

Il contagio e i riti funebri: qualche rilettura di antropologia del lutto

istitutoeuroarabo.it/DM/il-contagio-e-i-riti-funebri-qualche-rilettura-di-antropologia-del-lutto/

Comitato di
Redazione

1 maggio
2020



dialoghi intorno al virus

di *Fabio Dei* [*]

20 aprile

Uno degli aspetti più tragici della pandemia da Covid-19 che il mondo intero sta attraversando è la sorte dei corpi delle persone decedute. Come in tutte le epidemie, i cadaveri infetti non possono essere restituiti alle famiglie. Non solo i morenti restano soli nei reparti di terapia intensiva: ma a chi sopravvive è negata la possibilità dei riti del cordoglio. È questo l'aspetto forse più disumano di questo esperimento di socialità sospesa cui siamo costretti. Ancora più disumano dell'immaginario distopico di quei filosofi che paventano la nostra riduzione a nuda vita. Nell'ottica antropologica, in realtà, la vita umana non è mai "nuda" finché è sorretta dalla cultura. Neppure la privazione radicale dei diritti di cittadinanza basta a renderla tale. Ma cosa succede quando la morte viene spogliata da ogni dimensione culturale e relazionale? Si può parlare forse di una "nuda morte"?



Compianto del Cristo morto, di Niccolò dell'Arca, 1463-1490 (part.)

Tutto questo serve almeno a farci capire, però, in che misura le pratiche rituali siano importanti nella contemporaneità. Non dovremmo essere una società del tutto individualizzata e deritualizzata? Non è forse vero, come sostengono teorie sociologiche di moda, che abbiamo tentato di negare e nascondere il fenomeno della morte? Non è vero che abbiamo relegato il processo del morire negli spazi anonimi degli ospedali, privatizzando il dolore e disfacendoci quasi con vergogna delle pratiche tradizionali del lutto? Beh, no, non è del tutto vero. Malgrado abbiano cambiato volto, le forme culturali e rituali che circondano la morte sono ancora fondamentali. Quelle forme per il cui tramite una comunità si stringe attorno alle persone in lutto, aiutandole a superare il vuoto che si apre di fronte a loro. Aiutandole, per meglio dire, a continuare a vivere,

contro la tentazione da un lato, e la paura dall'altro, di seguire i morti nel loro abbandono del mondo. Ci accorgiamo dell'importanza di tutto questo nel momento in cui viene a mancare. Anche quando i funerali sono standardizzati, svolgendosi fra gli spazi squallidi degli obitori, una cerimonia religiosa frettolosa o una ancor più informale cerimonia laica, l'anonima inumazione nei loculi – anche in questi casi, si tratta di un momento fondamentale perché la separazione fra i vivi e i morti possa aver luogo. Il che implica socialità, corpi delle persone che si toccano, si consolano, si abbracciano; e implica la presenza del corpo del deceduto. Cioè, le due condizioni che oggi non si danno per motivi di ordine sanitario.

Certo, dire di questo universale bisogno dei riti è banale e scontato. Un effetto collaterale della pandemia è l'affannarsi di tanti intellettuali a esprimere interpretazioni sul fenomeno e previsioni su quello che verrà. Ma è forse più utile tornare alla dimensione di lunga durata del pensiero: di fronte alle emergenze fare un passo indietro, e tornare a interrogare i classici. Ed è quanto vorrei fare in queste brevi note, intese come una modesta sollecitazione all'apertura di più organiche riflessioni. Intanto, è sempre utile ripartire da James G. Frazer. Questo dinosauro dell'antropologia ottocentesca è stato un raccoglitore di dati di seconda mano secondo metodologie da lungo tempo obsolete: eppure le sue rassegne di costumi "primitivi" non cessano di sorprenderci e inquietarci, come del resto aveva visto quel suo critico tutto speciale che è stato Wittgenstein.

Fra il 1932 e il 1933, Frazer (ormai famoso come autore del monumentale *Ramo d'oro*) tenne a Cambridge una serie di conferenze dedicate a *La paura dei morti nelle religioni primitive*, pubblicate poi come volume con lo stesso titolo. Si trattava, secondo il suo stile, di un'ampia silloge di riti funebri dalle più varie culture di tutto il mondo, volta a mostrare la diffusa presenza di un senso di timore, talvolta di vero e proprio terrore, nei confronti dello spirito dei morti. Spesso, le cerimonie funebri sembrano volte ad allontanare le anime dei defunti, a farle partire per un altro mondo, a separarle dai viventi, dai loro spazi e dalla loro quotidianità:

«In generale, il sentimento dell'uomo primitivo [...] verso gli spiriti dei morti è molto diverso dal nostro, in quanto è dominato, nel complesso, più da paura che da affetto. Noi pensiamo ai nostri cari defunti con angoscia e affettuoso rimpianto e non concepiamo felicità maggiore di quella di riunirci per sempre in un mondo migliore, nell'oltretomba. Per il selvaggio, la cosa è assolutamente diversa. Se da un lato sarebbe sciocco e vano negare che anche egli pianga sinceramente la morte dei suoi parenti e amici, dall'altro egli è generalmente convinto che i loro spiriti dopo la morte subiscano un grande mutamento, che nel complesso peggiora il loro carattere e la loro indole, rendendoli suscettibili, irritabili e collerici, facili a offendersi al minimo pretesto, e a far ricadere sui vivi il loro scontento, affliggendoli con disgrazie di tutti i generi...» (Frazer 1978: 9).

Emergono tuttavia dalle pratiche del lutto, che Frazer incessantemente allinea, due elementi cruciali. Il primo è che tale paura sembra entrare in contrasto con un sentimento opposto, quello di "rispetto e affezione per le anime dei defunti", che si



cerca di trattenere presso di sé, di non lasciar sfuggire dall'ambito della casa e della comunità.

«Molti popoli, per esempio, hanno l'abitudine di accogliere in casa gli spiriti dei morti e di intrattenerli con grandi festeggiamenti una volta all'anno: la festività dei morti in Europa è un esempio evidente che perdura nei tempi moderni. Inoltre, molti popoli avevano l'abitudine di seppellire i morti in casa: una pratica difficilmente compatibile con un profondo e radicato senso di paura per i morti e con il terrore di entrare in stretto contatto con loro. Altre popolazioni, inoltre, pur non seppellendo i morti nelle abitazioni, cercano di richiamarli e installarli in casa...» (Ibid.: 109).

Non si tratta di una contraddizione, ma di un atteggiamento ambivalente costitutivo della natura stessa dei riti funebri. Il cordoglio è al tempo stesso queste due cose. Da un lato irresistibile attrazione ad andarsene insieme ai propri cari defunti, oppure a trattenerli, perché rappresentano una parte di sé; dall'altro necessità di allontanarli per poter tornare a vivere. I riti del lutto elaborano questa fondamentale ambivalenza. E la elaborano – questo il secondo punto che emerge con forza da questo testo – attraverso concrete azioni che si fanno sui cadaveri. Per quanto Frazer insista sulle credenze come causa dei riti, le sue descrizioni di pratiche che, pur nella loro grande diversità, appaiono universalmente umane hanno sempre al centro la materialità dei corpi defunti.



Facciamo un salto indietro sul piano cronologico, anche se non certo su quello metodologico. Nel 1907 era apparso sull'*Année Sociologique*, la rivista della scuola francese di Durkheim, il saggio di un giovane studioso, Robert Hertz, dedicato alla "rappresentazione collettiva della morte" (Hertz era nato nel 1881, e scomparirà prematuramente nel macello della Grande Guerra, nel 1915). Questo scritto è dedicato alla pratica della "doppia sepoltura": vale a dire all'esistenza in molte società tradizionali di due distinti momenti rituali funebri, a distanza di tempo. Una prima sepoltura provvisoria, dopo la quale il defunto non si stacca completamente dalla comunità in cui viveva, e un secondo momento, di solito a distanza di un paio d'anni, dopo che il corpo si è decomposto e ne sono rimaste soltanto le ossa, che segna la definitiva separazione. Nel tentare di comprendere questa pratica, così poco familiare per l'Occidente moderno, vengono in primo piano alcuni aspetti forse universali della ritualità funebre. In primo luogo l'idea che la morte culturale, diversamente da quella biologica, non debba compiersi in un solo istante ma stemperarsi nel tempo. Di solito i riti introducono discontinuità nel trascorrere continuativo di una natura che "non compie salti": ad esempio la crescita degli adolescenti non avviene da un momento all'altro, ma i riti di iniziazione demarcano lo stato di bambino e quello di adulto in modo netto e radicale. Qui avviene il contrario: la cultura interviene per rendere la morte più una condizione progressiva che un evento unitario.

«Ora ci sarà facile capire perché la morte è stata a lungo considerata uno stato transitorio, avente una certa durata. Passando da un gruppo all'altro, ogni cambiamento dello stato dell'individuo comporta una modificazione profonda dell'atteggiamento mentale della società nei suoi confronti,

modificazione che si compie gradualmente e richiede del tempo. Il fatto bruto della morte fisica non basta a consumare la morte nelle coscienze: l'immagine di colui che è morto di recente fa ancora parte del sistema delle cose di questo mondo: essa se ne distacca a poco a poco, con una serie di lacerazioni interiori. Noi non riusciamo a pensare alla morte come tale tutta in una volta; la persona fa ancora troppo parte della nostra sostanza, abbiamo messo troppo di noi stessi in essa; la partecipazione a una stessa vita sociale crea legami che non si spezzano in un giorno» (Hertz 1978: 90).

Un secondo punto che emerge con grande evidenza dal saggio di Hertz è che anche in questo caso al centro del rito sta il cadavere, il suo trattamento, la sua dislocazione in rapporto agli spazi domestici e pubblici della comunità, il rapporto fra le sue parti molli e degradabili e quelle che restano nel tempo. In altre parole, vi è nel rito una dimensione corporea e materiale che non può mai esser surrogata da pratiche puramente spirituali. E questo processo riguarda non tanto o non solo la psicologia individuale, ma il gruppo, la società. È la coscienza collettiva che deve operare il passaggio del defunto dalla società dei vivi a quella dei morti, da quella visibile a quella invisibile: passaggio che deve compiersi gradualmente perché, scrive Hertz, «noi non possiamo pensare alla morte come tale tutta in una volta». «Il gruppo ha bisogno di atti che fissino l'attenzione dei suoi membri, che orientino l'immaginazione in un senso definito, che suggeriscano a tutti una determinata credenza. Ora la materia su cui, dopo la morte, si eserciterà l'attività collettiva, che servirà di oggetto ai riti, è naturalmente il corpo stesso del defunto» (Ibid.: 91).



Sia il tema dell'ambivalenza che quello della intrinseca socialità del lutto sono ripresi e svolti in una cornice di grande profondità filosofica da Ernesto De Martino in uno dei suoi capolavori, *Morte e pianto rituale*. Il libro, com'è ben noto, parte dallo studio delle forme arcaiche del "lamento funebre" nel Mezzogiorno contadino degli anni '50, documentate da De Martino in quelle spedizioni etnografiche degli anni '50 che rappresentano l'evento "mitico" di fondazione dell'antropologia italiana del dopoguerra. Lo scopo del testo, tuttavia, va ben al di là dell'indagine folklorica; e anche del programma, tutto gramsciano, di inclusione delle "plebi rustiche del Mezzogiorno" nella nuova unità nazional-popolare dell'Italia democratica. È in gioco, più in generale, il modo in cui la cultura affronta la morte. L'ambivalenza attrazione-paura viene riletta da De Martino in chiave al tempo storicista e esistenzialista. La "crisi della presenza" che si apre per i sopravvissuti nel momento dell'estremo dolore per la perdita delle persone vicine si manifesta come irrelata depressione o agitazione: vuole trattenere i morti, oppure andare con loro al di là del mondo dei viventi. Ed è una crisi che non può esser vinta individualmente. Il lavoro del lutto si articola secondo norme di comportamento e di linguaggio dettate dalla tradizione. Il rito, con i suoi automatismi e le sue stereotipie, è il modo in cui l'intera comunità si stringe attorno agli individui

colpiti dall'abisso della morte: li guida, li sorregge, li libera dalla insostenibile responsabilità di far fronte al non dicibile, al non pensabile. Con l'obiettivo di allontanarli dalle tombe, di restituirli alla vita sociale, di riaprirli al mondo dei valori e delle scelte.

«La crisi del cordoglio si presenta [...] come il rischio di non poter trascendere il momento critico della situazione luttuosa. La perdita della persona cara è, nel modo più sporgente, l'esperienza di ciò che passa senza e contro di noi: ed in corrispondenza a questo patire noi siamo chiamati nel modo più perentorio all'aspra fatica di farci coraggiosamente procuratori di morte, in noi e con noi, dei nostri morti, sollevandoci dallo strazio del "tutti piangono ad un modo" al saper piangere che, mediante l'oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiede alla vita e al valore» (De Martino 1958: 42).

Anche in De Martino viene in rilievo l'ambivalenza nei confronti dei morti e del loro corpo. Da un lato attrazione, volontà di trattenere, e non per la credenza nei benefici che gli spiriti possono portare, come crede talvolta Frazer attribuendo ai suoi "selvaggi" un ingenuo utilitarismo, ma perché quegli "spiriti" sono una parte di sé; e dall'altro necessità di staccarsene, attraverso una dinamica di "trascendimento nel valore" che muta storicamente nei suoi contenuti ideologici e nelle sue forme rituali poggiando tuttavia su un nucleo esistenziale elementarmente umano. La forza dell'argomentazione di De Martino, rispetto alle precedenti che abbiamo visto, è di evidenziare non solo la forza trascendente del rito ma anche la profondità della crisi che l'evento luttuoso apre. Si può misurare questa crisi psicopatologica quando la cultura fallisce il suo compito. Si manifesta qui tutta una fenomenologia dell'angoscioso caos che minaccia di inghiottire la "presenza", propagandosi come un contagio che procede per analogie e corti circuiti simbolici a partire da quel peculiare oggetto-del-mondo che è il corpo senza vita:



Castelsaraceno, lamento funebre, 1956 (ph. Franco Pinna)

«Tuttavia quest'aspra fatica può fallire: il cordoglio si manifesta allora come crisi irrisolvibile, nella quale patisce il rischio del progressivo restringersi di tutti i possibili orizzonti formali della presenza. [...] Una serie di sintomi di crisi si riferisce al centro della situazione luttuosa, cioè al cadavere [...], spoglia corporea che, dopo il trapasso, sta davanti ai sopravvissuti. [...] Il cadavere appare una «estraneità radicale»: infatti esso tende a sottrarsi alla potenza formale, e il suo "oltre" sta diventando "vuoto" [...]. Il cadavere "contagia": infatti, nel suo andar oltre irrelativo e senza soluzione, comunica caoticamente il proprio vuoto ad altri ambiti del reale, e al tempo stesso i più disparati ambiti del reale, con progressione minacciosa, spiano l'occasione più accidentale per farsi simbolici rispetto al cadavere, e per ripeterlo in una eco multipla senza fine» (ibidem: 42, 45-6).

Questi tre autori classici gettano basi ancora oggi non superate per un'antropologia della morte e del lutto. Il fatto che le loro osservazioni si riferiscano a società tradizionali (dai Dayak del Borneo di cui parla Hertz ai contadini poveri lucani di De Martino) non implica che non siano applicabili a quelle contemporanee. Certo, i

processi di individualizzazione e di secolarizzazione hanno cambiato il lessico con cui si parla di questi “temi ultimi”; e hanno reso il dolore del lutto un’esperienza in una certa misura più privata e introspettiva, meno legata alla materialità e alla formalizzazione del rito. Ad esempio, il corpo viene esposto ma la sua manipolazione è affidata a “neutri” specialisti, non avviene in pubblico e la cerchia più prossima di persone care non entra in contatto con esso. Ma tali dimensioni non sono per questo venute meno. La dialettica tra il trattenere e il lasciar andare, e la centralità del cadavere restano i tratti cruciali del nostro modo di immaginare la morte, nonché dei riti funebri contemporanei. Questi ultimi sono costituiti da un insieme di azioni pratiche che si organizzano attorno al cadavere. Come ha sostenuto l’antropologa statunitense Beth Conklin (2018: 105), il cadavere è una peculiare forma di persona-cosa, che conserva almeno per il periodo del funerale le caratteristiche della persona vivente. È al tempo stesso, per evocare un’altra categoria classica, un “oggetto inalienabile”, che “appartiene” alla sua cerchia familiare o sociale più vicina, e rappresenta per essa un potentissimo marcatore di identità sociale.

Ci accorgiamo meglio dell’importanza di tutto ciò in situazioni particolari. Una di queste è la morte intervenuta dopo un periodo abbastanza lungo di coma o di incoscienza. In questo caso i corpi hanno già perduto la loro agency, hanno attraversato una fase di liminalità, e l’ambiguità del distacco ha avuto più tempo per risolversi. Un’altra situazione limite è quella dell’assenza dei corpi, che può avvenire nel caso di incidenti o

disastri, attentati terroristici oppure donazioni di organi post-mortem. Qui i corpi sono smembrati, in modo da non risultare più riconoscibili – spezzando l’unità di corpo e persona, osserva ancora Conkli. E vi sono poi i corpi dispersi, il cui esempio più drammatico negli ultimi anni è rappresentato dai naufragi dei migranti nel Mediterraneo. Il lutto perde allora il suo riferimento materiale, ed è costretto a cercare supporto in una materialità sostitutiva, quella delle immagini o di oggetti che retoricamente “stanno per” il defunto – che saranno però sempre poveri sucedanei, non in grado di svolgere fino in fondo il lavoro del distacco (lo dimostra il fatto che nella nostra attuale situazione di “sospensione della socialità” la comunicazione on-line è valida supplente delle comunicazioni in persona, ma appare del tutto inadeguata e anzi persino offensiva quando tenta di prendere il posto della ritualità funebre).

Una situazione simmetricamente inversa è quella dei corpi recuperati ma non identificati, come accade appunto per molte delle tragedie nel canale di Sicilia. Qui c’è un corpo ma non la “persona” sociale iscritta in esso. Come avviene allora il lutto? Giorgia Mirto, una giovane studiosa impegnata in progetti internazionali su questo tema, ha documentato il fatto che in molti cimiteri siciliani le sepolture dei migranti non identificati sono oggetto di pratiche informali di pietà e di culto da parte di donne del



Lampedusa, cimitero (ph.Rai)

posto. Non è l'idea astratta della morte, né il peso etico del drammatico destino di questi annegati, ma la presenza materiale dei corpi e delle tombe che richiama il lavoro del cordoglio, al di là di ogni vincolo parentale e comunitario. L'assenza dei corpi ci riporta anche alle immagini di bare caricate su camion militari in Lombardia, o a quelle delle fosse comuni e perfino dei funerali drive-in negli Stati Uniti, che abbiamo visto in questi giorni (aprile 2020) sui media. Non sappiamo ancora molto di come sarà vissuto questo trauma dalle singole famiglie che ne sono colpite, né dalle più vaste comunità. Certo, sono morti che non "passano" in un solo momento, che avranno una loro lunga durata e necessiteranno certamente di una "seconda sepoltura"; né sarà scontata la capacità della nostra società, nel suo complesso, di riuscire – per citare ancora De Martino – a «trascenderle nel valore».

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] Una versione abbreviata di questo scritto è apparsa su *Alias Domenica – Il Manifesto* del 26 aprile 2020.

Riferimenti bibliografici

Conklin, B., 2018, *Reflections on the work of recovery, I and II* in A. G. Robben, ed., *A Companion to the Anthropology of Death*, Oxford, Blackwell: 103-16.

De Martino, E., 2000, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* Torino, Bollati Boringhieri (ed. orig. 1958).

Frazer, J. G., 1978, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, trad. it. Milano, Mondadori.

Hertz, R., 1978, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, trad. it. Roma, Savelli.

Mirto, G., 2019, *La sepoltura delle vittime delle frontiere in Italia* «Lares», LXXXV (1): 49-84.

Fabio Dei, insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa di antropologia della violenza e delle forme della cultura popolare e di massa in Italia. Dirige la rivista *Lares* e ha pubblicato fra l'altro *Antropologia della cultura materiale* (con P. Meloni, Carocci, 2015), *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (Donzelli, 2016), *Antropologia culturale* (Il Mulino, 2016, 2.a ed.), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, 2018). Con C. Di Pasquale ha curato i volumi *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea* (Donzelli, 2017) e *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali* (Pisa University Press, 2017).
