, dell'affinamento e, infine, dell'imbottigliamento. Alla luce di tutto questo, il vino assume una simbolicità emblematica quando assume la funzione di dono, il che ne spiega probabilmente la diffusione presso le società moderne.

restituzione³⁸, laddove il secondo periodo è funzione del primo, da cui dipende in un rapporto di proporzionalità diretta. Il tempo complessivo dell'obbligazione che vincola il donatario, quindi, è maggiore di uno scarto proporzionale $x > y$ rispetto al tempo impiegato per consumare o detenere l'oggetto ricevuto. Un grande banchetto impegna chi ne prende parte non solo per le ore trascorse alla tavola; una moglie con dote (*Mitgift*) impegna per generazioni la famiglia che la accoglie, sia nei confronti di lei sia nei confronti della sua famiglia di origine (di qui la centralità sociale del matrimonio presso le società tradizionali). Questa prospettiva può essere estesa anche alle società moderne: un dono economicamente prezioso impegna molto chi lo dà ma ancor più chi lo riceve, in proporzione al tempo (valore economico, dunque lavoro) che il donatore, implicitamente e il più delle volte inconsapevolmente, coagula nel valore intrinseco dell'oggetto che acquista e poi dona.

Il dono velenoso rientra in questa logica e la elabora in un "sortilegio". Il dono mafioso, *species* di dono venefico, sfrutta il potenziale di interesse su cui ha ragionato Guidieri e ne fa un "dispositivo per la tessitura di relazioni", interne e all'occorrenza esterne al suo specifico perimetro sociale: di qui la «presenza *costitutiva* nella mafia [...] di un sistema di prestazioni totali dello stesso genere di quello individuato da Mauss [...] e da questi identificato con il meccanismo del dono» (Santoro 2020: 511, corsivo mio).

Lo statuto "magico" di questi oggetti, e più in generale di questi scambi, dato per certo da molti popoli tradizionali, può essere accolto anche al di là della semplice interpretazione metaforica, nella misura in cui l'obbligatorietà che scaturisce da tali doni non intercetta spiegazioni giuridicamente razionali ma solo *razionalizzabili*, e attraverso categorie incerte e talora, almeno per quanto ci riguarda, prese in prestito dall'economia, dalla sociologia, dall'antropologia, dalla psicologia. In altre parole, il nucleo del dono ha una forza vincolante sorprendente e purtuttavia astratta, intangibile, difficilmente misurabile, essa non possiede alcuna consistenza oggettiva, né materiale, né pienamente razionale, e dunque neppure stimabile secondo parametri giuridici, come potrebbero essere quelli del diritto contrattuale. Di qui la «natura contraddittoria di questi oggetti» (Guidieri 1999: 47), che Remo Guidieri cerca di catturare attraverso l'immagine – appropriata – di «trabocchetti» che vengono «messi in circolazione come vere e proprie esche» (ibidem).

«Trabocchetti dello stregone, trabocchetti dell'usuraio. In entrambi i casi le esche ("sacchetti", *bundles*) dello stregone, "*parures*" dei circuiti di scambio, hanno come

³⁸ «Per eseguire ogni controprestazione è necessario il "tempo"» (Mauss 2000: 210).

carattere fondamentale (l'essere e) il-non-essere: non essere effigi ma essere *sacra* ("cose preziose"); essere "valori" ma non essere monete; essere idealmente archetipiche e non essere immutabili, ed essere (in modo fittizio?) in circolazione, cioè rischiare sempre di perdersi; essere alienabili e dover tornare sempre al loro possessore iniziale. Le esche del prestito entrano nei circuiti specifici (né baratto, né scambi matrimoniali né compravendita) del *dono fittizio* in cui chi dona non dà e prende così in trappola il ricevente, il quale, del resto, *sa* che il dono non è tale; il donatore dà dunque per obbligare l'altro che, in un modo o nell'altro, *crede* al "non obbligo"» (ibidem, corsivi nel testo).³⁹

La dimensione "magica" riconosciuta in queste pratiche dai nativi, e in particolare negli oggetti scambiati, si giustifica con la natura intricata, o "composita" (cfr. ibidem), nonché massimamente paradossale, assunta da questi stessi oggetti. Un semplice, "muto" oggetto trascina con sé porzioni consistenti di temporalità trascorsa (il suo valore intrinseco) e futura (la prestazione attesa) in uno scambio che, in sé, occupa un lasso temporale limitato; l'oggetto che passa di mano impegna persone, e talvolta gruppi di persone se non addirittura generazioni, in prestazioni non insignificanti e che alle volte possono impegnare la vita stessa⁴⁰. Da questo punto di vista, allora, il dono, e tanto più e in tanto maggior grado il *dono velenoso*, "strega" chi lo riceve impegnandolo in un vincolo che non è misurabile da alcun parametro oggettivo, non è protocollato da nessun ufficio né sanzionato da alcuna autorità, un "vincolo extra-contrattuale" dunque, sebbene quasi-giuridico data la sua natura manifestamente e massimamente obbligante⁴¹.

Non stupisce, quindi, che il Livatino raccontato da Di Robilant anziché accettare il dono per quieto vivere, salvo magari continuare ad agire in totale libertà come se non sussistesse alcun vincolo col donatore, agendo quindi secondo una razionalità giuridica ordinaria e impermeabile

³⁹ Conclude Guidieri: «tutte le difficoltà del "dono" maussiano rinviano a questa ambiguità; un'ambiguità che riguarda dunque la natura composita degli oggetti donati, i quali sono *simulacri* senza essere "feticci" di merci né "feticci" *tout court*, vale a dire effigi» (Guidieri 1999: 47, corsivo nel testo).

⁴⁰ «Lo "scambio-dono" è in realtà un *indebitamento* che lega il preteso partner in una relazione in cui, in definitiva, egli rischia la propria alienazione, fino all'estremo dell'indebolimento e della morte» (Guidieri 1999: 48, corsivo nel testo).

⁴¹ Occorre sottolineare che, se osservate con più attenzione, le regole delinquenziali non sono riconducibili *sic et simpliciter* alle regole giuridiche. Cotta, infatti, (Cotta 1991: 192) distingue le regole delinquenziali dalle regole giuridiche in base ad alcune caratteristiche, in particolare relative al tipo di prescrizione: nel primo caso la vincolatività è *costringente* (cfr. ivi: 194), scaturisce da un *comando* (ivi: 192) e si fonda sul *timore* (ivi: 194); nel secondo caso la vincolatività è propriamente *obbligante* (ibidem), scaturisce da una *regola* effettivamente *giuridica* (ivi: 192-193) e si fonda sulla *convinzione* della sua validità (ivi: 194). Se la regola delinquenziale è *generalizzabile*, l'obbligo propriamente giuridico è invece *universalizzabile* (ibidem), inoltre «alla prima ci si sottrae spontaneamente non appena è possibile farlo; al secondo non ci si sottrae spontaneamente o, se lo si fa, si ha consapevolezza di aver commesso una trasgressione» (ibidem). In definitiva, per Cotta la *regola delinquenziale* è *giuridica* solo per modo di dire, mancando dell'universalità e dell'obbligatorietà *giustificata* in base a un criterio di *giustizia* (cfr. Cotta 1991: Cap. XI).

a qualsiasi sopravvivenza di tipo arcaico, rifiuti con decisione il dono, sottomettendosi, allo stesso tempo, a una infallibile legge non scritta e universale insita nello scambio e accettando implicitamente le conseguenze che quella stessa legge prevede in caso di rifiuto. È una regola sociale la cui forza – e coerenza – agisce a monte persino dell'ordinamento statale, e che neppure quest'ultimo sembra in grado di abrogare o almeno surrogare del tutto.

La consistenza “magica” del dono velenoso si manifesta in un «gioco d'astuzia» (Guidieri 1999: 47) al quale la norma dello Stato sembra inabile a prender parte in quanto dotata per sua natura di una razionalità giuridica incompatibile con la socio-logica meta-razionale espressa dal primo. Qui avviene «*come se* sostanze e identità differenti fossero mescolate; causa (agente) ed effetto (oggetto) entrano allora in una dialettica che è difficile cogliere e che è quella della “magia”, più precisamente, nella fattispecie, quella della stregoneria» (ibidem, corsivo nel testo): una circostanza che Mauss, nella sua lucidità scientifica e nel suo acume analitico, sembra aver colto; infatti egli, «certo del fatto di disporre di una teoria adeguata della magia⁴², come anche di una teoria adeguata della moneta, colloca in qualche modo i beni preziosi del “dono” a metà strada fra la stregoneria pura e la pura razionalità di mercato: ancora invischiati nel magma della magia primitiva, ma già orientati verso l'astrazione monetaria» (Guidieri 1999: 48).

Questo intrico *fra le anime e le cose* – per citare in modo appropriato un'immagine rimasta celebre dell'*Essai* – rende le tre fasi del dono (il dare, il ricevere, il ricambiare) estremamente instabili, di qui il *rischio* che viene riconosciuto come intrinseco alla donazione⁴³. Invero, donare mette in gioco l'autorità, il potere, in una parola l'*onore*⁴⁴ delle persone coinvolte nello scambio, e, di conseguenza, il rango sociale degli individui con tutto ciò che ne consegue. Se accettare il dono sottomette il donatario perché lo vincola all'interno di una micro-struttura gerarchica di potere, rifiutare il dono immancabilmente *ferisce l'onore* del donatore, ne lede – in senso proprio – la personalità sociale, in quanto ne perturba in maniera potenzialmente fatale il rango, rigettando, assieme al dono, quella stessa micro-struttura di potere che ne sostiene, ne alimenta e ne garantisce il prestigio sociale; ed è proprio questa circostanza che, presso le

⁴² Cfr. il *Saggio di una teoria generale della magia*, in Mauss 2000. Un'analisi più approfondita, fra questi argomenti e il qui citato saggio maussiano, sarebbe interessante ma non è possibile affrontarla in questa sede.

⁴³ Come scrive infatti Hénaff, presso le società tradizionali «il margine tra l'accettazione [del dono] e lo scontro è molto stretto; il dono stesso può essere ingannevole. Il dono cerimoniale va compreso come una *scommessa* arrischiata, e perfino come una sfida; esso consiste nell'*offrirsi* per *sedurre* e, infine, per *legare*. Il rischio che si assume l'uno di aprire la relazione fa appello al rischio accettato dall'altro di rispondervi, poiché il rischio intrapreso diviene immediatamente testimonianza di fiducia nella *garanzia* stessa che è la cosa donata» (Hénaff 2018: 80, corsivi nel testo).

⁴⁴ Cfr. il rapporto fra onore e credito esaminato da Mauss in Id. 2000: 206 e ss.

società tribali, attiva il ricorso alla guerra come unica opzione percorribile in alternativa a quella della (fallita) relazione cooperativa⁴⁵.

Nel film qui preso a modello, la sentenza di morte emessa con la frantumazione delle bottiglie rifiutate da Livatino annuncia in modo palese, ma su un piano metaforico, ossia con lo scorrere del vino rosso sul muro e sulla scalinata, lo scorrere del sangue che “laverà l’affronto”, che “aggiusterà l’offesa” consistita nel non aver voluto riconoscere (e accettare) un potere e la relativa e connessa struttura gerarchica⁴⁶, e nell’aver messo in discussione un rango sociale – costruito su una stratificazione, anche diacronica, di rapporti di dare-e-avere – all’interno nel microcosmo, delimitato ma compatto, dell’Agrigentino.

In conclusione, nella scena del film il rifiuto di Livatino descrive a tinte vive, in termini sia estetici sia simbolici, il rifiuto dell’“esca”, e, con essa, dell’“l’incantesimo” atto a vincolare l’agire e il tempo futuri del giudice, ma anche la sua collocazione in una struttura sociale di potere. La rottura delle bottiglie restituisce in modo vivido e simbolicamente appropriato l’opzione che si verifica secondo il ritualismo “magico” del dono, nella misura in cui la scelta del magistrato *inibisce, frustra* la *possibilità* del legame, oppure, se vista al contrario, convalida con un gesto simbolico l’*impossibilità* della relazione, e, nel fare ciò, ribalta – “magicamente”, ossia fuori da ogni schema di logica giuridica formale – il “contratto” implicito di obbligazione in “sentenza” esplicita di morte. Il rumore, il frantumarsi delle bottiglie sature di liquido mima e annuncia il fragore sordo del lutto, la cui eco angosciosa risuona nello sguardo attonito e muto del magistrato e dei suoi genitori a sigillo della scena in questione. Il potere della narrazione e la forza espressiva degli attori si condensa nella sintesi cinematografica e restituisce in pochi fotogrammi la densità drammatica dei mesi che vanno dal 21 agosto 1989 al 21 settembre 1990, ossia dal passaggio di Rosario Livatino alle funzioni di giudice componente della Sezione misure di prevenzione del Tribunale di Agrigento (cfr. Mistretta 2022: 258) fino alla sua morte, consegnando allo sguardo dello studioso, rappresi in una sequenza cinematografica, i caratteri connotativi del dono mafioso e le loro implicazioni molteplici sul piano sociale e giuridico, come sul piano umano.

⁴⁵ Scrive Lévi-Strauss che presso i Nambikwara del Mato Grosso «gli scambi commerciali si costituiscono come dei conflitti potenziali pacificamente risolti, mentre le guerre come l’esito di transazioni sfortunate» (Lévi-Strauss 2021: 46).

⁴⁶ Ma perché l’offesa genera una lacerazione tanto grave presso le società arcaiche? L’offesa, scrive Pigliaru, «offende l’unità “sociale”, rigetta l’uomo nel mondo dell’incertezza: introduce una frattura, un miasma, che significa – fatalmente – la crisi di tutto il mondo che l’uomo ha edificato a se medesimo, per vivere in esso, fuori dalla natura e contro la natura, una vita umana» (Pigliaru 1975: 224).

8. *Il problematico trascendentale del dono*

Da quanto esaminato fin qui si potrebbe dedurre che il rifiuto opposto dal giudice ai doni mafiosi, e quindi il rigetto dell'implicita petizione d'un "po' di benevolenza" che in genere li "confeziona", implichi la contestuale fuoriuscita di Livatino dal circuito del dono. Innegabilmente il giudice rifiuta di farsi avviluppare nella trama dello scambio velenoso, che impregna un sostrato arcaico della cultura siciliana declinando spesso nella sua variante più problematica, quella mafiosa. Ma sussistono fondati dubbi sul fatto che con il gesto del magistrato l'universale centralità antropologica e sociologica del dono si ritrovi occultata o addirittura smentita. Per dimostrarlo è opportuno cambiare prospettiva sulla vicenda del giudice.

Il profilo religioso della figura di Rosario Livatino, dichiarato beato dalla Chiesa il 9 maggio 2021, non può essere considerato secondario rispetto alla sua vocazione professionale e alla sua immagine pubblica, e tanto meno alla sua vicenda umana complessiva. Del resto, Livatino concepiva il suo lavoro come una "missione"⁴⁷ e i rischi che esso comportava come una prova⁴⁸ e uno stimolo in direzione di una testimonianza etica e religiosa personale, verace e senza scorciatoie⁴⁹.

Un punto, anche metodologico, che in questo passaggio occorre fissare è che la vicenda di Livatino va osservata come *un tutto* in cui ogni segmento è connesso con gli altri. Livatino interpretava la sua funzione di magistrato come piano d'espressione pubblico di una disciplina

⁴⁷ Scrive Livatino, in una delle sue conferenze, che l'apparente «antinomia», se non vera e propria «contrapposizione», tra fede e diritto è solo una prima ed «errata impressione poiché, alla prova dei fatti, queste due realtà sono continuamente interdipendenti fra loro, sono continuamente in reciproco contatto, quotidianamente sottoposte a un confronto a volte armonioso, a volte lacerante, ma sempre vitale, sempre indispensabile». Il magistrato parla di un «giusto rapporto» tra fede e diritto (cit. in Mistretta 2022: 376-377). E ancora: «il compito dell'operatore del diritto, del magistrato, è quello di decidere; orbene, decidere è scegliere e a volte scegliere fra numerose cose o strade o soluzioni; e scegliere è la cosa più difficile che l'uomo sia chiamato a fare. [...] Ed è proprio in questo scegliere per decidere, decidere per ordinare, che il magistrato credente può trovare un rapporto con Dio. Un rapporto diretto, perché il rendere giustizia è realizzazione di sé, è preghiera, è dedizione di sé a Dio. Un rapporto indiretto per il tramite dell'amore verso la persona giudicata. Il magistrato non credente sostituirà il riferimento al trascendente con quello al corpo sociale, con un diverso senso ma con uguale impegno spirituale» (ivi: 400). Quindi, «compito del magistrato non deve quindi essere solo quello di rendere concreto nei casi di specie il comando astratto della legge, ma anche di dare alla legge un'anima, tenendo sempre presente che *la legge è un mezzo e non un fine*» (ivi: 401, corsivo mio). Come afferma Domenico Airoma, procuratore della Repubblica e vicepresidente del Centro Studi Rosario Livatino, «era nell'ordinario [per esempio, del suo lavoro di magistrato] che egli trovava il modo di rispondere a quella chiamata» esplicitata e meditata nella conferenza *Fede e diritto* (cit. ivi: 93).

⁴⁸ Come fa notare Mistretta (Id. 2022: 250-251), con l'intensificarsi della violenza mafiosa attorno al giudice si accresce contestualmente anche la sua dedizione al lavoro e la sua fede religiosa. L'anno 1988 è emblematico: il 25 settembre il giudice Antonino Saetta e suo figlio Stefano vengono uccisi in un agguato, il 27 Rosario Livatino partecipa ai funerali, poco dopo inizierà il percorso per il sacramento della cresima, che riceverà il 29 ottobre: «trova quindi compimento il desiderio di confermare il suo essere cristiano in prossimità del sacrificio più grande. Quello del martirio. Quello del sangue». L'ipotesi di un nesso significativo fra questi eventi è sostenuta anche dal vaticanista Luigi Accattoli (cfr. ivi: 251).

⁴⁹ È rimasta celebre una frase, attribuita a Rosario Livatino, particolarmente emblematica della sua condotta professionale e umana: «quando moriremo non ci sarà chiesto se siamo stati credenti, ma credibili» (cfr. Mistretta 2022: 18-19).

morale personale⁵⁰, a sua volta allacciata a una concezione religiosa e trascendente della vita umana intesa come *compito*, anche, e forse soprattutto, nel suo rimanere circonclusa – poiché indisponibile, in quanto “incarico” ricevuto – di una densa impenetrabilità alle logiche umane, soprattutto in prossimità delle pieghe più inesplicabili dell’esistenza, come quelle dell’apparente inutilità o nocività della vita corrotta⁵¹ o dell’insostenibilità della morte ingiusta⁵².

Fatta questa precisazione, il cui scopo analitico si chiarirà meglio nel prosieguo, riprendiamo la questione rimasta in sospeso circa la sussistenza o meno della “giurisdizione” del dono (il suo carattere di verità antropo-sociologica) alla luce del rifiuto opposto da Livatino.

Vi è una posizione critica nei confronti del *Saggio* maussiano ben nota agli studiosi dell’istituto del dono, si tratta di quella formulata da Jacques Derrida (Derrida 1996; 2023). In questa sede, non è possibile entrare nel dettaglio delle argomentazioni del filosofo francese, sarà sufficiente estrarre la tesi, per certi versi provocatoria, da lui espressa e che, apparentemente, sembra far vacillare il poderoso impianto di studi e approfondimenti sul dono sorti a partire dall’*Essai* di Mauss. La sostanza dell’argomentazione di Derrida è che non esiste dono in senso proprio, perché «affinché ci sia dono, è necessario che il dono nemmeno appaia, che non sia percepito come dono» (Derrida 1996: 18). Il dono, in altri termini, sarebbe una figura asintotica, le cui molteplici forme catalogate nelle diverse culture a partire dall’*Essai* maussiano altro non sono che approssimazioni, sempre carenti, sempre discutibili, di una liberalità assoluta e in sé impossibile, almeno su scala umana. Secondo Derrida, l’equivoco sorge dal fatto che la razionalità economica attraverso cui osserviamo il dono (l’idea che il dono

⁵⁰ Interessante a tal proposito il modo con cui il magistrato si poneva rispetto alla *norma*. Come racconta il postulatore della causa di beatificazione, don Giuseppe Livatino, «Rosario dinanzi alla norma si ferma. La contestualizza e la applica incarnandola nel reale» (cit. in Mistretta 2022: 89), laddove però la norma è concepita da Livatino come punto di congiunzione nell’esistenza di una legge superiore i cui principi coincidono con la libertà e la dignità umane. Un episodio raccontato da don Giuseppe Livatino (ibidem) risulta emblematico di ciò: accadde un 16 agosto che «lui si portò personalmente al carcere di Petrusa di Agrigento per notificare l’ordine di remissione in libertà di un altro soggetto detenuto, tra la sorpresa degli stessi agenti di polizia penitenziaria», che manifestarono al magistrato la propria sorpresa per tale sollecitudine verso un detenuto comune; la replica del giudice - «questa *persona* ha pagato il suo debito con la giustizia e *ha diritto* alla sua libertà» (ibidem, corsivo mio) – manifesta questa concezione estesa di *giustizia* in cui vi è un livello umano di giurisdizione costituito dal *diritto positivo*, che impone certi obblighi e la cui trasgressione implica una sanzione, e un livello indisponibile alla giurisdizione umana costituito da un *diritto naturale*, altrettanto vigente (cfr. Cotta 1991: Cap. XII), cui è soggetta ogni *persona*, e che impone al giudice stesso obblighi che vengono prima dei diritti (come quello alle ferie agostane) acquisiti in virtù della propria professione. Cfr. anche alcuni passaggi della conferenza *Fede e diritto* di Rosario Livatino, in Mistretta 2022: 348.

⁵¹ Il rispetto di Livatino per la vita umana, indipendentemente dalla condotta personale, è testimoniato da diversi aneddoti raccolti dopo la sua morte. Emblematico l’episodio in cui redarguì con severità un dirigente di polizia che, sul luogo dell’ennesimo omicidio della guerra di mafia che si era scatenata nel 1984 nell’Agrigentino, aveva espresso commenti sprezzanti verso la vittima (cfr. *ivi*: 151).

⁵² Si pensi, per rimanere ai casi trattati in questa sede, alla morte di innocenti cittadini, di preti, di membri delle forze dell’ordine e di magistrati provocata dalla criminalità organizzata.

generi una reciprocità interessata) è di fatto ineludibile. Pertanto, il dono come gesto oblativo sarebbe una figura dell'impossibile (ivi: 9), inattuabile sul piano sociale. Donare veramente, per Derrida, significa – da qui il titolo del libro – *donare il tempo* (ivi: 44), offrire cioè la parte più impalpabile e più difficilmente misurabile della relazione fra un donatore e un donatario.

Il tempo, come abbiamo visto, è un ingrediente – probabilmente il più importante – della/del *dósis/venenum*, dell'incantesimo che lega: si potrebbe dunque asserire che Derrida non fa che ribadire, sebbene in modo paradossale, il valore della temporalità nelle pratiche donative. Con questo non avremmo aggiunto molto a quanto esaminato in precedenza e, soprattutto, non avremmo detto nulla circa il problema da cui siamo partiti all'inizio di questo paragrafo. Il punto da mettere a fuoco per risolvere il dilemma non è tanto il tempo, che pure avrà un ruolo, ma solo in seconda battuta, bensì l'idea suggestiva di una possibile *assolutezza del dono* che emerge dalla critica di Derrida.

La questione può ulteriormente chiarirsi attraverso Jean-Luc Marion. Il filosofo (Marion 2001) tenta di intercettare il *trascendentale* del dono attraverso il concetto di *donazione pura*, a sua volta strumento per un'indagine completamente fenomenologica dello scambio, quindi depurato dalle concrezioni empiriche delle sue diverse manifestazioni sociali. È un'operazione possibile? L'antropologia direbbe di no. Perché, come giustamente fa notare Hénaff, si tratterebbe di sottrarre il dono «al regime della causalità, cioè alla “metafisica della presenza” implicata nello scambio» (Hénaff 2018: 160) fra soggetti empirici, quali sono un donatore e un donatario. Come raggiungere il trascendentale della donazione pura? Come «superare questo ostacolo dello scambio» (ibidem) che ci mette *sempre e necessariamente* di fronte a *soggetti* e a *oggetti concreti*? Il tentativo di Marion di rendere filosoficamente plausibile il fatto della donazione come trascendentale del dono, ossia di rendere *possibile* il paradosso provocatorio di Derrida di un dono assoluto, assumendolo come paradigma generale dell'esistenza in cui «l'essere si ritira dall'ente perché lo dona», un paradosso che sostituisce il precedente, e che, secondo Marion, «si chiarisce solo a partire dalla donazione» (Marion 2001: 42-43), sembra infrangersi di fronte alla irriducibile empiricità dell'ente e delle sue dinamiche effettive.

Ulteriore paradosso: la magia illustra assai meglio, coi suoi vuoti logici e i suoi giochi di *entanglement* semantici, i rapporti che la fenomenologia pretenderebbe di comprendere e di descrivere in una «operazione ad alto rischio - *saltus mortalis*?» (Hénaff 2018: 149). In sostanza, «occorre dimostrare in che cosa il dono che si dà secondo la donazione nella sua essenza non è sospeso all'intervento dei partners dello scambio e nemmeno alla cosa che circola tra loro» (ivi: 160). Perché, argomenta Hénaff, «nel primo caso, eliminare gli attori di una relazione significa considerare inesistente il gesto che li lega e sopprimere la relazione stessa. [...] Il secondo caso

ci riconduce a una difficoltà classica della fenomenologia: il suo lavoro di riduzione riguarda sempre dei vissuti di coscienza, non delle pratiche» (ibidem). Per questo, anche se Marion non lo precisa testualmente, l'approccio al gesto del dono come relazione tra partners non può cominciare da un lavoro diretto di riduzione. Deve passare attraverso l'operazione preliminare di messa tra parentesi, l'*epochè* che sospende i dati o i sedimenti della storia o dell'esperienza (ivi: 160-161).

Ma se anche fosse possibile ridurre i soggetti empirici del donatore e del donatario a soggetti trascendentali, o l'Io cosciente che presidia l'intenzionalità dei soggetti a un Io trascendentale (cfr. ivi: 161), «che dire della cosa donata?» (ivi: 162): come ridurre l'oggetto del dono a *cosa in sé*, all'assolutezza di un dono che si può declinare in ogni possibile dono empirico, eppure lo si ritrova intatto e puro nella riduzione fenomenologica? Del resto, si domanda Hénaff, anche «quando donatore e donatario vengono cancellati, non è essa stessa [la cosa] che resiste all'*epochè*, testimoniando così la materialità del dono e la realtà dello scambio?» (ibidem).

Marion sembra cautelarsi da queste possibili obiezioni e sottolinea l'esistenza di molti doni irriducibili alla materialità (Marion 2001: 130), si pensi al conferire il potere, al dare la propria parola: ma, soprattutto, al *dono di sé*. Ora, siccome «il Sé esprime l'essenza di una persona» (Hénaff 2018: 162), il dono di sé si costituirebbe come un dono dal valore illimitato. Ma cosa può significare, in concreto, *dono di sé*? Come integrare in un discorso razionale, antropologico e sociologico, l'idea, plausibile ma ancora solo a un livello speculativo, di *un dono di sé*?

9. Sacrificio come dono assoluto

Se riprendiamo lo schema etimo-genealogico dello scambio, ci accorgiamo che vi è un livello ulteriore a quello dello scambio sociale esaminato in precedenza e in cui il dono, nelle sue forme empiriche, costituisce lo sviluppo di un'articolazione sociologica della radice indoeuropea *-dō*. Da qui si dipana una ramificazione aggiuntiva, la cui dinamica di sviluppo non è più etimologica ma solo semantica, pur mantenendo inalterata la sua pregnanza sociologica e antropologica. In altri termini, per accedere a questo livello della genealogia del dono, non è più possibile seguire le linee di sviluppo delle parole (a partire dalla radice indoeuropea comune *-dō*), occorre invece seguire una linea di crescita *concettuale*. Ma quale?

Se i composti della radice indoeuropea *-dō* perimetrano in termini concettuali l'azione di dare qualcosa *a qualcuno*, laddove il *qualcuno* è sempre un altro della stessa specie, è possibile indagare un livello ulteriore in cui il dare si esprime nel consegnare qualcosa a qualcun *altro*,

laddove questo *Altro* è figura dell'assoluto, collimando con il divino. Con ciò si genera una struttura di scambio non più *orizzontale* (benché, come abbiamo visto, articolata in dislivelli

gerarchici di autorità e potere) ma *verticale*. Per indagare questa diramazione della genealogia del dono occorre mettere a fuoco la nozione di *sacrificio*.

Benveniste spiega che il sacrificio rinvia ad «atti pontifici e [...] cerimonie con cui si definisce e si intrattiene il sacro», esso allude alle offerte e ai mezzi per «rendere sacro» facendo passare l'umano nel divino (Benveniste 2001: 452). Il termine *sacrificio* è il composto di un sostantivo e un verbo latini: *sacer* (“sacro”, “consacrato”) e *facio* (“fare”)⁵³; il suo significato, quindi, è “rendere sacro”. La parola allude a un atto, spesso gravido di ritualità, con cui l'uomo offre qualcosa agli dèi – e in ciò *rende sacra* (sacri-ficio) la sua offerta – per ottenere qualcosa in cambio il cui valore è pari o superiore al valore della cosa sacrificata.

Lévi-Strauss spiega che il sacrificio «si situa [...] nel regno della continuità» (Lévi-Strauss 2015²: 234) fra divinità e uomo, infatti il sacrificio «ammette un passaggio continuo fra i suoi termini» (ibidem). Il sacrificio stabilisce una serie «continua [...], orientata e non più reversibile» fra termini intermedi, la quale a sua volta «funge da mediatrice fra due termini polari, uno dei quali è il sacrificatore e l'altro è la divinità» (ivi: 235). Lo scopo del sacrificio consiste nell'«instaurare un rapporto [...] di contiguità, per mezzo di una serie di identificazioni successive che possono avvenire nelle due direzioni, secondo che il sacrificio sia espiatorio o rappresenti un rito di comunione: tanto, quindi, nell'ordine che dal sacrificante va al sacrificatore, indi dal sacrificatore alla vittima e dalla vittima sacralizzata alla divinità, quanto nell'ordine inverso» (ibidem).

Ora,

«una volta che mediante la sacralizzazione della vittima il rapporto tra l'uomo e la divinità è stato assicurato, questo viene poi spezzato dal sacrificio con la distruzione della vittima stessa. Avviene quindi, provocata dall'uomo, una soluzione di continuità, ma siccome egli aveva precedentemente istituito una comunicazione tra il serbatoio umano e il serbatoio divino, questo dovrà automaticamente riempire il vuoto, elargendo lo sperato beneficio. Lo schema del sacrificio consiste in un'operazione irreversibile (la distruzione della vittima) allo scopo di mettere in moto, su un altro piano, un'operazione ugualmente irreversibile (la concessione della grazia divina), la cui necessità dipende dal fatto che sono stati precedentemente messi in comunicazione due «recipienti» a livelli diversi» (ibidem).

⁵³ «*Sacrificāle(m)*, *sacrificāre*, *sacrificātu(m)*, *sacrificiu(m)*: da *sācrum* ‘azione sacra’ [...] con *-ficare*, ‘-ficare’, *-ficium*, ‘-ficio’. *Sacrificare* nel sign. di rinunciare a qualcosa a cui si tiene molto» (Cortellazzo, Zolli 2019: 1101).

Si faccia caso alle parole usate da Lévi-Strauss in questo passaggio chiave: *serbatoio* e *recipienti*. Il loro impiego non è accidentale. Con questi termini, l'antropologo allude in modo puntuale alla particolare "idrodinamica" con cui si palesa lo scorrere di un contenuto (la «grazia divina» invocata) da uno spazio situato a monte (il piano divino) a un altro spazio situato a valle (il piano terreno), una "idrodinamica" attivata dalla distruzione dell'oggetto sacrificale (la vittima) su cui il sacrificante condensa la relazione invocata ritualmente fra divinità e uomo, nonché le forze che tale relazione avvicina, determinando un'interruzione momentanea della continuità fra i due poli e il cui scopo è saturare il "collo" del dispositivo sacrale con un incremento della forza invocata, prima dello "sversamento" che si determina repentino e copioso con la distruzione sacrificale. Ciò che il sacrificio «mette in moto», d'altronde, è una "sostanza" imprecisata, astratta, dallo statuto incerto (lo stato liquido, proprio come nel caso della pozione magica – il *venenum* latino, il *phármakon* greco, etc. –, intercetta questa indeterminatezza fisica), e che tuttavia, nella convinzione profonda dell'uomo, è in grado di saturare coi suoi effetti sia il piano divino sia il piano umano.

Immaginato schematicamente, questo gioco di piani, di forze e di rapporti descritto da Lévi-Strauss ricorda la forma di un *calice*, in cui la coppa rappresenta il serbatoio superiore, divino, la base conica rappresenta il livello terreno la cui forma esprime la direzione di flusso estensiva cercata dagli officianti, e il pomello al centro dello stelo riproduce l'oggetto sacrificale, o la vittima, che strozza momentaneamente la continuità istituita dal rito fra i due ordini per favorire la saturazione della forza a monte e che si intende rovesciare copiosamente a valle con l'atto sacrificale.

«Il sacrificio è dunque un'operazione *assoluta* o *estrema* che si fonda su un oggetto che funge da mediatore» (ibidem, corsivi nel testo) ma che, a ben guardare, si può costituire anche come una fattispecie – *estrema* e *assoluta* – dello *scambio donativo*. Lo è a maggior ragione se assume i caratteri del *sacrificio di sé*, in cui cioè la *vittima sacrificale* o l'*oggetto sacrificale* vengono rimpiazzati dal *sacrificante/sacrificatore*. In sé, l'operazione ricondurrebbe in modo coerente la logica del sacrificio alla logica del dono, senza che ne risulti smentita o distorta la logica del primo, in quanto nulla impedisce che la peculiare *continuità* inquadrata da Lévi-Strauss come carattere precipuo del sacrificio possa dilatarsi al punto da trasmettersi dai «termini» (gli oggetti⁵⁴) agli officianti (i soggetti), fino a far sì che i secondi, in casi particolari, possano rimpiazzare i primi.

⁵⁴ Il sistema del sacrificio, scrive Lévi-Strauss, citando Evans-Pritchard (Id., 1956: 128), «ammette un passaggio continuo fra i suoi termini: in quanto vittima sacrificale, un cetriolo vale un uovo, un uovo un pulcino, un pulcino una gallina, una gallina una capra, una capra un bue; d'altra parte questa gradazione è orientata: in mancanza del

Si tratta di un'operazione senz'altro ignota – almeno a quanto se ne sa – alle religioni dei popoli tradizionali, ma familiare al conteso monoteistico: in particolare al cristianesimo, dove Cristo è l'“Agnello” e in cui la vicenda del Cristo è l'esempio⁵⁵, trasmesso dalla fede, accertato e ribadito dalla *testimonianza* radicale dei *martiri*⁵⁶. Perno del cristianesimo è, del resto, il sacrificio della «propria vita in riscatto per molti» (Mc. 10, 45), reso immediatamente comprensibile dalla parabola del chicco di grano che, solo se «muore, produce molto frutto» (Gv. 12, 24). Il punto dirimente è l'*ammettere* di offrire in sacrificio, cioè accettare e consentire (intimamente e/o pubblicamente: livelli di espressione rituale che è possibile ritrovare condensati nel culto, per esempio in forma di *sacramenti*): in una parola *il volere*. Volere che la propria esistenza sia *un dono offerto in dono*, un dono ricevuto e re-inserito *volontariamente* nel circuito che connette il piano umano al piano divino. Il gesto (auto-)sacrificale, in questo caso, è un gesto *massimamente libero*, in quanto scaturito dall'opzione più irrazionale secondo le logiche umane, che consiste nell'offrire la propria vita in dono a un'alterità invisibile, impalpabile e indeterminabile. Si tratta di un tipo di dono la cui libertà entra in palese cortocircuito con l'obbligatorietà che scaturisce dallo scambio sociale, e ancor di più con la vincolatività asfissiante del dono velenoso. Anche in ciò si rendono manifesti i paradossali e antitetici profili dell'universo del dono.

Qui la vita e la morte si intrecciano con la logica del dono e con la logica del sacrificio tessendo una linea che àncora il piano terreno al piano divino, confermando una verità antropologica, prima ancora che sociologica, secondo cui «la vita e la morte sono oggetti ancestrali, primordiali, di dono» (Santoro 2020: 508). Ed «è qui che il dovere assoluto (verso Dio e nella singolarità della fede) implica una sorta di dono o di sacrificio che si porta verso la

bue si sacrifica un cetriolo» (Lévi-Strauss 2015²: 234), secondo un rapporto che, si può ipotizzare, dovrebbe garantire una prossimità metaforica fra i termini. In virtù di questa logica metaforica di traslazione, nulla esclude che l'officiante possa prendere il posto dell'oggetto o della vittima sacrificali, il sistema del sacrificio non viene confutato, semplicemente viene “compresso”.

⁵⁵ Non è il sacrificio dell'Alleanza, ma della *Nuova Alleanza*. Non è infatti il sacrificio di Abramo, per il quale «non c'è più nulla di sacro al mondo [...] visto che è pronto a sacrificare qualsiasi cosa», la cui «prova sarebbe perciò una desacralizzazione del mondo» (Derrida 2023: 185). Non è il sacrificio di qualcosa di altro da sé, benché amato, come Isacco, ma di qualcosa che è parte di sé, di qualcosa che racchiude il sé, in cui il sé si genera e si esprime: il proprio tempo, la propria esistenza, la propria vita.

⁵⁶ È risaputo che il sostantivo *martire* viene dal latino «*mārtýre(m)*», derivato a sua volta dal greco «*mártys, mártýr*, ‘testimone’, (da una rad. significante ‘ricordarsi’)» (Cortellazzo, Zolli 2019: 727). È interessante notare che «etimologicamente *mártys* e *martyrion* significano rispettivamente ‘testimone’ e ‘testimonianza’, ma a primo esame rimane un po' enigmatico in qual modo queste due parole, nell'uso della Chiesa antica, siano passate a indicare la persona e l'opera di chi è morto per confessare la propria fede nel Cristo e nella sua dottrina» (ibidem): si può avanzare l'ipotesi che la Chiesa delle origini avesse compreso, e condensato in questa sintesi semantico-etimologica, la testimonianza personale in termini di auto-proiezione sacrificale, sull'esempio del Cristo, a garanzia e sostegno del canale di comunicazione fra i due livelli del divino e del terreno.

fede al di là del debito e del dovere, del dovere come debito. In questa dimensione si annuncia un “dare la morte”⁵⁷ che [...] risponde al dovere assoluto» (Derrida 2023: 100).

Ma i criteri maussiani del *dare*, del *ricevere* e del *restituire*, affinché ci sia davvero uno scambio di doni, sono rispettati nel sacrificio qui inteso come dono di sé o sacrificio assoluto? In effetti, cosa si dà, cosa si riceve, e cosa si restituisce in questa particolare fattispecie di scambio? Per chiarirlo bisogna recuperare i *soggetti* di questo processo alla luce di quanto detto del sacrificio come modalità del donare.

Rosario Livatino, con la sua testimonianza umana e soprattutto religiosa, sembra voler suggerire che andrebbe riconosciuto in Dio un primo donatore, in quanto *altro* assoluto⁵⁸, quindi donatore assoluto⁵⁹, che con l’atto della creazione offre la vita⁶⁰; donatario è l’uomo, che riceve l’esistenza impiegandola come ritiene di dover fare nella sua piena e irrinunciabile *libertà*. Il canale aperto fra Dio e uomo può tuttavia essere percorso anche in direzione opposta nel gesto del *ricambiare il dono*: nel momento in cui l’uomo restituisce a Dio secondo l’opzione sacrificale, che si esprime, è bene sottolinearlo, a diversi gradi di intensità: donare frammenti della propria vita (*donare il tempo*), oppure donare la vita intera (*dono di Sé*). Evidentemente, non è la stessa cosa che consegnare astutamente del tempo cristallizzato surrettiziamente nell’oggetto per ottenere in cambio il favore (ancora una volta, il tempo) altrui, come avviene

⁵⁷ L’espressione *donner la mort*, adottata in maniera volutamente ambigua da Derrida nel suo libro, giocando con il significato duplice del verbo francese *donner* (“dare”, “donare”), in questo caso andrebbe letta nel senso di “donare (la propria) morte”; che è poi donare la propria vita sacrificandosi.

⁵⁸ Per citare Derrida: «l’altro assoluto [...] di cui Dio è qui il nome» (Derrida 2023: 102)

⁵⁹ Dio, quindi, come figura dell’assoluto e, allo stesso tempo, misura del condizionato. A tale riguardo, vale l’osservazione di Lévinas, secondo cui «a dire il vero, solo Dio è metafora adatta a esprimere la s-proporzione [*dis-proportion*]» (Lévinas 1993: 192, traduzione mia). Derrida, ragionando negli stessi termini, definisce Dio *ente supremo e altro assoluto* (Derrida 2023: 70).

⁶⁰ La questione è più complessa di come una descrizione superficiale e semplicistica dell’esistenza umana come mera elargizione divina potrebbe lasciare supporre. Derrida, ispirandosi a Patočka, la esplicita in questo modo: «quello che viene donato – e si tratterà anche di *una certa morte* – non è un qualcosa, bensì la bontà stessa, la bontà donatrice, il donare o la donazione del dono. Bontà che non solo deve dimenticare se stessa, ma la cui fonte resta inaccessibile al donatario. Quest’ultimo riceve nell’asimmetria un dono che sarà anche una morte, una morte *data* [cioè specifica, dotata di *senso*, sebbene non sempre accessibile all’uomo], il dono di morire in un certo modo e non in un altro. È soprattutto una bontà la cui inaccessibilità comanda al donatario; se lo assoggetta, si dà a lui come la bontà stessa ma anche come la legge. Per capire in che senso il dono della legge non è solo l’emergenza di una nuova figura della *responsabilità* ma anche quella di *un’altra morte* [morte *sensata*], bisogna prendere in considerazione l’unicità, la singolarità insostituibile dell’io: ciò per cui – è questo l’approssimarsi della morte – l’esistenza si sottrae a ogni possibile sostituzione» (Derrida 2023: 78, corsivi miei). Questa *bontà*, in cui è possibile mettere a fuoco il “che cosa” del dono divino secondo Derrida, è un termine che andrebbe inteso facendo riferimento alla parola latina *bonum* (“buono”, “utile”, “vantaggioso”, “virtù”, “eccellenza”). Il dono della vita, dunque, è il dono della *possibilità di metterla a frutto* assumendo la sua conclusione come “una certa morte”, “un’altra morte”, ossia una morte *sensata*, una morte come compimento, come raggiungimento di una certa configurazione, non più modificabile – di qui la vertigine nel pensare adeguatamente la *responsabilità* della vita, cui fa segno anche Derrida –, dell’Io. Infatti, «la mia *insostituibilità* mi viene proprio conferita, consegnata, si potrebbe dire donata dalla morte [...] Dalla *morte come luogo della mia insostituibilità*, ovvero della mia *singolarità*, mi sento chiamato alla mia responsabilità. In questo senso, solo un mortale è responsabile» (ivi: 79, corsivi miei).

col dono velenoso. Nel caso in esame, piuttosto, la cosa scompare del tutto, e il tempo, che essa mascherava maliziosamente nel dono reciproco, balza in primo piano rendendo la donazione un atto risoluto e genuino.

Per indurre il piano divino a elargire in dono lo «sperato beneficio» (Lévi-Strauss 2015²: 235), il sacrificante deve donare qualcosa di valore elevato, anzi, inestimabile, e niente raggiunge questa misura più del *suo* tempo umano (limitato per definizione). La vita, infatti, ha valore massimo perché è tempo futuribile (donare la vita significa donare una quantità indeterminata di tempo ancora da vivere). Donare sé stessi è quindi una forma di sacrificio, di *render sacro* il proprio tempo (tempo non vuoto ma riempito di impegno, di lavoro, di dolore, a seconda della forza di chi dona sé sacrificandosi), il che è un *donare assoluto* capace di riscattare in modo genuino e definitivo il proprio Io (cfr. Derrida 2023). Donare la *propria vita* in un gesto solo (il sacrificio del martire, il sacrificio di Livatino) manda per così dire in tilt il circuito sacrificale: inverte temporaneamente le polarità del divino e dell'umano trasferendo il divino in terra e l'uomo in cielo, illuminando uno scarto di effetti (spaziale e temporale) che si irradia in un orizzonte non determinabile a priori, non misurabile e non prevedibile in quanto funzione proporzionale all'efficacia tangibile della donazione su coloro che ne recepiscono il senso, e ne raccolgono dunque i frutti.

Nel caso di Livatino, il precipitato tangibile del suo sacrificio consiste nella diffusione – nel tempo e nello spazio, ossia nella vita di altre persone e nei loro contesti sociali – di un esempio di virtù morale e civica, di condotta umana e di sincera fede religiosa, di eroismo civile e di devozione cristiana. Si tratta di effetti concreti che si sono riversati, *in primis*, sulla stessa società agrigentina: dalla nuova sensibilità maturata fra i giovani ⁶¹ al “miracoloso” cambiamento nella condotta e nella consapevolezza di alcuni adulti⁶²: «questo è il grande dono della redenzione: una vita donata che continua a produrre frutti, anche a tantissimi anni dalla

⁶¹ Piccoli e grandi esempi di virtù ispirati dalla figura di Rosario Livatino e dal suo sacrificio riportati da Nando dalla Chiesa in Id. 1992: 144-148.

⁶² Si consideri il pentimento maturato da Gaetano Puzzangaro, membro del commando che la mattina del 21 settembre 1990 aprì il fuoco contro il giudice, condannato all'ergastolo per questo omicidio. Nell'accurata lettera inviata al Comune di Palma di Montechiaro in occasione della commemorazione pubblica del giudice Livatino, che si svolse il 21 settembre 2017, e letta dall'avvocata Maria Bruciale di *Nessuno tocchi Caino*, Puzzangaro dichiara: «il giudice Livatino lavorava per tutti quei giovani che si erano persi nell'abbraccio mortale della criminalità. Lavorava quindi anche per me, per vedermi libero e vivo. Io non l'ho capito. Riposa in pace, giudice», cit. in R. Mistretta, *Rosario Livatino*, cit., p. 312. Nel 2018, Sergio D'Elia, di *Nessuno tocchi Caino*, commentando la decisione del Tribunale di Sorveglianza di Milano che ha modificato la pena da “ergastolo ostativo” in “ergastolo normale” per i detenuti Vito Baglio e Gaetano Puzzangaro, condannati per l'omicidio di Livatino, riconoscendo in ciò il percorso positivo intrapreso da entrambi, dichiara: «hanno dato alla colpa un senso. Quindi non più il senso di colpa, ma il senso della colpa», cit. *ivi*, p. 314. Lo stesso Puzzangaro, dichiarerà in un'intervista rilasciata a Fabio Marchese Ragona che gli aveva chiesto «la fede di Livatino quanto incide nella sua vita di tutti i giorni?»: «ha inciso perché è un esempio da seguire», cit. *ivi*, p. 318.

sua morte violenta. Questa vita donata continua a essere veramente portatrice di grandi doni, portatrice di speranza e di libertà, soprattutto»⁶³.

Sulla scia degli studi inaugurati da Pigliaru, si potrebbe anche dire che il sacrificio di Livatino rompe l'incantesimo della società arcaica: esso, più in concreto, introduce improvvisamente, anche con lo choc dell'evento delittuoso, una facoltà nuova negli individui, un senso critico sempre presente ma rimasto a lungo dormiente, ossia la possibilità di affermarsi come *soggetti di iniziativa critica, liberi, e responsabili*; ciò in netta rottura con la durkheimiana pressione che l'ambiente esercita per forza di cose sull'individuo e sulla sua coscienza e capacità d'azione (cfr. Pigliaru 1975: 55).

Secondo Marion, è una «regola di fondo che più un dono si mostra considerevole, meno si realizza come oggetto e attraverso un passaggio di proprietà» (Marion 2001: 130), e in ciò sembra confermata la regola paradossale implicitamente introdotta da Derrida, in base alla quale un dono «non dona che nella misura in cui esso dona il tempo» (Derrida 1996: 44), ma a condizione di considerare questa particolare forma del donare, qui inquadrata come *dono di sé o sacrificio assoluto*, come una fattispecie particolare di scambio che estende la genealogia del dono dal livello orizzontale-sociale a quello verticale-trascendente, entrambi comunque interpretabili in un quadro d'insieme unitario, con l'ausilio di categorie della sociologia o dell'antropologia culturale. Quindi, i vari gradi del sacrificio di sé – il donare il tempo o il donare la propria vita – altro non sono che il porre su un piano superiore rispetto a quello sociale il rapporto con l'altro e la relazione che ne scaturisce dinamizzata dallo scambio nelle sue molteplici fattispecie. Sacrificarsi significa abbandonare la circolarità “chiusa” sociale-orizzontale dello scambio e ingaggiare quello verticale⁶⁴ in cui il piano dell'immanenza sociale è solo temporaneamente trasceso, per essere recuperato successivamente, in una forma dilatata nel tempo e nello spazio, nel momento cioè del contro-dono, del beneficio atteso che si riversa copiosamente su una collettività d'ora in poi trasformata.

In definitiva, è possibile risolvere il dubbio che ha interrogato l'ultima parte di questo lavoro e affermare che Rosario Livatino, respingendo il dono velenoso, non ha interrotto affatto il circuito del dono. O meglio, ha interrotto il circuito *sociale* del dono⁶⁵ (nella sua variante più

⁶³ Si tratta di una riflessione di don Giuseppe Livatino, postulatore diocesano per la causa di beatificazione del giudice nonché suo lontano parente, riferita al pentimento interiore di Gaetano Puzangaro (cit. in Mistretta 2022: 308).

⁶⁴ Attraverso i percorsi della religione, ma non necessariamente: si pensi alle manifestazioni eroico-civili e laiche del sacrificio. In entrambi i casi è comunque ravvisabile un intenso investimento etico che li accomuna. In Livatino questi livelli si congiungono senza essere in conflitto o in contraddizione.

⁶⁵ Del resto, come osserva Tito Marci, il dono sociale «non risolve (e dissolve) la società entro l'ordine di un'unità (e di un'autorità) più ampia (lo Stato), ma la organizza in senso segmentale (e non collettivo)» (Marci 2013: 452, nota 46).

degenere, quella mafiosa) per affermare la *fecondità sociale* del dono su un piano più alto, spirituale, quello di un bene che in virtù del sacrificio si irradia alla collettività, contribuendo nel vissuto del gruppo a modificare concrezioni nocive di tradizioni arcaiche, e in ciò ribadendo la verità antropologica e la specificità umana dello scambio e del dono ma, per così dire, a “un’ottava più alta”.

10. Conclusioni

Per Durkheim è compito della sociologia occuparsi dei *fatti sociali*, ossia di quell’«ordine di fatti che presentano caratteri molto specifici: essi consistono in modi di agire, di pensare e di sentire esterni all’individuo, e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso» (Durkheim 1996: 26). Non è possibile in queste battute conclusive stabilire se e in che misura il sacrificio di sé, dono di sé o sacrificio assoluto, reso emblematicamente manifesto nella e dalla vicenda di Rosario Livatino, possa recare le caratteristiche di un vero e proprio fatto sociale. Alcuni potrebbero dubitare di questa assimilazione, del resto l’atto di Livatino è stato certamente motivato, come abbiamo visto, da un’interpretazione religiosa dell’etica, in cui la decisione personale (fino al sacrificio di sé) risulta soverchiare il contesto “esterno” in cui la religiosità è molto più spesso di forma e relegata al culto. Una contro-obiezione potrebbe sottolineare che, dopo tutto, la stessa religione (cfr. Durkheim 1971) è, a sua volta, un fatto sociale, ossia suscettibile di essere integrata in un esame sociologico e di entrare a far parte di una spiegazione sociologica, indipendentemente da come l’individuo la esperisce e la esprime nella sua condotta individuale.

Da quello che abbiamo osservato, il sacrificio di sé assume rilievo sovra-religioso, in un contesto più generale del mero fenomeno religioso come campo d’analisi, ossia quello del dono come scambio e quello dello scambio come dinamica sociale. E il dono – ecco il punto – è più di un fatto sociale: è un *fatto sociale totale*, poiché non solo impegna gli oggetti, non solo obbliga le persone, non solo coinvolge le diverse sfere della vita associata (quella economica, quella religiosa, quella familiare, etc.), ma si costituisce come una cornice di riferimento ermeneutico in cui trovano espressione e giustificazione la vita e la morte stesse, in un intrico labirintico di difficile soluzione fra dono che vincola e dono che libera, dono che avvelena e dono che salva, dono di oggetti che catturano le anime e dono dell’anima che libera gli individui. L’unico criterio logico che sembra conferire un certo ordine razionale a questo apparente disordine di livelli interconnessi è il *diritto* come chiave di lettura ermeneutica capace, almeno, di identificare i soggetti e gli oggetti – donatore, donatario, cose donate –. Ma la sola scienza giuridica si troverebbe limitata e disorientata in questo dedalo, perché non riuscirebbe ad andare

molto al di là dell'identificazione degli attori manifesti, non saprebbe fare molto di più che interrogarsi sul valore ipotetico delle cose scambiate e registrare il fatto, in sé banale, dello scaturire di obbligazioni dallo scambio. Una *sociologia* giuridica – in un assetto che potremmo definire quasi filosofico – può invece integrare lo sguardo del diritto nel quadro interpretativo sociologico, in cui il fatto rivela i criteri della sua evoluzione e, nel suo radicamento sociale, gli addentellati culturali e le sue diramazioni antropologiche, ma anche i suoi effetti sociali.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Benveniste, Émile. 2001. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Volume primo. *Economia, parentela, società*. Torino

Benveniste, Émile. 2001. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Volume secondo. *Potere, diritto, religione*. Torino

Benveniste, Émile. 2010. *Problemi di linguistica generale*. Milano

Blok, Anton. 1974. *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Illinois - USA

Bourdieu, Pierre. 2021. *Sociologia generale*. Volume 2: *Sistema, habitus, campo*. Milano

Caillé, Alain. 1991. *Critica della ragione utilitaria*. Torino

Caillé, Alain. 2008. *Critica dell'uomo economico*. Genova

Catino, Maurizio. 1997. *La mafia come fenomeno organizzativo*. «Quaderni di sociologia». 14: 83-98

Cesetti, Franco. 2013. *Studi italiani sul folklore giuridico*, in *Le radici del pensiero sociologico-giuridico*, Febberajo, Alberto (cur.). Milano

Cohen, Albrt. 1966. *Deviance and Control*. New Jersey - USA

Cortellazzo, Manlio, Zolli, Paolo. 2019. *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*. Bologna

Cotta, Sergio. 1991. *Il diritto nell'esistenza*. Milano

Dalla Chiesa, Nando. 1992. *Il giudice ragazzino*. Torino

Derrida, Jacques. 1996. *Donare il tempo*. Milano

Derrida, Jacques. 2023. *Donare la morte*. Milano

Durkheim, Émile. 1971. *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano

Durkheim, Émile. 1996. *Le regole del metodo sociologico*. Milano

- Ehrlich, Eugen. 1936. *Fundamental principles of the sociology of law*. Massachusetts - USA
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1956. *Nuer Religion*. Oxford
- Gambetta, Diego. 1992. *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*. Torino
- Gratteri, Nicola, Nicaso, Antonio. 2022. *Fuori dai confini. La 'ndrangheta nel mondo*. Milano
- Grossi, Paolo. 2007. *Mitologie giuridiche della modernità*. Milano
- Guidieri, Remo. 1999. *Ulisse senza patria. Etica e alibi del dono*. Napoli
- Gurvitch, Georges. 1932. *L'idée du droit social*. Paris
- Gurvitch, Georges. 1935. *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*. Paris
- Hénaff, Marcel. 2018. *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. Pisa
- Lacan, Jacques. 1974. *Scritti*. Torino
- Lévinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. *Le strutture elementari della parentela*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2015¹. *Antropologia strutturale*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2015². *Il pensiero selvaggio*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2015³. *Tristi Tropici*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2021. *Guerra e commercio fra gli Indiani dell'America del Sud*. «Politica.eu». 2: 34-49
- Marci, Tito. 2013. *La pratica della vendetta come esperienza giuridica: l'antropologia del diritto di Antonio Pigliaru*, in Febberajo, Alberto (cur.). *Le radici del pensiero sociologico-giuridico*. Milano
- Marion, Jean-Luc. 2001. *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*. Torino
- Mauss, Marcel. 2000. *Teoria generale della magia*. Torino
- Mistretta, Roberto. 2022. *Rosario Livatino. L'uomo, il giudice, il credente*. Milano
- Mosca, Gaetano. 1980. *Uomini e cose di Sicilia*. Palermo
- Pigliaru, Antonio. 1975. *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*. Milano
- Romizi, Renato. 2021. *Greco Antico. Vocabolario Greco Italiano Etimologico e Ragionato*. Bologna

Rouland, Norbert. 1992. *Antropologia giuridica*.

Milano Sacco, Rodolfo. 2007. *Antropologia giuridica*.

Bologna

Santino, Umberto. 1995. *La mafia interpretata. Dilemmi, stereotipi, paradigmi*. Soveria Mannelli

Santino, Umberto. 2006. *Dalla mafia alle mafie. Scienze sociali e crimine organizzato*. Soveria Mannelli

Santoro, Marco. 2020. *Il dono del Don. Frammento di una teoria politico-culturale della mafia*. «Lares». 86, 3: 477-516

Santoro, Marco. 2021. *Mafia Politics*. New Jersey - USA

Sciarrone, Rocco. 2009. *Mafie vecchie, mafie nuove. Radicamento ed espansione*. Roma