

recensione

Angelo Zappalà, *Delitti rituali* (Collana di Criminologia Clinica, Psicologia Giudiziaria e Psichiatria Forense, 19), presentazione di Ugo Fornari, Centro Scientifico Editore - Edi.Ermes, Milano 2011, pp. 233+XIV

Il vocabolo *sacrificium* (*sacrum facere*) significa che un oggetto o un animale è volontariamente sottratto dall'uomo al mondo profano per essere offerto alla divinità. Come affermava Cristiano Grottanelli (1946-2010) ormai le grandi teorie del sacrificio dell'Ottocento e della prima metà del Novecento sono da ritenersi superate. Mentre l'abbandono di ogni presunzione di teoria generalizzata del sacrificio era già stato suggerito da Marcel Detienne (1935-2019), che proponeva il rifiuto delle vecchie teorie onnicomprensive e la negazione del concetto stesso di sacrificio così come si era venuto formando in seguito alla teorizzazione cristiana del sacrificio pagano; della passione, morte e resurrezione del Salvatore quale estremo sacrificio, rivissuto nella celebrazione eucaristica.

Il sacrificio è quindi da ritenersi alla base di molti omicidi rituali, collocandosi in una serialità che vuole manifestare un interscambio produttivo fra il mondo dei vivi e la divinità. In tale dimensione 'religiosa' si configurano anche i delitti del cosiddetto «Mostro di Firenze» – purtroppo taciuti nell'istruttivo libro dello Zappalà – con i loro addentellati massonici o, meglio, paramassonici. Tali efferati crimini polarizzarono l'attenzione dell'opinione pubblica a partire dal 1968 sino al 1985. Nonostante indagini capillari e una serie di processi, la verità ha stentato ad emergere; più recentemente s'è rivalutata una ipotetica 'pista esoterica': nello specifico s'è discusso

d'un misterioso ordine della «Rosa Rossa», più volte evocato da inquirenti e giornalisti. Ruggero Perugini, per primo a capo della «Squadra antimostro», l'unità speciale investigativa istituita per far luce sui delitti fiorentini, parlava di un pianificato rituale sacrificale¹ messo in atto da una elitaria cerchia esoterica, una *Fraternitas* o *Schola hermetica* nel cui ambito avrebbero agito assassini e mandanti. Sulla reale identità di tale cerchia molto s'è fantasticato², anche all'interno di una trama romanzesca³. Molte delle ipotesi che ne rafforzano l'esistenza sembrano provenire dalla lettura di un libro di Jean-Pierre Giudicelli de Cressac Bachelerie⁴, un massone neotemplare che racconta le radici ermetiche del movimento rosicruciano. Lo sfondo sessuale dei delitti sembra poi aver diretto le ricerche verso due specifici ambienti esoterici italici. Il primo era legato a un aristocratico romano, il conte Umberto Alberti di Catenaia (1879-1938)⁵, noto anche come Erim⁶, la cui opera era principalmente conosciuta sia dagli scritti di Paolo Virio, pseudonimo di Paolo Marchetti (1910-1969) e sia nella sferzante testimonianza che ne recava il cognato del Virio, il più noto Massimo Scaligero (1906-1980), al secolo Antonio Massimo Sgabelloni. L'esoterismo dell'Alberti, fortemente condizionato e debitore di certe pratiche gnostiche estreme, sembrava suggerire come il corpo femminile fosse un corpo di profanazione: un'opera blasfema attraverso la quale si compiva la *ars magna sexualis*. Mentre nel secondo caso la figura di riferimento era Giuliano Kremmerz, al secolo Ciro Formisano (1861-1930), controverso fondatore o continuatore di una *Schola* sapienziale italica, concretizzata in una «Fratellanza» con finalità terapeutiche e magiche, alla quale appariva legato anche lo stesso Giudicelli⁷. Secondo alcuni il nome di tale cerchia magica, cioè «Fratellanza Terapeutico-Magica di Myriam» affiorerebbe in alcuni messaggi, codificati in un romanzo in

¹ R. PERUGINI, *Un uomo abbastanza normale. La caccia al mostro di Firenze*, Mondadori 1994, pp. 36; 45; cfr. M. GIUTTARI-C. LUCARELLI, *Compagni di sangue*, Le Lettere, Firenze 1998, pp. 201-202.

² P. LICCIARDI-G. PASQUALI CARLIZZI, *Gli "affari riservati" del mostro di Firenze*, Editrice L. & C., Roma 2002, pp. 17-18; L. CARDINALINI- P. LICCIARDI, *La strana morte del dr. Narducci. Il rebus dei due cadaveri e il «mostro» di Firenze* (Cronache, 1), DeriveApprodi, Roma 2007, pp. 119-122; A. FIORUCCI, *48-small. Il dottore di Perugia e il mostro di Firenze* (Voci del presente, 8), Morlacchi, Perugia 2012, pp. 95-96.

³ D. CUGIA, *Un amore all'inferno*, Mondadori, Milano 2005, pp. 35-37.

⁴ J.-P. GIUDICELLI DE CRESSAC BACHELERIE, *Pour la Rose Rouge et la Croix d'Or. Alchimie-hermétisme et ordres initiatiques*, Axis Mundi, Paris 1988.

⁵ LICCIARDI-PASQUALI CARLIZZI, *Gli "affari riservati"*, p. 100.

⁶ ERIM, *Il conseguimento celestiale. Dottrina e tradizioni dell'esoterismo cristiano*, Editrice Zephyr, Roma 1970.

⁷ GIUDICELLI DE CRESSAC BACHELERIE, *Pour la Rose Rouge*, pp. 110-111.

qualche modo connesso alle ritualità assassine⁸. Di fatto l'agire criminale del mostro fiorentino, indirizzato a reperire materiali cadaverici per manipolazioni magico-terapeutiche, richiama uno specifico episodio biblico, raccontato in *Numeri* 25, 1-8: per placare l'ira di un Yahweh imbestialito, lo zelante Fineas, sommo sacerdote, intraprende un'azione punitiva; sorprende un fedifrago israelita mentre sta avendo un rapporto sessuale con una donna madianita, e li uccide entrambi, trafiggendoli con un colpo di lancia sferrato nei genitali. Un episodio che testi esoterici hanno interpretato in senso ermetico-alchemico⁹.

Qualsiasi interpretazione si voglia dare alle nefandezze del mostro di Firenze, il suo comportamento può identificarsi con un crimine che lo Zappalà ha identificato nel cosiddetto *Muti murder*: con tale espressione s'intende infatti l'azione di ottenere da un soggetto umano vivo organi da usare nella preparazione, insieme con altri ingredienti, di una pozione da impiegare in pratiche medicali. *Muti* è una parola che nella lingua Zulu significa medicina, ma tale agghiacciante ritualità non è certo una prerogativa della cultura africana.

L'idea di una efficacia delle parti di un cadavere deriva dalla credenza di una carica vitale che rimarrebbe inutilizzata a causa della brusca e violenta interruzione dell'esistenza di un individuo, spesso nel pieno delle forze. I suoi resti, ma anche tutto ciò che era entrato in contatto con lui, conservavano nell'immaginario popolare la vitalità che poteva aiutare nelle malattie – cioè nelle debolezze – altrui. Già nell'antichità, come afferma Plinio, le ossa degli impiccati erano utilizzate come antidoto contro i morsi dei cani rabbiosi. Le dita appartenute a un giustiziato allontanavano gli spiriti malvagi e portavano danaro, mentre il grasso – che nella Germania medievale veniva anche venduto nelle farmacie – era ritenuto cura infallibile per guarire l'ernia. Ma più d'ogni altro elemento era il sangue ad attrarre: una sostanza, ritenuta sede della forza vitale – si badi che l'anima aveva sede nel sangue sia nell'antichità latina che in quella ebraica – utilizzata soprattutto quale rimedio per l'epilessia¹⁰. Nel sangue infatti si univano la credenza che questo elemento potesse infondere vigore e l'idea della partecipazione a un rito sacrificale compiuto

⁸ LICCIARDI-PASQUALI CARLIZZI, *Gli "affari riservati"*, pp. 130-133.

⁹ F. MICHELINI TOCCI, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Ēš mēšarēf* con un *excursus* sul "libertinismo" gnostico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), pp. 67-68.

¹⁰ W. MÜLLER-BERGSTRÖM, s.v. «Hingerichteter, Armsünder, Hinrichtung», in H. BÄCHTOLD-STÄUBLI (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IV, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1932 (repr. Berlin-New York 1987), coll. 37-58.

attraverso l'ingestione della linfa vitale della vittima¹¹. Già i romani bevevano il sangue dei gladiatori morti in combattimento e raccoglievano quello dei giustiziati in ciotole allo scopo di libarlo, e sicuramente l'usanza si mantenne inalterata per secoli, come rivela il truce episodio di un uomo che a Roma, nel 1713, si gettò sul patibolo per leccare il sangue di un decapitato¹². L'incetta delle diverse parti del corpo del giustiziato per trasformarle in medicinali è testimoniata ancora a fine Seicento¹³. Un'usanza dalle radici molto antiche, se pensiamo che gli *aōroi*, cioè i morti prematuramente, oppure i *biaiothanatoi*, morti per morte violenta¹⁴, erano nel mondo greco-romano ritenuti pregni di un particolare potere magico; la manipolazione dei loro cadaveri era di fatto un ingrediente peculiare nella preparazione di filtri e rimedi magici.

Il 13 ottobre 1972 un velivolo dell'aeronautica militare uruguayana precipitava sulle Ande al confine tra Cile e Argentina. A bordo c'era una squadra di rugby partita da Montevideo per disputare un incontro. Quando l'aereo s'abbattè al suolo molti passeggeri riuscirono a salvarsi, ma subito si pose il problema di come avrebbero fatto a sopravvivere al freddo, ai ghiacci e alle ferite riportate, prima che arrivassero i soccorsi. L'unico cibo che si poteva trovare in quel luogo desolato era la carne di chi non ce l'aveva fatta, di quanti erano morti a causa dell'impatto. I rugbisti militavano nella squadra dello Stella Maris College di Montevideo, una delle migliori scuole cattoliche della capitale uruguayana. Di fronte alla necessità di compiere un atto così spaventoso, la loro mente andò al cibo eucaristico. «Trarre la vita dai corpi dei loro amici defunti», ricordarono alcuni dei sopravvissuti, divenne «come trarre energia spirituale dal corpo di Cristo quando prendevano la comunione», in un parallelo tra la carne invisibile di Cristo-pane sacramentale e quella ugualmente salvifica dei compagni di squadra. Versione moderna e cristianizzata di un'azione arcaica, nella quale il corpo del defunto diventa energia fruibile dal vivente. Quello che per gli psicanalisti sarà il cibarsi del «cadavere squisito» (*cadavre exquis*) – espressione captata da un gioco collettivo surrealista. Ubbidendo al principio del piacere, il meccanismo della fantasia del «cadavere squisito» risponderebbe al trauma della perdita attraverso il desiderio dell'incorporazione

¹¹ A. PROSPERI, «Il sangue e l'anima. Ricerche sulle Compagnie di Giustizia in Italia», in *Quaderni Storici*, 17 (1982), pp. 959-999.

¹² A. ADEMOLLO, «Le giustizie a Roma dal 1674 al 1739 e dal 1796 al 1840», in *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, 4 (1881), p. 470.

¹³ L. LAZZERINI, «Le radici folkloriche dell'anatomia. Scienza e rituale all'inizio dell'età moderna», in *Quaderni Storici*, N. S. 29 (1994), p. 215, n. 85.

¹⁴ A. D. NOCK, «Tertullian and the *Ahori*», in *Vigiliae Christianae*, 4 (1950), pp. 129-141 (= *Essays on Religion and the Ancient World*, II, ed. Z. Stewart, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 712-719).

dell'oggetto perduto. Il morto è fissato e assimilato nei suoi tratti migliori: chi se ne ciba lo rende proprio a dispetto di tutte le interdizioni.

Osservare i destini del cadavere rivela la transitorietà della vita terrena e insieme evoca le visioni mistiche di santi e beati, che partecipavano del sublime trasformando la fascinazione in rapimento mistico. In ciò consisteva l'azione di preparare miracolosi intrugli con cui celebrare il memoriale eucaristico, i quali, sviluppando una serie di pratiche manipolatorie dei resti umani, operavano una sostituzione del rito sacrificale, tra Medioevo e l'alba della modernità. Medici, religiosi e guaritori erano tutti impegnati nel prelievo di reliquie e a confezionare estratti con poteri taumaturgici e terapeutici, da somministrare ad ammalati e moribondi.

A siffatti intenti dietetici si accompagnavano rituali in cui esseri sovranaturali divoravano parti umane per sconfiggere la morte. Esempio eccellente tra tutti: il vampiro. Un essere che sopravviveva nutrendosi dell'essenza vitale, il sangue, degli esseri umani. Non meno terrorizzante era la figura del licantropo, uomo che subiva l'effetto di una maledizione per cui mutava natura a ogni plenilunio, restando consapevole della propria trasformazione. Si tratta di una figura antica diffusa in tutta Europa, che ha interessato molte regioni italiane. Solitamente era definito antropofago, ma in alcune regioni erano descritte violenze contro vittime a cui il mostro aveva divorato solo i seni, lasciandole esangui. Circostanze che troveremo in parte riprodotte negli omicidi dell'altro mostro, quello di Firenze.

Questa forma di cannibalismo ha una funzione speciale, ovvero è di tipo taumaturgico e riprende il concetto secondo cui assumendo determinate sostanze se ne assorbe anche l'essenza, quindi le specifiche facoltà atte a garantire la vittoria contro la morte, ossia la longevità. Come avviene nel culto delle reliquie, anch'esse parti di cadaveri, santificati, però.

Il Medioevo e gli albori della modernità sono stati l'epoca d'oro per il culto delle reliquie e dei resti di tutto ciò che avesse avuto a che fare con Cristo, i Santi e i Beati. I luoghi in cui esse sono state ospitate sono spesso diventati mete di pellegrinaggio, per la loro venerazione. Poiché in ogni tempo anche il turismo religioso ha saputo creare il cosiddetto indotto, foriero per la comunità ospitante di ricchezza e benessere, sono anche state molte le azioni fraudolente compiute per trasformare uno spazio qualsiasi in una destinazione devozionale. Azioni a volte palesemente criminali, spesso unite al traffico di reliquie, che certamente dai tempi di Costantino sino al Concilio di Trento sono state per la Chiesa una vera e propria fonte di reddito; come denunciato da Martin Lutero e in particolare da Giovanni Calvino, che condannarono l'idolatria pagana nascosta dietro la pratica dell'adorazione dei santi. La guerra religiosa ingaggiata tra riformisti e controriformisti è costata la distruzione di molte reliquie ed è difficile dire se sia stata una cosa

buona o cattiva; certamente si è trattato di una questione difficile da regolamentare perché ha visto opporsi due aspetti chiave di ciò che sorregge le fondamenta del sacro.

Altro destino, ma pur sempre criminogeno, subirono i corpi dei giustiziati. Le vicende del trattamento dei loro resti sono generalmente sfuggiti all'attenzione: materiali di una storia di violenza e di abiezione, da dimenticare¹⁵. Chi se ne occupò lo fece solo per cercare nei resti materiali dei condannati la prova di un destino diverso, di una predestinazione naturale al delitto: Cesare Lombroso (1835-1909), il fondatore dell'antropologia criminale, se ne andò a raccogliere crani di giustiziati per studiarli insieme a molti altri e ricavarne dati sperimentali sulle attitudini dell'uomo delinquente. Le vite interrotte con violenza lasciano dietro di sé la scia di un sentimento di orrore, una variante speciale della paura dei morti: è come se si aprissero le porte dell'abisso nascosto dietro il sipario idillico della vita. Quelle porte vanno chiuse eliminando in ogni modo chi le ha spalancate a forza. Lo dimostra la storia delle forme di difesa adottate nei confronti di un'altra categoria di morti per violenza, i suicidi. Sul piano simbolico, nelle culture cristiane le loro anime furono considerate escluse dalla comunità che legava i vivi e i morti: maledette da Dio e confinate all'Inferno per consenso diffuso più ancora che per decreto ecclesiastico. La maledizione si estese ai loro corpi, considerati fonte di corruzione. Il simbolismo rituale dell'esclusione assunse forme diverse ma tutte ispirate al principio dell'impedire ogni possibilità di ritorno tra i vivi: chiusi in botti e affidati alla corrente di un fiume, sepolti con un palo conficcato nel corpo e così via. Una costante fu la negazione dei funerali religiosi e della lettura di preghiere e salmi. Una speciale esecrazione del suicida destinata a mantenere vivi i sentimenti di paura e di orrore consistette nel fare oggetto il cadavere di rituali infamanti: trascinarlo per le strade a faccia in giù, esporlo a una forca in piazza e poi gettarlo via tra i rifiuti. All'accusa di un crimine religioso si aggiunse col Settecento quella di un reato politico, quello dell'abbandono dei propri doveri nei confronti della famiglia e del sovrano. La loro sorte appare dunque simile a quella dei criminali: il loro delitto fu definito con la categoria del tradimento, perché traditori di se stessi.

Ezio Albrile

¹⁵ A. PROSPERI, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo* (Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie, 650), Einaudi, Torino 2016 (Nuova edizione riveduta), pp. 82-84.