

SILENZIO E CANTO NELLA TERRA D'ASPROMONTE.

OSSERVAZIONI FILOSOFICO-POLITICHE SULLE RADICI COSMOGONICHE DELL'OMICIDIO SACRIFICALE.

DOI: 10.7413/18281567265

di Margherita Geniale

Università di Messina

Silence and song in the land of Aspromonte.

Philosophical-political observations on the cosmogonic roots of sacrificial murder.

Abstract

The mafia phenomenon in Italy has complex historical and social origins, forms and values that have evolved in relation to the change in the territorial contexts to which they belong. Among the possible diversifications, however, there is still the unanimous mysterious aspect of these forms of association, underlying the management of political power. It is the mystery of the origin of the mafia system that inspires this analysis. The hypothesis followed is that the mystery of power transpires from the anthropological-religious character of the most archaic of the mafia associations, the Calabrian 'ndrangheta, here taken as a model of observation in a philosophical-political sense, through a mimetic-symbolic hermeneutical perspective.

Keywords: Mafia, Andros, Tragos, Próbasis, Sacrificial Substitution.

Il fenomeno mafioso in Italia ha origini storico-sociali complesse, forme e valenze che si sono evolute in relazione al mutamento dei contesti territoriali di appartenenza. Fra le possibili diversificazioni persiste tuttavia l'unanime aspetto misterioso di tali forme associative, sottese alla gestione del potere politico. È il mistero dell'origine del sistema mafioso a ispirare la presente analisi. L'ipotesi seguita è che il mistero del potere traluca dal carattere antropologico-religioso della più arcaica fra le

associazioni mafiose, la ‘ndrangheta calabrese, qui presa a modello d’osservazione in un’accezione filosofico-politica, attraverso una prospettiva ermeneutica mimetico-simbolica.

Non è obiettivo di questo lavoro una disamina puntuale delle vicende di cronaca che hanno tristemente evidenziato l’operare sul territorio italiano e internazionale di questa branca della malavita. L’intenzione qui proposta è di interpretarne i codici comportamentali al fine di comprendere le ragioni della tenuta di questo paradigma del potere, solo in apparenza sorto in contrapposizione alle leggi civili dell’organizzazione statale, poiché in realtà è ad esse di gran lunga preesistente.

Tale disamina investe i significati filosofico-simbolici e antropologico-politici della dimensione più ancestrale del potere, legata all’origine stessa della dimensione umana, l’elaborazione culturale primigenia dei criteri gestionali di vita e morte nelle società arcaiche¹. La ‘ndrangheta calabrese possiede già nella radice etimologica “-‘ndr”² dell’*Andros* la ragione forte della propria posizione di potere. La supremazia dell’uomo sull’ordine della natura, la configurazione cosmogonica della quotidianità del vivere e relazionarsi con gli elementi culturali, scaturiti dall’elaborazione dei culti, definiscono l’ambito pertinente la “seconda natura” dell’umano³. Proviene infatti dall’osservazione

¹ Sull’origine della cultura umana dall’organizzazione ritualizzata della rivalità violenta mediante il sacrificio, le crisi sacrificali, la scelta della vittima espiatoria e la genesi dei miti e dei rituali, si vedano le opere di René Girard, *Violent origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation*, Stanford University Press, 1987; Id., *Origini della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina Editore, 2003; Id., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980; Id., *Il capro espiatorio*, a cura di Giuseppe Fornari, Adelphi, Milano, 2020; R. Girard – M.S. Barberi, *Celui par qui le scandale arrive*, Hachette Littératures, 2006.

² La più antica origine sanscrita della parola greca *Andros* (l’uomo maschio, il *vir* latino) è legata alla funzione guerriera degli indoiranici *kṣatriya*, coloro che sono pellegrini sul campo *-kṣetra* o che ivi risiedono, dalla radice *-kṣi*, “dimorare, risiedere” (cfr. A. Pelissero, *Dizionario di sanscrito per filosofi*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 213-214). È interessante notare come tale funzione sia legata all’etimologia della parola *varṇa*, dalla radice vedica *-vR*, “avviluppare, coprire” in riferimento sia ai colori che alla forma di una determinata essenza. Riferirsi ai *varṇa* significa indicare la ripartizione in caste dell’antica società indiana, definita attraverso i colori e le funzioni: il bianco, emblema di purezza per i sacerdoti o *brāhmaṇa*, il rosso, per indicare il sangue dei guerrieri o *kṣatriya*, il giallo per indicare l’abbondanza delle messi e dell’oro, appartenente al popolo di agricoltori, artigiani, mercanti, banchieri o *vaiśya*, infine il nero, simbolo della terra, per i servitori liberi posti al servizio delle altre classi, gli *śūdra*. (cfr., *ivi*, p. 474). Sulla questione relativa al legame tra Ordinamento politico (*Ordnung*) e Localizzazione (*Ortung*) per coloro che risiedono sulla terra precedentemente conquistata, spartita sacralmente fra i conquistatori e messa in produzione dal ceto dei lavoratori agricoli, si rinvia all’importante studio del politologo Carl Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, a cura di Franco Volpi, traduzione e postfazione di Emanuele Castrucci, Giuffrè, Milano, 2003, con particolare riferimento al primo corollario sulla teoria del Nomos, “Il diritto come unità di ordinamento e localizzazione” la *Grundnorm* fondativa del diritto di un popolo ad abitare una determinata porzione di terra, pp. 19-29.

³ Sul concetto di elaborazione della cultura come “seconda natura” umana e sulla categoria di “esonero” dai bisogni naturali si rimanda all’opera di A. Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1981.

della natura – e dal tentativo di padroneggiarne i fenomeni in ritualità potenti e periodicamente efficaci – l’accezione di significato del potere mitico e cosmogonico. L’essere umano inizia costitutivamente a esercitarlo nel definire la propria essenza ontologica, le sue prerogative all’interno del regno animale, sviluppare il senso di appartenenza alla stirpe, collocarsi al vertice biologico e culturale in qualità di inesorabile fruitore delle disponibilità naturali. D’altro canto, l’imposizione culturale e sciamanica di tali forme di potere, legate come in effetti sono all’ordine della natura, definiscono l’ambito circoscritto di un universo culturale mitico e circolarmente ripetitivo, chiuso su se stesso, indisponibile alla variazione di un ordine che si percepisce come ineluttabile. Alle origini delle società umane le ritualità ordinarie si alimentano della violenza fondativa e ciclica, eletta a norma e criterio di vivibilità di uno spazio umano che continuamente tenta una difficile autolegittimazione.

Fra gli scritti più importanti nel delineare le origini violente dell’ordine politico, *La violenza e il sacro* del filosofo e antropologo René Girard ci rende edotti sulla verità sottesa alla nascita dei miti identitari e dei rituali di aggregazione sociale. L’analisi sulla genesi delle tragedie greche pone in luce le modalità rivalitarie della mimesi del desiderio umano, generative di crisi sociali, risolte con l’espulsione violenta di un capro espiatorio individuato all’unanimità⁴. Circondata e perseguitata dagli astanti, costituiti da quella che Elias Canetti in *Massa e potere* definisce la “muta di caccia”⁵, la

⁴ Si veda, in particolare, il § intitolato “La genesi dei miti e dei rituali” in R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 130-169. A proposito della nascita delle società umane fondate sui miti e sui rituali sacrificali e sul ruolo soteriologico svolto dal “capro espiatorio” o *pharmakos*, scrive Girard: «Il rito è la ripetizione di un primo linciaggio spontaneo che ha riportato l’ordine nella comunità perché ha ricreato contro la vittima espiatoria, e attorno a essa, l’unità perduta nella violenza reciproca. Al pari di Edipo, la vittima è considerata una macchia che contamina qualsiasi cosa attorno a sé e la cui morte effettivamente purga la comunità giacché vi riporta la tranquillità. Ecco perché il *pharmakos* veniva condotto un po’ dappertutto, allo scopo di drenare le impurità e accumularle sul proprio capo; dopo di che veniva cacciato o ucciso in una cerimonia alla quale prendeva parte tutta la marmaglia. [...] si spiega facilmente perché il *pharmakos* [...] abbia una duplice connotazione; da un lato, si vede in lui un personaggio penoso, spregevole e persino colpevole [...] esposto a ogni genere di scherni, d’insulti e naturalmente di violenze; d’altro canto lo si circonda di una venerazione quasi religiosa; sostiene il ruolo principale di una specie di culto. Questa dualità riflette la metamorfosi di cui la vittima rituale, seguendo la vittima originaria, dovrebbe essere lo strumento; deve attirare su di sé tutta la violenza malefica per trasformarla, con la propria morte, in violenza benefica, in pace e in fecondità» (*ivi*, pp. 137-138).

⁵ Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 2009, pp. 116-118. Così l’autore esprime efficacemente la violenza collettiva e unanime contro una vittima designata: «La muta di caccia muove con ogni mezzo contro qualcosa di vivo che vuole abbattere per incorporarlo. La sua meta più immediata è dunque sempre l’uccisione. *Raggiungere e circondare* sono le sue tecniche principali. [...] La concentrazione su di un oggetto che è sempre in moto, che sparisce e ricompare, che spesso viene perduto e deve essere ritrovato, che è mantenuto incessantemente in angoscia mortale poiché verso di esso è sempre rivolta l’intenzione di uccidere – tale concentrazione, è propria di *tutti i cacciatori insieme*» (pp. 116-117).

vittima designata non ha scampo, circondata com'è da una comunità che compie su di essa il destino cosmogonico, descritto in cielo dalla circolarità dei passaggi stagionali, sulla terra dalla ciclicità dei riti di morte e rinascita.

Lo stesso tenore ermeneutico sostanzia le descrizioni cosmogoniche all'origine dei miti svolte in *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* del filosofo della scienza e mitologo Giorgio de Santillana. Egli ritiene che le ritualità sociali si richiamino alle dinamiche del potere arcaico, stabilite attraverso l'osservazione della volta celeste, durante il procedere stagionale delle costellazioni. L'imitazione di tali dinamiche viene posta in essere per fondare e mantenere l'ordine, sia in periodi di pace, sia durante epoche conflittuali. Secondo il famoso assunto di Ermete Trismegisto, infatti, l'ordine cosmico si regge sull'asse dell'Albero del Mondo, le cui radici in terra si estendono tanto quanto la chioma ancorata alla volta celeste⁶. La caccia stellare fra la costellazione del Sagittario e la nebulosa delle Pleiadi, che ha luogo durante gli opposti solstizi, è un mito cosmogonico trasversale alle tradizioni di molti popoli e rappresenta l'invariante culturale dell'assassinio fondatore il potere politico.

In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Girard pone all'origine della civiltà il paradigma antropologico-mimetico del fratricidio. Genesi 4, 1-15 definisce il quadro concettuale di riferimento alla mitopoiesi girardiana del fenomeno politico: l'omicidio fondatore l'ambito culturale⁷. Così come Caino diviene fondatore di città in seguito all'uccisione di Abele, è nel momento della scissione esistenziale fra la vita e la morte che si sostanzia il "fatto politico" decisivo all'origine del potere. Caino coltiva la terra ed è perciò il rappresentante di coloro che ne possiedono il *radical title*,

⁶ Cfr. G. de Santillana – H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, 1984, p. 313.

⁷ Girard focalizza la questione dell'"assassinio fondatore" come invariante culturale dell'ambito politico umano, tanto nei suoi aspetti originari, quanto nei risvolti apocalittici suggeriti dalla lettura dei vangeli di Marco e di Luca, relativamente alle "maledizioni di Gesù contro gli Scribi e i Farisei". In particolare, in Mt 23, 34-36 e in Lc 11, 50-51 Gesù dice che su di loro ricadrà il sangue di tutti i giusti e i profeti (da Abele a Zaccaria) "fin dalla fondazione del mondo", intendendo riferirsi a una situazione di disordine dalla quale scaturisce l'ordine. Scrive Girard: «La menzione del primo e dell'ultimo assassinio sostituisce, evidentemente, una più completa enumerazione. Le vittime intermedie sono tutte sottintese. Il testo ha un carattere ricapitolativo e non può limitarsi alla sola religione ebraica, poiché con l'assassinio di Abele si risale alle origini dell'umanità, alla fondazione del primo ordine culturale. La cultura cainita non è una cultura ebraica. [...] Sembra dunque che il genere di assassinio del quale Abele fornisce qui il prototipo, non sia limitato a una sola regione del mondo e a un solo periodo della storia; si tratta di un fenomeno universale le cui conseguenze ricadranno non solo sui Farisei ma su questa generazione, ossia su tutti i contemporanei dei Vangeli e della loro diffusione, sordi e ciechi alla novella che è loro annunciata». (R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1996, p. 211.)

che impongono il Nomos a un territorio conquistato con la forza. Non si comprende il connotato potente insito nella radice greca “-ndr” e iranica “-vr” dell’umano se non lo si riferisce al rituale di rescissione della vitalità dal corpo fisico, dall’involucro di carne che aveva dato forma allo spirito, il defluire dell’anima durante lo spargimento di sangue al suolo.

È ai rituali di uccisione dell’animale totemico che possiamo guardare per cogliere il significato iniziatico della dimensione del potere. James Frazer in *The Golden Bough* esprime a tal proposito il concetto dell’uccisione definendolo il “sacramento delle primizie”⁸. L’autore si riferisce all’atto eminentemente simbolico del *sacrum facere*, cioè del rendere sacro ovvero collegato alla dimensione trascendente, ciò che altrimenti sarebbe naturale, come la morte per vecchiaia, per malattia oppure durante gli scontri in battaglia, atti che segnano comunque il permanere nell’ambito della naturalità. Nell’espletare i sacri rituali, invece, lo spirito della natura – o della stessa natura umana che si intende dominare – viene incarnato, ora in forma antropomorfa, ora zoomorfa. In entrambi i casi, esso viene «ucciso nella persona del suo rappresentante e trasformato in pasto sacramentale»⁹.

D’altronde, la relazione fra uccisione collettiva della vittima, unanimemente ritenuta responsabile di un’eventuale situazione di crisi, e il successivo pasto totemico è ben documentata in antropologia culturale, in storia delle religioni, in teoria psicanalitica archetipale (si pensi, solo a titolo esemplificativo, alla celeberrima ipotesi freudiana sul “parricidio” fondatore una religione totemica¹⁰). Sembra quasi che un anacronistico primitivismo sopravviva nella nostra contemporaneità, come fosse un’insuperabile attitudine ancestrale dell’umana sete di dominio sulla natura, sull’uomo e perciò sulla naturalezza della vita umana. Benché l’applicazione di un metodo d’indagine antropologico al tema mafioso appaia come un paradigma riduzionistico, che in apparenza non possa spiegare esaustivamente il fenomeno ‘ndranghetistico, di certo un’ermeneutica simbolica di alcuni antichi rituali può essere utile a incasellarlo nel panorama delle consuetudini ancestrali indoeuropee. Scrive infatti Frazer: «le cene della mietitura dei nostri contadini europei ci hanno fornito esempi inconfutabili dell’uso di fare degli animali un pasto sacramentale, nella loro accezione

⁸ J. Frazer, *The Golden Bough. A study of magic and religion*, Oxford World’s Classics, 2009, (per la trad. it. utilizzo *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Newton, Roma, 2006, p. 542).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. S. Freud, *Totem e Tabù. Psicologia delle masse e analisi dell’io*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

di carne e sangue dello spirito del grano»¹¹. In tutte le culture arcaiche il “pasto sacramentale” è il momento aggregativo della comunità, per ringraziare il cielo e la terra elargitori di un raccolto abbondante e per propiziarne uno analogo l’anno successivo. I “pasti sacramentali” e i “sacrifici totemici” rivestono importanza celebrativa e iniziatica per le attività sociali di prosperità e coesione. Essi sono l’invariante culturale umana relativa alla nascita del pensiero religioso.

L’origine antropologica del “sacrificio vittimario” mafioso.

In quanto associazione segreta che si richiama a questioni di potere, anche la ‘ndrangheta assolve ai suoi rituali di appartenenza ricorrendo a ciò che ancora Girard definisce “sacrificio vittimario” e al connesso “pasto totemico”. Si tratta di rituali legati in primis all’uccisione della capra. Essi richiamano antiche origini semitiche, come attestato dalla descrizione del “sacrificio del cammello” ad opera dell’etnologo e storico delle religioni William Robertson-Smith¹².

Non è questa la sede d’analisi di un rituale di carattere apotropaico, ancora in uso in Italia nell’area dello Stretto di Messina, fra le sponde della Sicilia orientale e della Calabria Ulteriore. Qui preme rilevare il carattere iniziatico e cosmogonico dell’ordine del potere politico-sciamanico, posto in atto dall’associazione mafiosa calabrese. Ne troviamo riscontro nel romanzo contemporaneo di Gioacchino Criaco, *Anime Nere*, e nell’omonimo film diretto nel 2014 da Francesco Munzi. Sia il romanzo, sia il film da esso liberamente tratto, presentano il tema delle modalità aggregative di un gruppo sociale che si richiama ai valori arcaici del “pasto sacramentale”. Sebbene il film non ne evidenzi abbastanza gli effettivi risvolti magico-religiosi e l’efferatezza di significati simbolici, è nel romanzo che troviamo lo spunto per collegare la violenza del rituale aggregativo all’origine del *radical title* implicato nell’attuazione dell’ordine del potere.

Nel romanzo di Gioacchino Criaco, le Anime Nere, come quelle della casta indo-iranica dei *śūdra*, sono innanzitutto quelle dei pastori d’Aspromonte, intimamente legate ai rituali produttivi dell’economia della terra, di cui la cura per l’ovile e il rispetto per le capre sono rappresentazione emblematica di uno stile di vita legato alle usanze ancestrali. L’allontanamento dalla dimensione

¹¹ J. Frazer, *op.cit.*, p. 542.

¹² W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. The fundamental institutions*, Londra, A. & C. Black Ltd., 1927, p. 343 e *passim*.

tellurica dell'esistenza, alla ricerca di condizioni di vita migliori, produce lo straniamento e segna il passaggio alla funzione guerriera *kṣatriya*. Essa segna la scelta di rivestire la forma e il colore della casta designata dal suono “-ndr/-vr”, la decisione di conquistare una posizione sociale avviluppata nella logica primigenia del sangue, versato per riproporre le antiche dinamiche del potere¹³.

In Aspromonte, l'ultima propaggine dell'appennino calabro che si staglia sullo Stretto di Messina, alle spalle della città di Reggio Calabria, l'uccisione, lo scuoiamento e il pasto con la capra perpetuano un'usanza molto antica che, secondo Frazer, rientra nel “quadro della magia omeopatica o empatica”¹⁴. Per le popolazioni rurali del territorio calabrese la capra è da sempre l'animale più importante di un'economia fondata sulla pastorizia e in presenza di un'aspra orografia, che rende le condizioni di vita assai frugali. La frugalità è ben rappresentata infatti da un'animale come la capra, il più resistente, versatile e vitale fra gli ovini domestici. La capra per il pastore non ha solo il merito di produrre carne, latte e lana. La sua pelle si presta a essere utilizzata per la costruzione di strumenti musicali, quali il tamburello e la zampogna. Quest'ultima in particolare ha funzione ierofanica, poiché durante le festività rurali stagionali diviene miracolosa presenza di un legame che il suono stabilisce con la dimensione trascendente. La capra “canta” letteralmente, è l'intera sua pelle, compresa quella di una sua zampa ungulata, a essere enfiata per contenere il suono della ierogamia celebrata fra cielo e terra, durante l'estasi di un ritmo ipnotico. Solo la testa dell'animale viene sostituita da trombette di legno, contenenti ance vibratili per l'emissione della nuova voce, sacralizzata dall'atto di sangue che ha permesso alla bestia l'esalazione dell'anima. In forma di “vocalità” effusa dallo strumento musicale, la capra diviene il simbolo del legame fra il piano immanente dell'umano culturale e le realtà invisibili del divino magico-religioso. Il potere della capra, sacralizzata nel sacrificio, è la divinizzazione dell'ambito sociale che ne accoglie i suoni di morte e rigenerazione.

Nell'interpretazione antropologico-mimetica di René Girard, l'animale-totem raccoglie l'emotività del gruppo di appartenenza, affinché il sacrificio offerto carichi di senso la preziosa immolazione. Difatti essa costituisce la “sostituzione sacrificale”¹⁵ fra l'uomo e l'animale. L'animale sacrificato

¹³ Cfr. G. Criaco, *Anime Nere*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014.

¹⁴ J. Frazer, *op. cit.*, p. 556.

¹⁵ A proposito del mistero insito nel sacrificio e del “meccanismo ingannatore della violenza” costituito dalla pratica della “sostituzione sacrificale” fra vittima potenziale e vittima reale, si veda R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., in particolare alcuni passaggi del primo § intitolato “Il sacrificio”, alle pp. 13-17.

incarna l'essenza della comunità umana che lo aveva nutrito e custodito, nominato e assunto in sé. L'animale antropomorfizzato e ucciso come offerta propiziatrice alle divinità della fertilità diviene così – sottolinea Girard – il “significante trascendentale”¹⁶, il trait d'union fra la natura umana e il divino culturale. Durante il processo di ominazione, il fatto che l'*andros* naturale prenda possesso del divino culturale, è il concetto cardine e performativo del potere politico arcaico. Esso si rinnova ad ogni nuovo sacrificio perpetrato in occasione dei passaggi stagionali, dei riti iniziatici, delle crisi sociali. È il metodo apofatico del religioso arcaico, che tenta di dar voce all'essenza del divino in assenza delle parole per definirlo e che trova, nella “capra che canta”, la propria esemplare ierofania. Il rituale della capra antropomorfizzata, uccisa, divorata e conciatata per il suono, in Calabria riveste il significato simbolico di conferire un potere al pastore-musico, poiché lo rende garante della supremazia che l'officiante il banchetto sacrificale riveste per gli altri membri della comunità. L'approccio etnografico della metodologia d'analisi ci conforta dunque nello stabilire un accostamento fra gli aspetti essenziali di un'organizzazione mafiosa e l'antica sapienza culturale sciamanica e cosmogonica, sottesa a rituali motivati dalla brama di potere dell'uomo sull'uomo e sulla natura.

La presa di possesso sulla natura umana.

Come si evince dalle dichiarazioni di molti fra i suoi adepti, la mafia non è riconosciuta come associazione criminale, poiché la cosiddetta *'ndrina* presenta l'attitudine umana a questa presa di possesso sulla natura, come qualcosa di onorevole per antonomasia, in quanto concepita per discriminare il sapere del potere dall'informe insipienza della potenza vitale.

È questo l'elemento di forza di un'organizzazione a delinquere, poiché essa è fondata solo apparentemente sul mero interesse economico derivante dai proventi del malaffare e come tale, ad un occhio poco avvezzo a scorgerne gli arcaismi, essa può essere considerata estranea al tessuto sociale di una moderna democrazia, che invece consideriamo fondata sul valore dell'autodeterminazione.

¹⁶ Alla questione del “significante trascendentale” quale “teoria del segno e della significazione” del processo vittimario, affrontato in varie opere di Girard, l'autore dedica un esaustivo § in R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 127-133. La vittima espiatoria non rimane mero “segno” della crisi, presentificata nella cosalità del cadavere. Essa diviene “significazione” totemica per la comunità che la sacralizza e, in seguito al caos della conflittualità, ricostruisce intorno ad essa un ordine nuovamente scaturito dal sacrificio.

Ma per la mentalità mafiosa colui che uccide crede di raggiungere la maturità, poiché celebra un rituale iniziatico che gli consente di prendere possesso della natura umana, in una particolare accezione di significato, che è magico-religiosa. Nell'accedere al sapere iniziatico relativo al legame fra il cielo e la terra, mentre sparge il sangue che segna la dispersione al suolo dello spirito della vittima, egli diviene fondatore del proprio stesso potere. In virtù di un atto di uccisione che certifica la qualità del possessore – o datore delle “misure” – della vita altrui, l'assassino si consacra legittimo detentore della facoltà sovrana di concedere la vita o comminare la morte, come era nella concezione del potere presso i popoli mesopotamici. Difatti l'antica divinità regale babilonese, Marduk, era il detentore dello scettro chiamato Albero “Mesu”, che egli usava come simbolo di potere, per misurare la distanza fra le stelle e riproporre in terra le proporzioni edilizie di spazi sacri e abitazioni civili. Ma l'atto del “misurare” costituisce anche «la proiezione in cielo di un dato politico di fatto: la centralità egemonica» del signore dei luoghi. Essa si esplica nel misurare la vita dei sudditi e stabilire il momento propizio per i sacrifici¹⁷.

Rispetto alle altre tipologie di associazione mafiosa la 'ndrangheta conserva analoga concezione ancestrale dell'umano, codificata durante i rituali di sostituzione con il sacrificio animale. Ne possiamo cogliere i risvolti mitopoietici ed assertivi osservando la relazione di mediazione fra l'animale e la divinità di cui l'uomo si incarica. In Calabria, fino a non più di venti anni or sono, vi erano contesti relativi a festività patronali – perciò visibili a chiunque – in cui venivano celebrati rituali babilonesi del *takultu*, il “pasto cultuale”¹⁸: l'uccisione della capra, lo scuoiamento, il trattamento della carne, l'uso fertilizzante delle interiora e lo specifico consumo della pasta o del pane intinto nel brodo cucinato, erano attività di esclusivo appannaggio maschile. Si trattava della modalità privilegiata per mostrare pubblicamente l'esistenza di una leadership indiscussa. In particolari situazioni decisionali poi tali ritualità venivano perpetrate durante convivi segreti, per stabilire di mantenere o mutare le configurazioni sociali in essere¹⁹.

¹⁷ P. Mander, *La religione dell'antica Mesopotamia*, Carocci editore, Roma, 2009, p. 116.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 135.

¹⁹ Un codice non scritto stabilisce la partecipazione degli affiliati al rituale, i loro ruoli in tutte le fasi di svolgimento del sacrificio, le modalità simboliche che legano il rituale stesso a ciò che andrà compiuto, la scelta della vittima umana che dovrà subire la stessa fine riservata all'animale macellato. Quando la morte viene apparecchiata essa sarà certa, a tempo prestabilito, come certo e prestabilito è il tempo della cottura della pasta in brodo di carne, suggello della incontrovertibile decisione di morte.

Per la nostra analisi è sicuramente fruttuoso rilevare che il sacrificio della capra abbia a che vedere con gli aspetti *oikonomici* del “governo della casa”, la gestione del potere all’interno delle comunità arcaiche. Nella storia dell’economia omerica gli ovini (*ówis*), appartenenti alla tipologia del bestiame minuto (*próbaton*), costituiscono la *próbasis* ovvero la “ricchezza mobile” delle comunità rurali. Gli ovini sono dunque legati alla terza funzione, quella produttiva, dell’ideologia politico-religiosa delle caste indoeuropee analizzate da Georges Dumézil²⁰. Un’antica organizzazione sociale accomuna il concetto della ricchezza, insito nel contesto narrativo omerico, con l’analogo significato riscontrabile nel mondo germanico e scandinavo. Infatti le parole greche, italiche, germaniche e scandinave che si riferiscono agli ovini, derivano dall’indoiranico *peku*, il termine che designa appunto la ricchezza pecuniaria mobile del bestiame. Essa ha radice nel verbo **pek-* ‘tosare’²¹.

Secondo l’analisi di Émile Benveniste è al vedico *pašu* e all’avestico *pasu* che occorre riferirsi per comprendere la complessità di significati antropologici, economici e religiosi, racchiusi nell’idea del possesso e del trattamento degli animali domestici. *Pašu* è in effetti il “termine collettivo che comprende tutte le specie di animali domestici” e che “comprende anche l’uomo designato come *pašu* bipede, sullo stesso piano del *pašu* quadrupede”²². Tale assimilazione dell’umano all’animale costituisce lo specifico insegnamento del *Śapatha-Brahmana* per quanto attiene alla teoria del sacrificio. La ricchezza mobile di una società pastorale è costituita sia da uomini, sia da animali, come attesta la locuzione *pasu vira* o *vira pequo*, intesa come “bestiame umano”, schiavo, domestico, utile e sacrificabile per accrescere la potenza del suo signore.

Nel mondo scandinavo questa accezione di significato, relativamente alla ricchezza mobile, umana ed animale, è racchiusa nell’espressione islandese “*gagandi fé*”, ovvero nel germanico “*gehendes Vieh*”, entrambi derivanti dal gotico *faihu*, vale a dire il denaro, la fortuna, il bene mobile, la “ricchezza che cammina”²³. Non è un caso che il gotico *faihu* sia il termine acquisito dal latino per designare il *feudum* e dunque il sistema politico ed economico in auge durante il Medioevo europeo.

²⁰ Cfr. G. Dumézil, *L’ideologia tripartita degli indoeuropei*, con un saggio introduttivo di Julien Ries, Il Cerchio, 2020, pp. 15 e ss.

²¹ Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino, 2001, I vol., *Economia, parentela, società*, p. 32.

²² *Ivi*, p. 33.

²³ *Ivi*, p. 30.

Dal punto di vista simbolico-politico sono evidenti i legami fra la bestia sacrificale, propiziatrice di ricchezza, e il sistema di potere scaturito da tale ritualità. Il politologo contemporaneo Carl Schmitt ne sottolinea i risvolti satanici, richiamando l'immagine apocalittica del “grande «Vae»!” del 12° capitolo dell'*Apocalisse* di S. Giovanni. Schmitt indica cioè nella bestia divina il pericoloso detentore del potere politico²⁴. È proprio dell'«*humani generis hostis*» – il grande Vae a capo delle divinità scandinave ctonie Vanir, contrapposte alle divinità solari Æsir²⁵, entrambe derivanti dalla mitologia indoiranica – essere contemporaneamente largitore di beni e fortuna, dispensatore di sciagura e morte. Così come nell'antica cosmogonia pre-babilonese e ittita della dea Ishtar, ritroviamo qui la funzione ierogamica del potere, la capacità del *pecu* sacrificale di unire cielo e terra, fertilizzare i campi e liberarli dagli spiriti impuri. Il filosofo e antropologo mimetico Giuseppe Fornari scrive, a proposito del rituale ittita, circa la “creazione di un centro di potere sacro in grado di garantire la continuità divina” sulla città di Babilonia, in chiara correlazione fra il sacrificio rituale e la rigenerazione dell'ordine politico²⁶.

Del resto, il verbo greco cantare, *τραγουδῶ*, ha la medesima radice etimologica di *τραγωδία* e il canto, *το τραγούδι*, è la prerogativa essenziale del ruolo sacrificale della capra, poiché difatti o *τράγος που τραγουδάει*, è “la capra che canta”. Il canto, la capra e la tragedia greca sono dunque uniti da un legame etimologico e funzionale imprescindibile, nella forma ternaria e ancestrale di un'attività sia spirituale (verso il cielo), sia apotropaica (contro gli inferi), che però ha nel sacrificio della capra il suo termine mediatore (sulla terra) e il significato politico unificante per la comunità d'appartenenza. Il rituale che traspone sulla capra il sacrificio sciamanico della dea, risalta nel canto dello strumento a fiato costituito dalla pelle dell'animale e dalle anse che ne imitano il belato. La zampogna, sorta di cornamusa che prende il nome dalla presenza di una piccola porzione di zampa dell'animale ucciso, in terra di Calabria diviene totem sostitutivo dell'uccisione umana, conquistatore di immortalità per il pastore che la suona. Si consuma così, tra il silenzio della morte e il canto del divino, la tragedia della vita spezzata per vivificare un ordine del potere che era, e che ancora è, sciamanico e sacrificale.

²⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano, 1986, p. 79.

²⁵ Cfr. G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, Adelphi, Milano, 1974.

²⁶ Cfr. G. Fornari, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*, Mimesis, collana Filosofie, Milano-Udine, 2021, pp. 416-417.

Presso gli antichi babilonesi l'ideologia del sacerdozio sciamanico latore dei vaticini e detentore del potere politico è ben rappresentata dalla figura di un «re antidiluviano dal significativo nome di Enmeduranki (“Signore dell'essenza del legame di cielo e terra”)»²⁷. *Enmeduranki* è colui la cui conoscenza divinatoria era in grado di creare il legame (-med) originario (-ur) che lo rendeva Signore (-An) del cielo (-En) e della terra (-Ki), unificatore dei principi maschile e femminile, detentore dei criteri dell'ordine contro le forze del caos.

Anche per i Greci l'ordine dipende, sin dalle sue origini, dal primato dell'*anēr basilikós* platonico. Del medesimo parere è il teologo e fenomenologo cattolico Erich Przywara, il quale definisce polemicamente l'ordine politico pagano come dipendente da un uomo dominatore, che crea la dimensione del potere distinguendo la propria “sovranità” personale – il primato “organizzativo” maschile e performativo dell'ordinamento politico – rispetto alla “fecondità della vita”, il momento “organologico” corrispondente al principio femminile, alla tragedia e al politico del sacrificio arcaico²⁸.

Nel fenomeno mafioso scorgiamo dunque le sembianze di un antico sapere, obliato e lasciato in balia delle sue estreme propaggini, volgarizzate dalla logica brutale del dominio sui luoghi e del profitto privo di scrupoli. Questa disamina persegue tuttavia l'obiettivo di non attribuire alla mera insipienza le ragioni del fenomeno mafioso. L'incivile protervia che vi è insita si spiega invece come l'odierna semplificazione deformante l'originario atteggiamento predatorio umano, la “presa di possesso” del *nemein*, il *radical title* del dominio umano localizzato e organizzato, insita nel significato del *Nomos della terra*, secondo l'interpretazione mitico-simbolica di Carl Schmitt²⁹.

Di contro, è il sacrificio cristiano a spezzare l'antico ordine del potere, a equiparare in dignità la differenza nei generi umani, a trasformare il fato tragico in dramma della volontà, la circolarità del mito nella speranza teologica. Essa opera durante l'attesa della “pienezza beatificante”. A proposito delle “condizioni psicologiche dell'Unificazione cosmica umana”, il teologo e paleoantropologo Teilhard de Chardin considera la promessa escatologica della “pienezza beatificante” come la “molla

²⁷ P. Mander, *La religione dell'antica Mesopotamia*, cit., p. 136.

²⁸ Cfr. E. Przywara, *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano, 1968, p. 270.

²⁹ Cfr. C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit., in particolare il quinto corollario intitolato “La conquista territoriale come processo costitutivo del diritto internazionale”, pp. 72-77.

della vita”. Si tratta della possibilità accordataci «se vogliamo non solo sopravvivere, ma sopravvivere»³⁰, padroneggiare l’esperienza soteriologica dell’esistenza nel senso cristiano della storia. Essa trasforma lentamente, ma inesorabilmente, gli antichi criteri del Nomos violento e acquisitivo in una nuova «marcia [...] in direzione del futuro, verso la complessità e l’interiorizzazione»³¹ di un processo evolutivo umano non più legato al dato biologico, bensì riflesso nella coscienza mistica dell’amore personale e unificante.

Inteso in questa accezione di significato, il potere umano recupera l’originaria dimensione mistica fondativa, frutto della mediazione personale del mandato divino all’uomo. Lo cogliamo in Genesi 1, 26-28³² ove, alla luce dell’interpretazione del filosofo e teologo Romano Guardini, l’uomo è «inserito nel complesso della natura, ma al tempo stesso sta in un immediato rapporto con Dio e può quindi prendere posizione di fronte alla natura»³³. L’ingiunzione divina del *soggiogare* la terra, legata al criterio della fecondità, lungi dall’essere una giustificazione all’imposizione violenta di un volere dispotico e distruttivo, è per l’uomo il comandamento anticipato «a fare della terra l’abitazione della sua discendenza [...] cioè l’uomo deve divenire padrone non solo della natura, ma anche di se stesso»³⁴. Per tale motivo gli viene assegnata facoltà di imporre il “nome” a tutti gli esseri viventi, di creare il Nomos, il criterio ordinativo che trae dal caos primitivo le regole fondative dell’esistenza. Dall’elargizione di questo dono derivano l’autorizzazione e il dovere di esercitare un *dominio*, il riconoscimento di un mandato di origine divina per la custodia della vita: usare la potenza che consegue all’attribuzione di tale responsabilità per darle pieno compimento. Esercitare il potere nella sua dimensione ontologica – risolve Guardini – racchiude l’essenza dell’umano, essa si compie nel riconoscere la somiglianza con Dio, piuttosto che nell’affermare un diritto all’uso della forza³⁵.

³⁰ P. Teilhard de Chardin, *Verso la Convergenza. L’attivazione dell’energia nell’umanità*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona, 2004, p. 152.

³¹ *Ivi*, p. 151.

³² Gn 1, 26-28: «L’uomo domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra [...]. Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e *soggiogate*la, *dominate* sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (la scelta del corsivo è mia).

³³ R. Guardini, *Il potere*, Morcelliana, Brescia, 2022, p. 128.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr., *ivi*, pp. 129-130.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.