

ETUDES THANATOLOGIQUES
STUDI TANATOLOGICI
THANATOLOGICAL STUDIES



Strumenti | Nuova serie

STUDI TANATOLOGICI – THANATOLOGICAL
STUDIES – ETUDES THANATOLOGIQUES

Anno – Year – Année 9
Numero – Number – Numéro 9, 2017-2018

Tutti i diritti riservati

© 2017-2018, Fondazione Ariodante Fabretti ONLUS

Corso F. Turati, 11/C – 10128 Torino (Italia)

www.fondazionefabretti.it

ISBN: 978-88-940068-9-6

È vietata la riproduzione non autorizzata,
anche parziale o a uso interno e didattico
con qualsiasi mezzo effettuata

Coordinamento editoriale: Luca Prestia

Traduzione: Elisa Tenconi

Elaborazione: Massimo Deidda

STUDI TANATOLOGICI
THANATOLOGICAL STUDIES
ETUDES THANATOLOGIQUES

Direttore editoriale / Editor / Directeur

Ana Cristina Vargas

Comitato scientifico / Advisory Board / Comité scientifique

Roberto Beneduce, Oscar Bertetto, Oddone Camerana,
Enrico Cazzaniga, David Clark, Fulvio Conti, Giorgio Cosmacini,
Douglas J. Davies, Giorgio Di Mola, Gian Giuseppe Filippi,
Marco Marzano, Tobie Nathan, Claudia Pancino,
Alessandro Pastore, Ernestina Pellegrini, Adriano Prosperi,
Francesco Remotti, Ines Testoni, Grazia Tomasi, Georges Vigarello,
Michel Vovelle, Tony Walter

Comitato di redazione / Editorial Board / Comité de rédaction

Carlo Capello, Adriano Favole, Javier González Díez,
Alessandro Gusman, Francesca Sbardella

Segretario di redazione / Editorial Assistant / Secrétaire de rédaction

Luca Prestia

INDICE / CONTENTS / TABLE

- 11 EDITORIALE / EDITORIAL / ÉDITORIAL
di *Ana Cristina Vargas*
- TANATOGRAFIE / THANATOGRAPHIES / THANATOGRAPHIES
- 16 The Origin of Death
by *Franz Boas*
- 24 L'origine della morte
di *Franz Boas*
- 33 Franz Boas e la mitologia della morte
di *Enrico Comba*
- STUDI E RICERCHE
STUDIES AND RESEARCH / ESSAIS ET RECHERCHES
- 41 Mare Morto. Tracce ed evocazioni
dei missing migrants a Lampedusa
di *Francesco Vietti*
- 68 Le trasformazioni nelle pratiche funebri
del Giappone contemporaneo
di *Marianna Zanetta*
- 92 L'assistenza domiciliare. Medici di famiglia e infermieri
professionali nelle cure palliative a casa del malato. Un'etnografia
di *Roberta Marafetti*
- RIFLESSIONI / REFLECTIONS / RÉFLEXIONS
- 113 La perdita sul palcoscenico.
Lo psicodramma per integrare il lutto in adolescenza
di *Caterina Di Chio*
- 124 L'invenzione della madre. Riflessioni antropologiche
di *Carlo Capello*

GLOSSARIO TANATOLOGICO / THANATOLOGICAL GLOSSARY
GLOSSAIRE THANATOLOGIQUE

- 141 Il lamento funebre nel bacino mediterraneo
di *Marta Scaratti*
- 151 BIO-BIBLIOGRAFIA DEGLI AUTORI
AUTHOR'S BIO-BIBLIOGRAPHY / BIO-BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS

Editoriale

di *Ana Cristina Vargas*

Il nono volume di «Studi tanatologici» è breve ma estremamente ricco nei suoi contenuti. Il dialogo con l'attualità è l'elemento che caratterizza il presente numero e che percorre, come un filo conduttore sottile e non sempre esplicito, ciascuno degli articoli e delle riflessioni proposte. Ognuno degli autori, a partire dal proprio ambito disciplinare, ha affrontato questioni che negli ultimi mesi sono state al centro dell'attenzione mediatica o hanno sollevato interrogativi di rilievo nel dibattito pubblico. I fenomeni migratori; lo sgretolamento della struttura familiare tradizionale e della ritualità funebre; le cure palliative e l'assistenza al fine vita; la perdita in età adolescenziale e le complessità della transizione all'età adulta sono alcuni dei temi trattati da chi ha contribuito a dare forma a questo numero: la tanatologia, come dimostra il loro approccio, può essere intesa come una disciplina impegnata, capace di offrire nuove prospettive e di rileggere in modo critico i fenomeni sociali.

Prima di addentrarci nelle sezioni centrali della rivista troviamo, come di consuetudine, la *Tanatografia*. In questo numero abbiamo scelto di proporre una traduzione dell'articolo *The Origin of Death* (*L'origine della morte*) del noto antropologo Franz Boas. Questo testo – pubblicato per la prima volta nel 1917 sulle pagine del «Journal of American Folklore» e finora inedito in lingua italiana – è introdotto da Enrico Comba, esperto nell'ambito dell'antropologia americanistica, il quale ci offre le coordinate necessarie per collocare il lavoro di Boas all'interno di una più vasta e articolata riflessione teorica sulle tradizioni mitologiche dei nativi americani.

L'origine della morte prende le mosse da un racconto mitico degli indiani Thompson, in cui il Coyote, il Corvo e altri animali si chiedono

se gli uomini debbano essere mortali o immortali. «Mortali. Altrimenti non potremmo mangiare i loro cadaveri», dicono alcuni; «mortali», aggiungono altri, pur con qualche esitazione, «altrimenti ce ne sarebbero troppi». I miti sull'origine della morte hanno una struttura ricorrente nelle tradizioni delle popolazioni a ovest delle Montagne Rocciose, e, pur presentando delle variazioni locali, essi lasciano trasparire un'unità sostanziale che si esprime nell'idea, per usare le parole di Comba, di «una fondamentale arbitrarietà dell'atto originario che introduce la morte nel mondo». La morte, infatti, non è rappresentata come parte di un più ampio disegno divino, né risponde a progetti razionali, ma è il risultato di fattori accidentali: una contingenza drammatica che, in un certo senso, mette a nudo l'impossibilità di trovare spiegazioni rette da un ragionamento logico, che non possono che dimostrarsi banali e insufficienti rispetto al dolore della finitudine.

La sezione *Studi e Ricerche* è costituita da tre articoli, *Mare morto*, di Francesco Vietti; *Le trasformazioni nelle pratiche funebri del Giappone contemporaneo*, di Marianna Zanetta e *L'assistenza domiciliare. Medici di famiglia e infermieri professionali nelle cure palliative a casa del malato: un'etnografia*, di Roberta Marafetti.

Francesco Vietti affronta il tema delle morti dei migranti nel Mediterraneo a partire da uno sguardo su Lampedusa. Quest'isola, in molti sensi sovra-rappresentata, è diventata il simbolo per eccellenza dell'immigrazione e, non a caso, uno dei suoi monumenti più noti è la *Porta d'Europa*; la presenza dei migranti, tuttavia, più che visibile è costantemente evocata. Il tema dell'accoglienza, sia nella sua dimensione retorica sia come pratica sociale, rappresenta una delle più importanti chiavi di lettura proposte da Vietti. Il concetto di «accoglienza», nello scenario politico attuale, è però carico di contraddizioni: i numeri delle morti in mare – monitorati dalle organizzazioni internazionali – e i dati nazionali che mettono a nudo una realtà in cui il diniego è l'esito più frequente delle richieste di asilo, più che la «porta d'Europa» rendono Lampedusa il suo estremo confine. Allo stesso tempo, tuttavia, sull'isola fioriscono contro-discorsi carichi di umanità, forme di commemorazione che tentano di restituire ai migranti (vivi e morti) quella soggettività che era stata loro sottratta dalla violenza del viaggio, prima, e, in seguito, dalla strumentalizzazione politica della loro vita e della

loro morte. Nella sua analisi, Vietti restituisce l'immagine di un luogo vitale e complesso, simbolo per eccellenza della crisi politica, sociale e culturale del continente europeo di fronte all'immigrazione, ma anche scenario di nuove forme di resistenza.

Marianna Zanetta ci propone un saggio sulle pratiche funerarie nel Giappone contemporaneo e sul legame tra le trasformazioni che ha subito la ritualità funebre tradizionale e i cambiamenti sociali, religiosi e demografici che hanno radicalmente modificato la società giapponese a partire dal secondo dopoguerra. Negli ultimi anni del Novecento, infatti, il drastico calo della nuzialità e della natalità, la nuclearizzazione della famiglia e la sua progressiva perdita di rilevanza nella vita sociale hanno generato gravi ripercussioni nella ritualità che accompagna le ultime fasi della vita. Al tema è stata data ampia risonanza mediatica nella stampa internazionale. Testate come il «New York Times», «The Independent» e altre ancora alcuni mesi fa hanno portato all'attenzione dell'opinione pubblica il dramma delle morti solitarie di persone, per lo più anziane, che in molte città giapponesi concludono il loro percorso di vita in totale solitudine, senza qualcuno che si accorga e si occupi della loro fine terrena. In tempi di neoliberalismo è interessante osservare come nessuna di queste testate abbia trascurato il fiorente business delle imprese specializzate nella pulizia delle abitazioni in cui si verificano i decessi. Il fenomeno delle morti solitarie rappresenta la manifestazione più estrema del processo di sgretolamento della struttura familiare tradizionale sulla quale in passato si reggeva la ritualità funebre. Zanetta, infatti, descrive un contesto di semplificazione, persino di erosione del rito, al quale in alcuni casi si rinuncia completamente, mantenendo solo gli aspetti puramente tecnici della cremazione. Dalle osservazioni dell'autrice emerge così un panorama sociale caratterizzato da una tensione irrisolta tra la crescente debolezza delle reti familiari e l'ansia causata dall'incerto destino del proprio corpo dopo la morte.

Roberta Marafetti, infine, si sofferma sull'assistenza domiciliare nelle cure palliative partendo da una ricerca etnografica che ha coinvolto medici di medicina generale e infermieri professionali. Attraverso le interviste, l'autrice mette in luce come il luogo di cura modifichi la relazione tra operatori e pazienti, permettendo a questi ultimi di essere realmente al centro del percorso assistenziale: se in ospedale sono i ritmi del reparto a dettare l'organizzazione dell'incontro clinico, a casa sono gli orari e

le abitudini della famiglia a scandire i tempi della cura. Pur trattandosi di un servizio che, potenzialmente, potrebbe dimostrarsi una soluzione efficace per molte problematiche connesse all'assistenza ospedaliera, Marafetti evidenzia gravi carenze strutturali ancora presenti in termini di risorse umane ed economiche. Il campo dell'assistenza domiciliare è dunque ancora da sviluppare, soprattutto nell'ottica di venire incontro ai bisogni delle famiglie e di garantire un adeguato accompagnamento alla terminalità.

Nella sezione *Riflessioni* i due contributi si intersecano intorno al senso della perdita nell'età di passaggio: l'adolescenza nel primo (Di Chio); il diventare adulti nel secondo (Capello).

Caterina Di Chio propone una riflessione sul palcoscenico psicodrammatico come spazio di elaborazione e di integrazione delle perdite, dei distacchi e delle riconquiste, a partire dal percorso di preparazione di un laboratorio sul tema rivolto a un gruppo di giovani delle classi quarta e quinta di un istituto di educazione superiore torinese. Lo psicodramma è una metodologia che unisce la potenza terapeutica del gruppo a quella dell'azione scenica teatrale, e che consente di esplorare il vissuto attraverso l'azione. Esso è dunque uno strumento particolarmente adatto per esplorare in modo creativo gli orizzonti di senso dei ragazzi in questa fascia di età, poiché dà ampio spazio ai loro linguaggi e ai loro immaginari.

Carlo Capello propone invece una lettura in chiave antropologica del romanzo di Marco Peano, *L'invenzione della madre*, accompagnata da un'intervista all'autore. All'interno di questo stimolante dialogo, simultaneamente tanatologico e letterario, Capello e Peano ripercorrono in profondità i temi centrali del libro soffermandosi sulla malattia oncologica, sulla relazione madre-figlio nel fine vita e sul ruolo del lutto nella transizione all'età adulta.

Chiude il numero il *Glossario* di Marta Scaratti, che si sofferma sul lamento funebre in area mediterranea, un dispositivo rituale di gestione del lutto carico di significati simbolici e di contenuti antropopoietici.

TANATOGRAFIE
THANATOGRAPHIES
THANATOGRAPHIES

The Origin of Death*

The story of the origin of death, due to a decision of two personages, one of whom wants man to be immortal, while the other one wishes him to die, is widely spread in western North America.

Among the *Thompson Indians*, Coyote and Raven discuss whether man is to be immortal or mortal. Raven wants man to die, because otherwise there would be too many people. He calls them his enemies. In a council, Raven, Crow, Fly, Maggot, vote for death, because they want to feed on corpses. Coyote wants death to be like sleep. The decision is made in favor of Raven, and Raven's daughter is the first one to die. When Raven wishes to change the decision, Coyote says that it cannot be altered (Teit, MAFLS 11: 1). In another version Spider says that Ant will cut himself in two, and will die. Ant replies that he will revive after a few days. Spider wants people to remain dead, because otherwise there would be too many. Fly is consulted, and decides in favor of Spider, because he wants his children to live on the dead bodies. Spider's child dies, and in vain he regrets the decision (Teit, JE 8: 329). In still another version Raven asks Old-One to let his child die for good (Teit, JE 8: 330). — In the *Kutenai* tale the chief wishes that everybody shall die twice. The people agree, excepting Raven, who wants to eat the eyes of corpses. His decision is accepted. The people kill Raven's two children, and he wishes in vain to have the previous decision reversed (Boas, BBAE 59: 213). — The *Lillooet* versions are as follows: some one asks Raven that people shall die. Raven consents. The man's child dies, and he regrets the decision (Teit, JAFL 25: 356). In another version Raven wins over Old-One,

* Published in «The Journal of American Folklore», 30 (October-December, 1917), no. 118, pp. 486-91.

and therefore people die. Raven's child is the first one to die, and he regrets the decision (Teit, JAFL 25: 356). It seems likely that in the former *Lillooet* version the persons have been reversed by mistake. — A *Shuswap* fragment probably refers to the same tale. The son of Old-One dies, and thus death is introduced (Teit, JE 2: 746). — A *Sanpoil* tale is not very clear. A man kills and buries his son, and his sister disappears in the cave in which her brother had been buried. Fox, Hawk, and Eagle try in vain to bring her back. Three days after this the Vulture loses his daughter, and asks the chief to restore her to life. Then he is told, that, since at his instance it was decided that people shall die, the girl cannot be restored (Gould, MAFLS 11: 106). — The *Ute* tell of the discussion of two brothers. The younger one wants man to return after death; the elder one wants him to remain dead. The younger then kills the elder one's child, which, owing to the previous decision, cannot return to life (Powell, RBAE 1: 44). — The *Shoshoni* version is very brief. Wolf says that the Indians shall not die, Coyote wants them to die (Lowie, PaAM 2: 239). — The *Assiniboin* say that Iⁿktoⁿmⁱ discussed the question of life and death with the animals. Some one wanted people to revive after four days, but Iⁿktoⁿmⁱ decided they should remain dead (Lowie, PaAM 4: 104). — The *Quinault* tell that Eagle's child dies, and Raven decides that it must remain dead (Farrand, JE 2: 111). — The *Coos* say that child of a man dies. His cousin wants it to remain dead, while he himself wants it to come back after four days. Then the child of the other man dies and cannot be revived (Frachtenberg, CU 1: 43; translation in lower Umpqua, CU 4: 41). — In *Takelma*, Coyote refuses to lend his blanket to a Bug whose child has died because he does not want it to revive. Then Coyote's child dies, and cannot be revived on account of his previous refusal (Sapir, UPenn 2: 99, see also JAFL 20: 49). — The *Klamath* say that death was arranged in a discussion between K^umu'-kamtch, Mole, Fly-Bug, and Garter-Snake. Garter-Snake wants man to shed his skin as he does, while the others want man to grow old and die (Gatschet, CNAE 2: 103). — Professor Kroeber informs me that the *Yurok* have several versions of the tale of the origin of death, in all of which the larva of a locust, sometimes associated with the mole, appear as the actors. Often they are designated as «those through whom we die». According to one ver-

sion, they plot death, and they are evils that are partly checked; in another one there is an argument in which they prevail over their opponents. The latter become anchored under certain rocks along the course of the river in which their spirits still reside. — The *Hupa* tell that the culture-hero tries to travel around the world to make it large enough for people, when old, to be rejuvenated. His enemies plot to prevent this, and place women in his way who seduce him and thus thwart his plan. Therefore man is mortal (Goddard, UCal 1: 132). — According to the *Shasta*, Cricket's child dies, and Coyote wants it to be buried. He wants man to die, because the world will be too full. When Coyote's child dies, the previous arrangement cannot be changed (Dixon, JAFL 23: 19; Kroeber, UCal 4: 180). — In another version the same story is told of Spider and Coyote (Frachtenberg-Farrand, JAFL 28: 209). — Among the *Wintun*, Olelbi wants people to go up to the sky when old, to bathe there, and return young. He orders Buzzard to build a road for this purpose. Coyote tells Buzzard to stop work. Coyote is the first to die (Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, 163, 174). The *Achomawi* tell that Fox wants man to come back after death. Coyote wants him to remain dead. Nobody comes back after death, and so Coyote prevails (Powers, CNAE 3: 273). — The *Yana* tell that Coyote, Cottontail-Rabbit, Gray-Squirrel, and Lizard are in a sweat-house. Coyote wants man to die. The others object, and want the dead to come back. Lizard causes a man to become sick. He dies, and is buried in a sweat-house. He moves until Coyote kicks the grave. Then the people make a rattlesnake, which kills Coyote's son. Although he wishes him to revive, the former decision cannot be changed (Sapir, UCal 9: 91). — Among the *Maidu*, Earth-Namer wants people to come back to life. Coyote objects. Then Coyote's son is bitten by a rattlesnake and dies. In vain he wishes him to revive (Dixon, BAM 17: 46, 47; PAES 4: 29, 51). In another *Maidu* version, Earth-Initiate wants people to revive. Coyote objects (Dixon, BAM 17: 43; JAFL 16: 34). Still another *Maidu* version has been recorded by Merriam. Hi'-kaht wants people to revive. Meadow-Lark objects, and Coyote agrees with Meadow-Lark. Then Coyote's child is bitten by a rattlesnake and dies. It cannot be revived on account of the previous decision (Merriam, *The Dawn of the World*, 55). The *Nishinam* (southern *Maidu*) say that Moon wanted men to

return, as the moon waxes and wanes. Coyote wanted bodies to be cremated. The Moon created the rattlesnake, which killed Coyote's child, and the decision could not be changed (Powers, CNAE 3: 341). — The *Wishok* have a similar contest between Frog and Spinagarlu. Frog's child dies, and Spinagarlu decides that he shall remain dead. Later on Spinagarlu's child dies and cannot be revived (Kroeber, JAF 18: 96, 499). — In a *Miwok* tale, Black-Lizard wants people to revive. Meadow-Lark refuses, saying that dead bodies stink (Merriam, *l.c.*, 55). In another version Falcon tries to revive his wife, but Meadow-Lark says that he smells a dead body. If he had not done so, the dead would revive after four days (*Ibid.*, 132). In still another version Coyote is south of the first person that died; Meadow-Lark, north. The corpse stinks. Coyote wants to revive the dead one, but Meadow-Lark objects, saying that there will be too many people (Kroeber, UCal 4: 203). — The *Gashowu Yokuts* say that some people wanted the dead to lie near the house for three days. Meadow-Lark disliked the smell, and persuaded people to burn the body (Kroeber, UCal 4: 205). A rather confused statement has been recorded among the *Truhohi Yokuts*. Two insects argue. One of them does not want many people to live. He arranges that medicine-men shall kill people, and that there shall be a ceremony for the dead. Coyote agrees. Other people do not like it. Apparently this belongs to a similar tale. A *Yauelmani Yokuts* story seems to be confused with the origin of the human hand. It is stated that Coyote brought it about that people die because human hands are not closed like his. Lizard then made the human hands as they are; but Coyote ordained that man should die. — Among the *Yuki*, death is brought into the world through the instrumentality of Coyote, whose son dies and is buried by him. The creator offers to restore him to life, but Coyote insists that the dead shall remain dead (Kroeber, UCal 4: 184). — The *Pomo* of Clear Lake believe that Meadow-Lark is responsible for permanent death (Merriam, *l.c.*, 213). — The *Luiseno* tell of a quarrel in which Fog, Thunder (?), and Wind (?) wanted man to die, while others wanted him to live and change. No further details are given, but the myth seems to form part of that of the dying god (Kroeber, JAF 19: 313). — Among the *Diegueño* the people deliberate whether they shall die forever, leave for a time and return, or live forever. The Fly decides that they are to

die forever (Du Bois, JAFL 14: 183). — The *Papago* say that a Worm wanted people to die, and that death was introduced as a result of a discussion in which it was said that the world would be too small if everybody continued to live (H. R. Kroeber, JAFL 25: 97). — The *Cœur d'Alène* tale probably belongs here, although the record differs somewhat in type. A woman has twin children who faint away. When their mother returns in the evening, she notices tracks of feet. She observes the children secretly, and hears them arguing. The one says it is better to be dead; the other one wishes to be alive. When they discover her, they stop talking; and since that time people die. Apparently this story contains elements of the dog-mother story¹ (Teit, MAFLS 11: 125).

I doubt whether the *Wishram* story of the origin of death belongs here. Coyote's and Eagle's wives and their two sons die. They are brought back from the country of the Ghosts, but Coyote lets them escape from the box in which they are carried. Therefore people die for good. If he had not done so, they would come back to stay in our world during the fall and spring.

Of somewhat different type is the story of the Plains. Two individuals agree that if an object thrown into the water comes up after having been thrown in, man shall revive. If it stays at the bottom, he shall remain dead. In a tale of the *Hare Indians* the beetle *agotsuté* (*Lamia obscura*) and Frog argue. The former wants man to die; the latter, to live. The former throws a stone into the water, which sinks, and therefore man dies (Petitot, 115). — The *Dog-Rib Indians* say that the animals wanted the dead to be like seeds thrown into the water, that spring to life. The culture-hero Chapewee, however, decided that they were to be like stones, that disappear (Sir John Franklin, *Narrative of a Second Expedition to the Shores of the Polar Sea* [London, 1828], p. 293). — The *Kaska* tell that Fox and Bear have a contest. Fox throws a stick into the water, which rises to the surface: therefore old people are to come back young. Then Bear throws a stone on top of the stick, so that it does not come up again, and therefore people do not revive after they have died (Kaska, JAFL 30: 434, 444). — In an *Arapaho* story, buffalo-chips are thrown into the water, which float.

¹ See, for instance, Thompson Indians (Teit, MAFLS 6: 62; 11: 30).

Then a stone is thrown in, which sinks (Dorsey and Kroeber, FM 5: 17). In another *Arapaho* version a stick is thrown first, then a buffalo-chip, pith, and a stone. The story is referred to the whites and the Indians, pith representing the whites (*Ibid.*, FM 5: 81). The same tale occurs among the *Blackfeet*. Old-Man throws into the water a buffalo-chip, saying that if it floats, people shall be dead for four days. Old-Woman does not accept this, but throws a stone into the water, saying that if it sinks, people shall remain dead forever (Wissler, PaAM 2: 20). In another version the woman's child dies a few days after, and cannot be revived on account of the previous decision (Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, 138). In a *North Piegan* version the same discussion occurs; but when Old-Man throws the buffalo-chip, Old-Woman transforms it into stone (Wissler, PaAM 2: 21). At another place it is stated that a woman's child is sick. Old-Man goes to a river with the mother, and asks her whether he shall throw a stone or buffalo-chip. If what he throws floats, the child will recover; if it sinks, it will die. She chooses the stone, which sinks, and therefore the child dies. Therefore all the people must die (Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, 272). — In a *Cheyenne* tale it is agreed that if a stone floats, and if a buffalo-chip sinks, man is to live. When the stone is thrown into the water, it floats for a moment and finally sinks. When the chip is thrown in, it sinks for a moment and then rises (Kroeber, JAFL 13: 161). — In the *Comanche* story it is said that in former times the dead came to life after four days. Coyote throws a stone into the water and says the dead shall do as the stone. As it did not come back, the dead remain dead (Lowie-St. Clair, JAFL 22: 280). — The *Jicarilla Apache* say that Raven divined to see whether people would die. First he threw into the water a stick on which skins are stretched when drying. When this came to the surface, he tried again and threw a stone muller. It did not come to the surface, and therefore people die (Goddard, PaAM 8: 194). Russel records the same story from the *Jicarilla Apache*, telling that a log was thrown into the water which sank (JAFL 11: 258). — The *Navaho* tell of a divination. The hide-scraper is thrown into the water; and the disputants say that if it floats, man is to live. When Coyote divines, he throws a stone into the water, and, since it sinks, man is mortal. He says that if man were not mortal, the earth would be too small (Matthews, MAFLS 5: 77).

Hans Egede has also recorded a similar tale from *Greenland*. A dispute arose between two men regarding the advantages of having man die. Since that time man is mortal (see also Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo*, 41; David Crantz, *Historie von Grönland* [Barby, 1765], 262). I do not feel quite certain that this story is correctly interpreted. It is probably analogous to the story of the origin of day and night, told on the west coast of Hudson Bay (Boas, BAM 15: 306).

Petitot (114) records another *Hare-Indian* tale, in which it is said that a man and his wife were playing and dancing on the border of the sky. They began to cry, «Oh, our children!» and since that time man is mortal.

It appears from these notes that the story of the origin of death due to a discussion occurs in two principal forms – a western one, in which the decision is made in a council; a second one, in which the decision is due to an act of divination. In the former case all the typical forms of the story end with the incident that the child of the person who instituted death dies, and that then the decision cannot be revoked. This story is found in a continuous territory extending from southern California northward as far as Lillooet. It is probably not known to the coast tribes in the region of the Columbia River. The second type, in which death is due to the outcome of divination, has been recorded among northern Athapascan tribes, the Arapaho, Blackfeet, Cheyenne, Comanche, Jicarilla Apache, and Navaho. It is therefore characteristic of the whole region of the eastern foot-hills of the Rocky Mountains and of the adjoining territory. It cannot be stated with certainty how far east it extends in the Mackenzie area.

Outside of the district here described, tales of other types are found. The tales of the origin of death which are found on the North Pacific coast north of Vancouver Island have been discussed in my summary of Tsimshian mythology (RBAE 31: 663). — In the *Pawnee* tale of the origin of the basket-game the origin of death is mentioned. The gods make the images of a boy and of a girl. They give arrows to the boy, and order him to shoot animals in order to see whether man is to be mortal or immortal. They say, «Let him kill one of the animals; and whatever kind he kills, let it be so!». There is no further explanation of the incident (Dorsey, CI 59: 44). In a quite different tale, Lightning places the constellations on the ground. They would have

lived on earth an immortal race if a wolf had not been sent by the star Fool-Coyote to steal Lightning's bag. The Wolves are killed by the people, and thus death is introduced (Dorsey, MAFLS 8: 17). — The *Caddo* say that Coyote was dissatisfied because some dead returned while others staid away. Therefore he arranged so that everybody should remain dead (Dorsey, CI 41: 14). In another version it is said that all the people want the dead to return after a short time. Coyote wants them to remain dead. The dead are revived in a medicine-lodge to which the souls come in a whirlwind. Coyote shuts the door of the lodge when the whirlwind approaches, and since that time people die (*Ibid.*, 15). — The tales of the *Cherokee* (Mooney, RBAE 19: 254) and of the *Zuñi* (Cushing, RBAE 13: 72), and of other tribes farther to the east, do not belong here (see also Cree [Simms, JAFL 19: 334], Winnebago [Radin, JAFL 22: 311]).

In the territory under discussion there are also some tales of the origin of death that do not belong here, as the *Hupa* story of the child of the culture-hero that was taken out of its grave by its father, but ran back ten times. For this reason people remain dead (Goddard, UCal 1: 224).

Franz Boas
Columbia University, New York

L'origine della morte*

Il racconto dell'origine della morte, conseguente alla decisione di due personaggi, uno dei quali vuole che l'uomo sia immortale mentre l'altro chiede che muoia, è ampiamente diffuso nelle regioni occidentali dell'America del Nord.

Tra gli *Indiani Thompson*, Coyote e Corvo discutono se gli uomini debbano essere immortali o mortali. Corvo vuole che muoiano, perché diversamente ce ne sarebbero troppi. Si riferisce a loro chiamandoli «i suoi nemici». In un consiglio, Corvo, Cornacchia, Mosca e Verme votano per la morte perché intendono cibarsi dei cadaveri. Coyote vuole che la morte sia come il sonno. La decisione è presa a favore di Corvo e la figlia di Corvo è la prima a morire. Quando Corvo chiede di cambiare la decisione, Coyote risponde che non è possibile modificarla (Teit, MAFLS 11: 1). In un'altra versione, Ragno dice che Formica si taglierà a metà e morirà. Formica risponde che ritornerà in vita dopo alcuni giorni. Ragno vuole che gli uomini restino morti, perché altrimenti ce ne sarebbero troppi. Viene consultata Mosca, che decide a favore di Ragno, perché vuole che i suoi figli vivano sui corpi dei morti. Il figlio di Ragno muore e lui invano rimpiange la decisione (Teit, JE 8: 329). In un'altra versione ancora, Corvo chiede a Colui-che-è-vecchio di lasciare morire suo figlio definitivamente (Teit, JE 8: 330). — Nel racconto dei *Kutenai*, il capo desidera che tutti muoiano due volte. Gli uomini accettano, con l'eccezione di Corvo, che intende cibarsi degli occhi dei cadaveri. La sua decisione viene accolta. Gli uomini uccidono i due figli di Corvo e lui chiede invano che la decisione presa venga revocata (Boas, BBAE 59: 213). — Le versioni dei *Lillooet* sono come segue: qualcuno chiede a

* Pubblicato in «The Journal of American Folklore», 30 (ottobre-dicembre, 1917), n. 118, pp. 486-91.

Corvo che gli uomini muoiano. Corvo acconsente. Il figlio dell'uomo muore e lui rimpiange la decisione (Teit, JAFL 25: 356). In un'altra versione, Corvo persuade Colui-che-è-vecchio e perciò gli uomini muoiono. Il figlio di Corvo è il primo a morire e lui rimpiange la decisione (Teit, JAFL 25: 356). Pare verosimile che, nella prima versione tramandata dai *Lilloet*, i personaggi siano stati invertiti per errore. — Un frammento degli *Shuswap* probabilmente fa riferimento allo stesso racconto. Il figlio di Colui-che-è-vecchio muore e, in questo modo, la morte fa la sua comparsa (Teit, JE 2: 746). — C'è un racconto *Sanpoil* che non è molto chiaro. Un uomo uccide e seppellisce suo figlio e la sorella scompare nella caverna in cui il fratello era stato sepolto. Volpe, Falco e Aquila tentano invano di riportarla indietro. Tre giorni dopo, Avvoltoio perde sua figlia e chiede al capo di riportarla in vita. A questo punto gli viene detto che, dato che dietro sua richiesta era stato deciso che gli uomini sarebbero morti, la ragazza non può essere riportata in vita (Gould, MAFLS 11: 106). — Gli *Ute* narrano della discussione tra due fratelli. Il più giovane desidera che l'uomo ritorni dopo la morte, il più anziano vuole che resti morto. Il più giovane allora uccide il figlio del più anziano che, a causa della decisione precedente, non può essere riportato in vita (Powell, RBAE 1: 44). — La versione degli *Shoshoni* è molto breve. Lupo afferma che gli Indiani non moriranno, Coyote vuole che muoiano (Lowie, PaAM 2: 239). — Gli *Assiniboin* dicono che Iⁿktoⁿ'mⁱ discusse la questione della vita e della morte con gli animali. Alcuni volevano che gli uomini ritornassero in vita dopo quattro giorni,¹ ma Iⁿktoⁿ'mⁱ decise che dovessero restare morti (Lowie, PaAM 4: 104). — I *Quinault* raccontano che il figlio di Aquila muore e che Corvo decide che deve rimanere morto (Farrand, JE 2: 111). — I *Coos* parlano della morte del figlio di un uomo. Suo cugino pretende che resti morto, mentre l'uomo vuole che torni indietro dopo quattro giorni. Poi il figlio dell'altro uomo muore e non può essere riportato in vita (Frachtenberg, CU 1: 43; traduzione in basso Umpqua, CU 4: 41). — Tra i *Takelma*, Coyote si rifiuta di prestare la sua coperta a Cimice, il cui figlio è morto, perché non vuole che questi torni in vita. Poi è il figlio di Coyote a morire e non può essere riportato in vita in base al precedente rifiuto di quest'ultimo (Sapir,

¹ Il numero quattro ricorre nella simbologia di molte delle popolazioni indigene americane, tra le quali assume un significato rituale [N.d.T.].

UPenn 2: 99, si veda anche JAFL 20: 49). — I *Klamath* dicono che la morte fu concordata in una discussione tra K'mu'-kamtch, Talpa, Insetto-che-vola e Serpente-giarrettiera. Quest'ultimo vuole che l'uomo muti la pelle proprio come lui, mentre gli altri chiedono che l'uomo invecchi e muoia (Gatschet, CNAE 2: 103). — Il professor Kroeber mi informa che gli *Yurok* hanno numerose versioni del racconto dell'origine della morte: in tutte queste, la larva di una cavalletta, talvolta associata alla talpa, appare tra i personaggi. Spesso questi sono designati come «coloro attraverso i quali noi moriamo». Secondo una delle versioni, essi tramano la morte e sono personaggi malvagi che sono in parte tenuti sotto controllo; in un'altra versione, c'è una disputa in cui prevalgono sui loro avversari. Questi ultimi si ancorano sotto certe rocce lungo il corso del fiume in cui i loro spiriti ancora abitano. — Gli *Hupa* raccontano che l'eroe culturale tenta di compiere un viaggio intorno al mondo per renderlo grande abbastanza affinché gli uomini, una volta invecchiati, possano tornare giovani. I suoi nemici tramano per impedirglielo e mettono delle donne sulla sua strada, che lo seducono ostacolando il suo piano. Per questo l'uomo è mortale (Goddard, UCal 1: 132). — Secondo gli *Shasta*, il figlio di Grillo muore e Coyote vuole che sia sepolto. Questi desidera che l'uomo muoia, perché il mondo sarebbe altrimenti troppo affollato. Quando è il figlio di Coyote a morire, l'accordo precedente non può essere modificato (Dixon, JAFL 23: 19; Kroeber, UCal 4: 180). — In un'altra versione, la stessa storia è raccontata con Ragno e Coyote (Frachtenberg-Farrand, JAFL 28: 209). — Tra i *Wintun*, Olelbis vuole che gli uomini vadano fino in cielo quando sono vecchi per fare il bagno lassù e ritornare giovani. Ordina a Poiana di costruire una strada a questo scopo. Coyote intima a Poiana di interrompere il lavoro. Coyote è il primo a morire (Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, 163, 174). Gli *Achomawi* raccontano che Volpe vuole che l'uomo torni indietro dopo la morte. Coyote pretende che resti morto. Nessuno ritorna dopo la morte e così prevale Coyote (Powers, CNAE 3: 273). — Gli *Yana* narrano che Coyote, Coniglio-coda-di-cotone, Scoiattolo-grigio e Lucertola si trovano in una capanna sudatoria. Coyote vuole che l'uomo muoia. Gli altri si oppongono e chiedono che il morto torni in vita. Lucertola fa ammalare un uomo. Questi muore ed è sepolto in una capanna sudatoria. Si muove finché Coyote non prende a calci la tomba. Allora gli uomini creano un serpente a sonagli, che uccide il figlio di

Coyote. Sebbene quest'ultimo desideri che il figlio sia riportato in vita, la decisione presa in precedenza non può essere modificata (Sapir, UCal 9: 91). — Tra i *Maidu*, Colui-che-dà-nome-alla-terra vuole che gli uomini tornino in vita. Coyote è contrario. Poi suo figlio viene morso da un serpente a sonagli e muore. Invano Coyote chiede che torni a vivere (Dixon, BAM 17: 46, 47; PAES 4: 29, 51). In un'altra versione dei *Maidu*, Colui-che-dà-inizio-alla-terra vuole che gli uomini riprendano vita. Coyote si oppone (Dixon, BAM 17: 43; JAFL 16: 34). Un'ulteriore versione dei *Maidu* è stata registrata da Merriam. Hi'-kaht vuole che gli uomini ritornino in vita. Storno è contrario e Coyote è d'accordo con lui. Poi il figlio di Coyote viene morso da un serpente a sonagli e muore. Non può essere riportato in vita per via della precedente decisione (Merriam, *The Dawn of the World*, 55). I *Nishinam* (*Maidu* meridionali) dicono che Luna desiderava che gli uomini ritornassero, dal momento che questa cresce e cala. Coyote voleva che i corpi fossero cremati. Luna creò il serpente a sonagli, che uccise il figlio di Coyote, e la decisione non poté essere modificata (Powers, CNAE 3: 341). — I *Wishok* riportano uno scontro simile tra Rana e Spinagarlu. Il figlio di Rana muore e Spinagarlu decide che debba restare morto. In seguito, muore il figlio di Spinagarlu e non può essere riportato in vita (Kroeber, JAFL 18: 96, 499). — In un racconto *Miwok*, Lucertola-nera vuole che gli uomini tornino in vita. Storno si rifiuta, sostenendo che i cadaveri puzzano (Merriam, *l.c.*, 55). In un'altra versione, Falcone cerca di riportare in vita la moglie, ma Storno dice di sentire l'odore di un cadavere. Se non avesse parlato, la morta sarebbe tornata in vita dopo quattro giorni (*Ibid.*, 132). In un'altra versione ancora, Coyote si trova a sud della prima persona che muore, Storno a nord. Il cadavere emana cattivo odore. Coyote vuole riportare in vita il morto, ma Storno si oppone, affermando che ci sarebbero troppi uomini (Kroeber, UCal 4: 203). — Gli *Yokut Gashowu* narrano che alcuni uomini volevano che il morto giacesse nei pressi della capanna per tre giorni. A Storno non piaceva l'odore e convinse gli uomini a bruciare il corpo (Kroeber, UCal 4: 205). È stato registrato un resoconto piuttosto confuso tra gli *Yokut Truhohi*. Due insetti hanno una discussione. Uno dei due non vuole che ci siano troppe persone in vita. Prende accordi affinché gli uomini di medicina uccidano le persone e si tenga una cerimonia per i defunti. Coyote è d'accordo. Altri non apprezzano la decisione. Pare che questo faccia parte di un racconto simile. Una

storia degli *Yokut Yauelmani* sembra confondersi con l'origine della mano umana. In essa si afferma che Coyote causò la morte degli uomini perché le mani umane non erano serrate come le sue. Lucertola allora creò le mani umane come sono ora, ma Coyote stabilì che gli uomini dovessero morire. — Tra gli *Yuki*, la morte è portata nel mondo per mezzo di Coyote, il cui figlio muore e viene da lui seppellito. Il creatore si offre di riportarlo in vita, ma Coyote insiste che chi è morto rimanga morto (Kroeber, UCal 4: 184). — I *Pomo* di lago Clear ritengono che Storno sia responsabile della morte irrevocabile (Merriam, *l.c.*, 213). — I *Luisseño* raccontano di un litigio in cui Nebbia, Tuono (?) e Vento (?) pretendevano che l'uomo morisse, mentre altri volevano che visse e cambiasse. Non vengono forniti ulteriori dettagli, ma pare che il mito faccia parte di quello del dio morente (Kroeber, JAFI 19: 313). — Tra i *Diegueño* gli uomini decidono se devono morire per sempre, andarsene per un determinato periodo e poi ritornare oppure vivere per sempre. Mosca decide che devono morire per sempre (Du Bois, JAFI 14: 183). — I *Papago* riportano che Verme voleva che gli uomini morissero e che la morte fu introdotta come risultato di una discussione in cui si diceva che il mondo sarebbe stato troppo piccolo se tutti avessero continuato a vivere (H.R. Kroeber, JAFI 25: 97). — Il racconto dei *Cœur d'Alène* probabilmente appartiene a questo filone, sebbene la tipologia del resoconto sia un po' diversa. Una donna ha due figli gemelli che cadono in uno stato di morte apparente. Quando la madre rientra la sera, nota delle impronte di piedi. Osserva i figli di nascosto e li sente litigare. Uno dice che è meglio morire, l'altro desidera rimanere in vita. Quando si accorgono della sua presenza, smettono di parlare e, da quel momento, gli uomini muoiono. Apparentemente, questo racconto contiene elementi della storia della madre dei cani² (Teit, MAFLS 11: 125).

Ho qualche dubbio circa il fatto che la storia dei *Wishram* sull'origine della morte appartenga a questo filone. Le mogli e i due figli di Coyote e Aquila muoiono. Sono riportati indietro dalla terra degli Spiriti, ma Coyote li lascia scappare dal contenitore in cui vengono trasportati. Per questo gli uomini muoiono per sempre. Se non li avesse fatti scappare, sarebbero tornati indietro per rimanere nel nostro mondo durante l'autunno e la primavera.

² Si vedano, per esempio, gli Indiani Thompson (Teit, MAFLS 6: 62; 11: 30).

Le storie raccontate dagli Indiani delle Pianure appartengono a una tipologia per certi versi differente. Due personaggi si accordano sul fatto che, se un oggetto gettato nell'acqua torna a galla dopo essere stato lanciato, l'uomo ritornerà in vita. Se rimane sul fondo, resterà morto. In un racconto degli *Indiani Hare*, il coleottero *agotsuté* (*Lamia obscura*) e Rana discutono. Il primo vuole che l'uomo muoia, il secondo che viva. Il primo getta nell'acqua un sasso, che affonda, e pertanto l'uomo muore (Petitot, 115). — Gli *Indiani Dog-Rib* narrano come gli animali volessero che i morti fossero come semi lanciati nell'acqua, che germogliano alla vita. L'eroe culturale Chapewee, tuttavia, decise che doversero essere come sassi, che scompaiono (Sir John Franklin, *Narrative of a Second Expedition to the Shores of the Polar Sea* [London, 1828], p. 293). — I *Kaska* raccontano che Volpe e Orso si sfidano. Volpe getta nell'acqua un ramoscello, che risale in superficie: pertanto gli anziani devono ritornare giovani. Allora Orso lancia un sasso sopra il ramoscello, in modo che non torni più a galla, e quindi gli uomini non tornano in vita una volta morti (Kaska, JAFL 30: 434, 444). — In una storia degli *Arapaho*, viene gettato nell'acqua dello sterco secco di bisonte,³ che galleggia. Poi è il turno di un sasso, che affonda (Dorsey e Kroeber, FM 5: 17). In un'altra versione degli *Arapaho*, viene lanciato prima un ramoscello, poi dello sterco secco di bisonte, un pezzo di midollo e un sasso. La storia fa riferimento ai bianchi e agli Indiani, dove il pezzo di midollo rappresenta i bianchi (*Ibid.*, FM 5: 81). Lo stesso racconto è diffuso anche tra i *Blackfeet*. Vecchio-uomo getta nell'acqua dello sterco secco di bisonte, dicendo che se galleggia gli uomini resteranno morti per quattro giorni. Vecchia-donna non è d'accordo e lancia nell'acqua un sasso, dicendo che se affonda gli uomini rimarranno morti per sempre (Wissler, PaAM 2: 20). In un'altra versione, il figlio della donna muore alcuni giorni dopo e non può essere riportato in vita per via della precedente decisione (Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, 138). In una versione dei *Piegan del nord*, ricorre la stessa discussione, ma quando Vecchio-uomo getta lo sterco secco di bisonte, Vecchia-donna lo trasforma in un sasso (Wissler, PaAM 2: 21). Altrove si riporta che il figlio di una donna è malato. Vecchio-uomo si reca al fiume con la madre e le chiede

³ Lo sterco secco di bisonte veniva utilizzato come combustibile al posto della legna, in quanto nelle Grandi Pianure non vi sono alberi [N.d.T.].

se debba lanciare un sasso o dello sterco secco di bisonte. Se ciò che getta rimane a galla, il bambino guarirà; se affonda, morirà. La donna sceglie il sasso, che affonda, e quindi il figlio muore. Per questo, tutti gli uomini devono morire (Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, 272). — In un racconto *Cheyenne* ci si accorda sul fatto che, se un sasso galleggia e dello sterco secco di bisonte affonda, l'uomo vivrà. Quando il sasso viene gettato nell'acqua, rimane a galla per un momento e alla fine affonda. Quando è il turno dello sterco secco, affonda per un momento e poi torna a galla (Kroeber, JAFI 13: 161). — Nella storia dei *Comanche*, si dice che nei tempi passati i morti ritornassero in vita dopo quattro giorni. Coyote getta un sasso nell'acqua e afferma che i morti si comporteranno come il sasso. Dato che questo non ritorna indietro, i morti restano morti (Lowie-St. Clair, JAFI 22: 280). — Gli *Apache Jicarilla* dicono che Corvo compiva divinazioni per comprendere se gli uomini sarebbero morti. Per prima cosa lanciò nell'acqua un bastone su cui venivano stese le pelli ad asciugare. Quando questo tornò in superficie, provò di nuovo e gettò un pestello di pietra. Questo non tornò in superficie e, pertanto, gli uomini muoiono (Goddard, PaAM 8: 194). Russell riporta la stessa storia dagli *Apache Jicarilla*, nella quale si narra che un ceppo fu gettato nell'acqua e affondò (JAFI 11: 258). — I *Navaho* raccontano di una divinazione. Un raschietto per il cuoio viene gettato nell'acqua e i contendenti affermano che, se galleggia, l'uomo vivrà. Quando Coyote compie la divinazione, getta nell'acqua un sasso e, dato che affonda, l'uomo è mortale. Questi sostiene che, se l'uomo non fosse mortale, la terra sarebbe troppo piccola (Matthews, MAFLS 5: 77).

Hans Egede ha registrato un racconto simile tra gli *Indiani Greenland*. Sorse una disputa tra due uomini riguardo ai vantaggi derivanti dalla morte dei propri simili. Da quel momento l'uomo è mortale (si vedano anche Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo*, 41; David Crantz, *Historie von Grönland* [Barby, 1765], 262). Non sono affatto certo che questa storia sia interpretata in modo corretto. È probabilmente analoga al racconto dell'origine del giorno e della notte, narrato sulla costa occidentale della Baia di Hudson (Boas, BAM 15: 306).

Petitot (114) riporta un altro racconto degli *Indiani Hare*, nel quale si dice che un uomo e sua moglie stavano giocando e danzando ai margini del cielo. Iniziarono a gemere: «Oh, i nostri figli!»; da quel momento l'uomo è mortale.

Da queste annotazioni appare come la storia dell'origine della morte derivante da una discussione si manifesti in due forme principali: nella versione occidentale, la decisione è presa in un consiglio; nella seconda versione, la decisione è la conseguenza di un atto di divinazione. Nel primo caso, tutte le forme tipiche della storia terminano con l'avvenimento che vede il decesso del figlio del personaggio che ha istituito la morte, la cui decisione poi non può essere revocata. Questa versione è stata registrata in un vasto territorio che si estende dalla California meridionale verso nord, fino al territorio dei Lillooet. Probabilmente non è nota tra le tribù costiere della regione del fiume Columbia. La seconda tipologia, in cui la morte è dovuta all'esito di una divinazione, è stata registrata tra le tribù Athabaska settentrionali, gli Arapaho, i Blackfeet, gli Cheyenne, i Comanche, gli Apache Jicarilla e i Navaho. Pertanto, è tipica dell'intera regione collinare a est delle Montagne Rocciose e dei territori contigui. Non è possibile affermare con certezza quanto si estenda verso est nella regione del fiume Mackenzie.

Al di fuori del territorio qui descritto, sono riportati racconti di tipo diverso. Le storie dell'origine della morte registrate sulla costa del Pacifico settentrionale a nord dell'isola di Vancouver sono state trattate nel mio resoconto sulla mitologia Tsimshian (RBAE 31: 663). — Nel racconto dei *Pawnee* sulle origini del gioco del cesto⁴ viene menzionata l'origine della morte. Gli dèi plasmano le immagini di un ragazzo e di una ragazza. Donano delle frecce al ragazzo e gli ordinano di uccidere degli animali, allo scopo di comprendere se l'uomo debba essere mortale o immortale. Dicono: «Lasciamo che uccida uno degli animali e, qualsiasi tipo uccida, che così sia!». Non vengono fornite ulteriori spiegazioni dell'avvenimento (Dorsey, CI 59: 44). In un racconto piuttosto diverso, Fulmine dispone le costellazioni sul terreno. Sarebbero vissute sulla terra come razza immortale, se un lupo non fosse stato inviato dalla stella Coyote-stolto a rubare la bisaccia di Fulmine. I Lupi vengono uccisi dagli uomini e, in questo modo, la morte fa la sua comparsa (Dorsey, MAFLS 8: 17). — Secondo i *Caddo*, Coyote non

⁴ Si tratta di un gioco di dadi, tradizionale tra i Pawnee, nel quale si usano un cesto e dei noccioli di prugna: secondo una leggenda, la Luna ne fece dono alle donne affinché, svagandosi, non avvertissero i morsi della fame. Il cesto rappresenterebbe la Luna, madre delle stelle [*N.d.T.*].

era soddisfatto perché alcuni morti ritornavano in vita mentre altri no. Perciò, dispose che tutti dovessero restare morti (Dorsey, CI 41: 14). In un'altra versione, si dice che tutti gli uomini desiderano che i morti tornino dopo un breve periodo di tempo. Coyote vuole che restino morti. I morti sono riportati in vita in una capanna della medicina, alla quale le anime giungono in un turbine d'aria. Coyote sbarra la porta della capanna quando il turbine d'aria si avvicina e, da quel momento, gli uomini muoiono (*Ibid.*, 15). — I racconti dei *Cherokee* (Mooney, RBAE 19: 254), degli *Zuñi* (Cushing, RBAE 13: 72) e di altre tribù più a est non fanno parte di questo filone (si vedano anche i Cree [Simms, JAFL 19: 334] e i Winnebago [Radin, JAFL 22: 311]).

Nel territorio in esame esistono anche alcuni racconti dell'origine della morte che non sono pertinenti alla presente ricerca, come la storia raccontata dagli *Hupa* del figlio dell'eroe culturale che fu portato via dalla tomba dal padre, ma che tornò indietro correndo per dieci volte. Per questo motivo gli uomini restano morti (Goddard, UCal 1: 224).

Franz Boas
Columbia University, New York

Franz Boas e la mitologia della morte

di *Enrico Comba*

Franz Boas, spesso qualificato con l'appellativo di «padre dell'antropologia americana», è stato senza alcun dubbio la figura che ha maggiormente contribuito a plasmare il pensiero antropologico di oltreoceano per l'intera durata del XX secolo.¹ Nato a Minden, in Vestfalia, nel 1858, Boas studiò nelle Università di Heidelberg e di Bonn e conseguì il dottorato in fisica all'Università di Kiel nel 1881. Il docente con cui si era addottorato, Theobald Fischer, aveva rivolto i suoi interessi prevalentemente nei confronti della geografia e influì certamente nell'indirizzare il giovane studioso verso ricerche in questo ambito. Così, nel 1883-1884, Boas partecipò a una spedizione scientifica nell'Artico, sull'isola di Baffin, con lo scopo di studiare le interazioni delle popolazioni indigene, gli Inuit, con il loro ambiente. Qui egli si trovò per la prima volta di fronte a un modo di vita radicalmente diverso, e scoprì la ricchezza delle forme culturali che consentono all'essere umano di affrontare le sfide poste dall'ambiente, particolarmente evidenti in un contesto così difficile come quello artico. Rapidamente il suo interesse venne a concentrarsi non tanto sull'ambiente e le forme di condizionamento da esso poste alle culture umane, quanto piuttosto su come le popolazioni indigene stesse percepivano e avevano sviluppato una conoscenza del mondo in cui vivevano. Egli trascorse per diversi mesi il

¹ Sulla figura di Franz Boas sono essenziali i volumi di D. Cole, *Franz Boas: the Early Years 1858-1906*, University of Washington Press, Seattle 1999 e di R. Darnell, *And Along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1998. Si veda inoltre, di G.W. Stocking Jr. (edited by), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison 1996.

suo tempo con gli Inuit, condividendone la vita e il ritmo delle attività. Nel suo diario della spedizione, in data 15 febbraio 1884, egli scriveva: «Adesso sono un vero Eschimese. Vivo come loro, vado a caccia con loro, e ormai appartengo alla gente di Amarnitung».²

Veniva così tracciata la via per la nuova carriera di Boas come antropologo, che iniziò con un incarico presso il Museo Etnologico di Berlino (il Königliches Museum für Völkerkunde), dove incontrò per la prima volta alcuni indigeni della Costa nord-occidentale d'America della nazione Nuxalk. Quest'incontro stimolò ulteriormente il suo interesse antropologico per il continente americano, conducendolo alla prima spedizione etnografica in British Columbia, nel 1886, seguita dal suo trasferimento negli Stati Uniti, dove iniziò a insegnare Antropologia alla Clark University (a Worcester, nel Massachusetts) nel 1888, e poi assunse l'incarico di curatore presso il Museo di Storia Naturale di New York.

Boas si distinse sempre, perfino nella sua epoca, per la sua straordinaria competenza nei campi più svariati: i suoi contributi spaziano infatti dall'antropologia fisica alla linguistica, fino alle ricerche archeologiche, per concentrarsi poi particolarmente sugli studi culturali.³ La sua antropologia si caratterizza per il continuo sforzo di dimostrare come per gli esseri umani le forze plasmatrici della cultura risultassero preponderanti rispetto alle coordinate fisiche e biologiche, ed essenziali per l'interpretazione delle differenze nei costumi e nelle istituzioni. La sua insistenza sulla fondamentale relatività delle culture contribuì in misura straordinaria alla formazione del pensiero antropologico del Novecento e al suo distacco dalle troppo semplicistiche generalizzazioni dell'antropologia evoluzionistica di matrice vittoriana.

Fin dalle sue prime ricerche etnografiche in British Columbia, Boas si interessò soprattutto di studi linguistici e della raccolta di racconti mitici, come strumento per costruire un *corpus* di testi da utilizzare come testimonianze delle connessioni linguistico-culturali tra diversi gruppi di popolazioni indigene. L'approccio sviluppato da Boas, che

² D. Cole, *Franz Boas* cit., p. 78. Per i diari si veda L. Müller-Wille (edited by), *Franz Boas Among the Inuit of Baffin Island, 1883-1884: Journals and Letters*, University of Toronto Press, Toronto 1998 (trad. it. *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin [1883-1884]: diari e lettere*, a cura di E.V. Alliegro, Seid, Firenze 2014).

³ I suoi contributi più significativi sono raccolti nel volume F. Boas, *Race Language and Culture*, Macmillan, New York 1940.

risente indubbiamente dell'influenza del pensiero storicistico tedesco, tendeva infatti a rifiutare le teorie dell'evoluzionismo culturale, non tanto in quanto teorie evoluzionistiche, come spesso è stato equivocato dai suoi successori, quanto perché basate su un metodo inadeguato e improprio, e cioè fondato sull'impiego di una malintesa unità psichica dell'umanità e sull'uso troppo disinvolto dei parallelismi etnografici.⁴ A questo evoluzionismo egli contrapponeva un metodo storico, secondo il quale ogni singola cultura doveva essere indagata con riferimento alla sua storia e alle relazioni con l'ambiente naturale e con le popolazioni contigue. La comparazione era ammessa, ma solo se circoscritta all'area geografico-culturale che si voleva studiare.

Tuttavia, proprio lo studio dei materiali mitologici, raccolti in decine di anni di ricerche minuziose e dettagliate, aveva portato Boas ad ampliare gradualmente le sue prospettive iniziali. Nel corso dei suoi primi lavori, condotti in qualità di curatore del Museo di Storia Naturale, Boas tendeva a considerare i documenti linguistici e mitologici un po' come i manufatti e gli oggetti della cultura materiale che raccoglieva per le collezioni museografiche, e cioè come testimonianze concrete del modo di vita delle popolazioni native. Gradualmente, tuttavia, cominciò a prendere sempre più le distanze dagli oggetti materiali, che riteneva inadeguati come fonti per la comprensione delle culture da cui provenivano. Egli pensava che gli oggetti acquisissero un significato solo attraverso le forme di pensiero che li circondavano e li impregnavano. A partire dal 1905, anno in cui rassegnò le dimissioni dal suo lavoro presso il Museo, Boas concentrò espressamente le sue ricerche sulla raccolta di testi, come strumento per superare il punto di vista dell'osservatore, sempre fuorviante e imperfetto, per cercare di cogliere «la cultura come appariva agli Indiani stessi».⁵

La raccolta dei materiali mitologici doveva essere condotta, secondo l'antropologo americano, con la massima scrupolosità filologica, registrando i testi direttamente nella lingua originale e soltanto suc-

⁴D. Cole, *Franz Boas* cit., p. 263. Si veda in particolare il saggio *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* (1896), ripubblicato in F. Boas, *Race Language and Culture* cit., pp. 270-80.

⁵I. Jacknis, *The Ethnographic Object and the Object of Ethnology in the Early Career of Franz Boas*, in G.W. Stocking Jr. (edited by), *Volksgeist as Method and Ethic* cit., pp. 185-214.

cessivamente fornendo una traduzione in inglese, che rispettasse nel miglior modo possibile la costruzione del testo indigeno. Per raggiungere questo scopo, egli aveva anche adottato un metodo originale ed efficace. Aveva infatti scelto alcuni individui, nelle comunità indigene che aveva studiato, i quali mostravano un particolare interesse per il lavoro etnografico e disponevano di una conoscenza di base della lingua inglese e della scrittura e potevano così essere dei validi collaboratori nella raccolta di materiali. Tra i principali collaboratori di questo tipo vi furono George Hunt, figlio di un commerciante inglese e di una donna Tlingit, nato e vissuto nel villaggio Kwakiutl di Fort Rupert dove Boas condusse le sue più intensive ricerche sul campo,⁶ e James Teit, nato nelle Isole Shetland, al largo della Scozia, ma sposato con una donna Nlaká'pamux (i cosiddetti Indiani Thompson, di lingua Salish). Entrambi questi individui avevano mostrato un sincero e spontaneo interesse per la ricerca etnografica e vennero istruiti da Boas sul modo in cui trascrivere le lingue indigene usando forme di traslitterazione standardizzate. Grazie al loro lavoro, Boas riuscì a ottenere un gran numero di testi mitologici e di documenti linguistici. Quando decise di raccogliere documentazione etnografica sui Tsimshian, un'altra popolazione della British Columbia, Boas entrò in contatto con Henry W. Tate, grazie all'intermediazione di George Hunt. Tate era il figlio del capo ereditario locale e sapeva leggere e scrivere correntemente in inglese. Grazie a questo intermediario, con cui Boas intrecciò una fitta corrispondenza, egli riuscì a collezionare un'enorme quantità di materiale mitologico che confluì in una delle sue più imponenti pubblicazioni, uscita solo l'anno precedente all'apparizione dell'articolo che si presenta qui in traduzione italiana.⁷

L'analisi di questi testi mitologici portò Boas ad ampliare un poco le sue prospettive sulla comparazione, ritenuta valida solo quando regionale e limitata. Infatti, la distribuzione di alcuni temi narrativi mostra-

⁶ Si veda il lavoro di F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, «Report of the U.S. National Museum for 1895» (1895), pp. 311-737 (trad. it. *L'organizzazione sociale e le società segrete degli Indiani Kwakiutl*, CISU, Roma 2001).

⁷ F. Boas, *Tsimshian Mythology*, in *Thirty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Government Printing Office, Washington D.C. 1916, pp. 29-1037.

va una grande ampiezza e superava spesso i confini delle aree culturali e geografiche definite dall'etnografia boasiana. Racconti come quello del «tuffatore alla ricerca della terra», del marito-stella, dei due gemelli abbandonati, del ragazzo nato da un grumo di sangue, si trovavano diffusi su un'area molto vasta, tanto da far ammettere a Boas la possibilità di connessioni storiche tra la parte settentrionale e quella meridionale del continente americano.⁸

L'articolo sull'«origine della morte», che venne pubblicato nel «Journal of American Folklore» nel 1917, appartiene a questo periodo di intense riflessioni e ripensamenti teorici relativamente alla possibilità di riscontrare somiglianze e corrispondenze nelle tradizioni mitologiche dei popoli indigeni americani. Il testo, pur nella sua brevità, è alquanto complesso, poiché qui Boas tenta di fare una sintesi non soltanto delle ricerche che lui stesso aveva condotto presso diversi gruppi nativi del nord-ovest americano, ma anche di quelle dei suoi allievi e collaboratori: Alfred L. Kroeber e Roland B. Dixon in California, James Mooney, George A. Dorsey e Robert H. Lowie nella regione delle Pianure, e molti altri. Partendo da un racconto registrato dal suo collaboratore James Teit tra gli Indiani Thompson (Nlaka'pamux), in cui il Coyote e il Corvo discutono se sia opportuno o meno che gli uomini debbano morire, Boas compie una vasta ricognizione tra le mitologie delle popolazioni abitanti a ovest delle Montagne Rocciose, mostrando l'ampia diffusione di questo motivo. Spesso il personaggio che decide a favore dell'introduzione di una morte definitiva e irreversibile è il Coyote o una figura simile, appartenente alla categoria di personaggi mitici che gli studiosi di folklore hanno chiamato *trickster*. Si tratta di un personaggio che sfrutta la sua intelligenza e astuzia per ingannare o beffare gli altri e che spesso adotta forme di comportamento che contraddicono apertamente le norme sociali, le convenzioni stabilite e perfino le normali operazioni cognitive.⁹ Spesso il *trickster* finisce per cadere

⁸ Id., *Mythology and Folk-Tales of the North American Indians* (1914), ripubblicato in F. Boas, *Race Language and Culture* cit., pp. 451-90.

⁹ Questo termine e le storie di cui il personaggio è protagonista sono state rese celebri dal lavoro di P. Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology, with Commentaries by K. Kerényi and C.G. Jung*, Schocken Books, New York 1956 (edizione italiana, basata sulla precedente edizione tedesca, C.G. Jung, K. Kerényi, P. Radin, *Il briccone divino*, SE, Milano 2016).

vittima delle sue stesse manovre, e questo accade infatti anche in questi racconti. Coyote è infatti colui che insiste perché la morte sia definitiva, però il primo a morire è proprio suo figlio. A questo punto vorrebbe riportarlo in vita, ma la decisione è stata presa e non può più essere modificata. In altri casi, la motivazione per l'introduzione della morte nel mondo viene razionalizzata, per cui il protagonista del racconto che ne sostiene la necessità la motiva con l'argomento che il mondo sarebbe troppo piccolo per contenere tutti gli esseri viventi se nessuno morisse mai, e la terra diverrebbe sovrappopolata.

Nella regione delle Pianure, Boas individua un altro motivo, quello del gesto divinatorio: se un certo oggetto gettato in acqua tornerà a galla, allora l'uomo potrà ritornare dopo morto, altrimenti la fine sarà irreversibile. Anche in questo caso l'azione decisiva è effettuata dal Coyote o da un personaggio analogo, che scaglia una pietra in acqua e determina così l'ingresso della morte permanente nel mondo.

In realtà la distinzione tra le due forme di racconto è puramente formale e classificatoria, e lascia trasparire la sostanziale unità del tema di fondo, che è quello della fondamentale arbitrarietà dell'atto originario che introduce la morte nel mondo. Che questo dipenda dalla decisione, spesso insensata o capricciosa, di un personaggio oppure dall'esito, peraltro scontato, di una prova divinatoria, è un dettaglio sostanzialmente ininfluenza. Il motivo comune consiste nella consapevolezza che l'esistenza della morte non dipende da un disegno deliberato, non risponde a un progetto razionale, ma è il risultato di una serie di fattori accidentali e contingenti. Anche in questo caso, il tema avrebbe potuto essere ampliato per includere non solo altre versioni presenti in Nord America, alle quali Boas allude solo fuggesvolmente nell'ultima parte dell'articolo, ma anche i racconti provenienti dal Sud America, che rimangono al di fuori, in questo caso, dalla prospettiva dell'autore. In una recente, ampia sintesi dell'etnografia religiosa sud-americana emerge infatti che «i miti sull'origine della morte generalmente non razionalizzano la sua esistenza o cercano una giusta causa per il suo apparire. Piuttosto, alla luce delle sue fatali conseguenze, le spiegazioni appaiono banali, assurde o ridicole».¹⁰

¹⁰ L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan, New York 1988, p. 469.

L'ingresso della morte nel mondo segna un punto di separazione rispetto al mondo indifferenziato delle origini, ed è quindi una tappa verso la costituzione del mondo così come si presenta attualmente, che si realizza attraverso un processo di trasformazione progressivo. Il fatto che il protagonista dei racconti sia proprio il *trickster* non è indifferente, in quanto è proprio a questo personaggio che in genere viene attribuito l'intervento nel processo di trasformazione del mondo: la modificazione del paesaggio, l'introduzione di usi e costumi, di tecniche, di utensili. Boas si riferisce spesso alla morte *dell'uomo* quando riassume il contenuto dei racconti, ma in realtà risulta evidente come le vicende narrate si riferiscano a protagonisti animali, più precisamente a un mondo – il mondo delle origini – che in tutto il continente americano viene descritto come un nucleo indifferenziato, in cui uomini e animali non erano ancora distinti e separati. D'altra parte la morte è un fenomeno che non tocca solo l'uomo ma tutti gli esseri viventi, ed è ragionevole che la sua introduzione riguardi una fase in cui la separazione tra l'uomo e gli altri animali non si era ancora realizzata. Anzi, l'origine della morte, come quella della generazione attraverso l'atto sessuale (un elemento che le è strettamente complementare), segna il progressivo passaggio dal mondo indifferenziato del tempo mitico alla condizione attuale.

Un altro elemento al quale Boas fa solo pochissimi accenni nei racconti è il riferimento alle cerimonie funebri. Eppure una comprensione più adeguata dei miti sull'origine della morte dovrebbe inevitabilmente prendere in considerazione le pratiche che venivano eseguite per accompagnare i defunti nella loro condizione definitiva. Se infatti questi racconti sembrano incentrati sulla spiegazione del *perché i morti non tornano più in vita*, i riti funebri nell'America indigena sembrano preoccupati soprattutto di assicurarsi che i morti *non possano più tornare nel mondo dei vivi*, poiché questo evento risulterebbe assai temibile e foriero di sconvolgimenti e pericoli. Ma questo condurrebbe a prendere in considerazione aspetti e problemi che vanno al di là delle intenzioni che Boas si era proposto in questo lavoro.

STUDI E RICERCHE
STUDIES AND RESEARCH
ESSAIS ET RECHERCHES

Mare Morto. Tracce ed evocazioni dei missing migrants a Lampedusa

di *Francesco Vietti*

*Nessuno viene più alla luce in quest'isola piena di ombre,
nessuno viene più alla luce in quest'isola che non trova pace.*

Giacomo Sferlazzo

Tur'ammare (luglio 2017)

A Lampedusa è facile raccogliere storie di vita e di morte. C'è la storia di Adelina, l'ultima levatrice delle isole Pelagie, che negli anni sessanta del secolo scorso si divise tra Lampedusa e la più piccola Linosa per mettere al mondo gli ultimi bambini nati nell'arcipelago più meridionale e remoto d'Italia. Da quando la levatrice è andata in pensione, come canta il cantautore locale Giacomo Sferlazzo nella sua struggente *Canzone di Adelina*, nessuno viene più alla luce a Lampedusa. Le donne dell'isola, quando la gravidanza avanza e il parto si fa prossimo, devono partire insieme alle proprie famiglie per Palermo, o talvolta per Roma, e sostenere il peso delle spese e di una lunga lontananza da casa per la nascita dei propri figli (Sanfilippo e Scialoja, 2010). Ci sono le storie che racconta Pietro Bartolo, il medico in servizio da venticinque anni al poliambulatorio di Lampedusa, divenuto 'eroe' grazie al ritratto che di lui ha fatto Gianfranco Rosi nel fortunato documentario del 2016 *Fuocoammare*. Storie che lo stesso dottore ha voluto raccontare nel suo libro di memorie pubblicato mentre il film di Rosi veniva candidato all'Oscar: come quella a lieto fine di Jasmine e della piccola Gift, nata a Lampedusa pochi minuti dopo lo sbarco, e quelle dei tanti altri migranti giunti sull'isola come cadaveri:

Molti miei colleghi sono convinti che ormai mi ci sia abituato, che fare le ispezioni cadaveriche per me sia diventata routine. Non è così. Non ci si abitua mai ai bambini morti, alle donne decedute dopo aver partorito durante il naufragio, i loro piccoli ancora attaccati al cordone ombelicale (Bartolo e Tilotta, 2016).

C'è infine la storia che mi racconta Giuseppe in questo caldo pomeriggio estivo, mentre con grande calma ripara le reti all'ombra fresca del suo vecchio magazzino da pescatore in un angolo del porto. Giuseppe ha passato i novant'anni ed è il decano dei pescatori di Lampedusa. Ne ha viste e ne ricorda tante, sin dai tempi della Seconda guerra mondiale e dei bombardamenti. Quella che mi racconta oggi però non è una storia vera e propria, quanto una storiella, poco più che una filastrocca:

Allora adesso ti insegno un vecchio gioco di carte di noi pescatori. Siamo su una grande nave dei tempi andati, a bordo ci sono i turchi e i cristiani, un equipaggio misto, diciamo. Viene il comandante e dice che bisogna ridurre la ciurma, manca il cibo a bordo, alcuni possono restare e gli altri verranno gettati a mare. Va bene? Allora i marinai si mettono divisi in varie file, così a casaccio, tutti alla rinfusa, il capitano conterà fino a sette e tutte le volte il settimo uomo verrà buttato a mare, finché rimarrà sulla nave solo la metà dell'equipaggio, siamo d'accordo?

Siamo d'accordo. Giuseppe dispone sul tavolino le carte, suddivise in diverse file, apparentemente a caso. Poi mi spiega: le figure sono i cristiani e le altre carte sono i turchi, va bene? Va bene. Comincia a contare: «Uno, due, tre, quattro, cinque, sei e sette... turc'ammare! Uno, due, tre, quattro, cinque, sei e sette... turc'ammare! Uno, due, tre, quattro, cinque, sei e sette... turc'ammare!».

Come per magia, uno dopo l'altro, tutti i turchi finiscono a mare e sul tavolo non restano che le figure, re, donne e fanti evidentemente cristiani. Giuseppe si fa una grande risata, il suo gioco di carte è venuto alla perfezione.

«Chi ha pianto?»

Lampedusa è da qualche anno un'isola sovrarappresentata e sovraffollata: di turisti nei mesi estivi, di giornalisti, attivisti e ricercatori per il resto del tempo. Vi fu un'epoca in cui l'isola era sovraffollata anche di migranti, in particolare nei mesi del 2009 quando, per volontà dell'allora ministro degli Interni Roberto Maroni, l'intera Lampedusa divenne un centro di permanenza tutt'altro che temporanea per migliaia di persone costrette a rimanere sull'isola ben oltre i termini di legge prima di essere trasferite altrove (foto 1)*. Da allora la gestione dell'approdo e della prima accoglienza dei migranti è molto cambiata: i 'barconi' non giungono più sulle coste dell'isola ma vengono intercettati a molte miglia di distanza; i trasferimenti dal molo militare al Centro (recentemente ribattezzato *hotspot*) di Contrada Imbriicola si effettuano con il minor clamore possibile, ed è opinione diffusa tra chi giunge a Lampedusa pensando di incontrare ovunque richiedenti asilo e rifugiati africani che «in realtà qui gli immigrati non si vedono, o per lo meno molti meno che nelle altre parti d'Italia».¹

Certo, vi sono momenti in cui la presenza dei migranti si rende visibile: la prima volta che mi recai sull'isola, nell'estate del 2013, trascorsi la prima sera a Lampedusa seguendo una manifestazione di migranti del Corno d'Africa che sfilavano per le vie del paese protestando contro

*Tutte le fotografie inserite a corredo del saggio sono state realizzate dall'autore.

¹ La citazione riferisce l'opinione espressa da una delle turiste da me accompagnate a Lampedusa nell'ambito di due viaggi di turismo responsabile organizzati dalla cooperativa *Viaggi solidali* di Torino, realizzati a settembre 2014 e giugno 2015. In tali occasioni ho avuto modo di guidare sull'isola complessivamente 22 persone e di discutere con loro alcuni dei temi oggetto del presente contributo. A loro e ai miei interlocutori lampedusani va dunque il mio ringraziamento. Sull'isola ho avuto in particolare il sostegno e la collaborazione di Paola Pizzicori, di Nino Taranto dell'Archivio Storico di Lampedusa, di Giacomo Sferlazzo e dei compagni del collettivo Askavusa e di tutto lo staff di Mediterranean Hope, progetto della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia. Oltre ai due viaggi citati, le mie osservazioni sono state condotte in occasione di altri due periodi trascorsi sull'isola, a luglio del 2013 e del 2017. Questo articolo riprende e rielabora l'intervento presentato insieme al collega Gianluca Gatta (Università degli Studi di Napoli L'Orientale e Archivio delle Memorie Migranti) in occasione del *6th Workshop of the EASA Mediterraneanist Network* (1 ottobre-3 novembre 2013), Mediterranean Institute, University of Malta.

la pratica della raccolta forzosa delle loro impronte digitali da parte delle forze dell'ordine. «No fingerprints, no firngerprints!» gridavano donne e uomini eritrei ed etiopi tra due ali di turisti: c'era chi esprimeva sostegno, chi rimaneva seduto indifferente ai tavolini dei caffè, chi fotografava l'evento. Per la maggior parte dei visitatori dell'isola, i migranti restano tuttavia poco più che un profilo lontano sulla cresta di scogli che circondano la Guitgia. La spiaggia più frequentata di Lampedusa, con la sua bella sabbia fine e le file di ombrelloni, è anche la più vicina al Centro di prima accoglienza e così verso sera, poco prima del tramonto, non è raro che qualche migrante si spinga fin qui per un breve bagno o anche solo per dare un'occhiata al mare. Quello tra i lampedusani, i turisti e i migranti rimane, in ogni caso, un «incontro mancato»: non ci si parla, forse non ci si vede neppure (Aime, 2015).

Eppure la questione dell'immigrazione è evocata ovunque a Lampedusa: dai *murales* realizzati durante i campi estivi di Amnesty International (foto 2); dalla sagoma della Porta d'Europa, il monumento ai migranti morti in mare innalzato alle spalle dell'aeroporto e divenuto una sorta di icona dell'isola; dalle navi naufragate vicino alla costa e ora ammucciate alle spalle del porto, in quello che tutti chiamano «il cimitero dei barconi», principale tappa di una particolare forma di *dark tourism*, se non di un vero e proprio «turismo tanatologico» ormai pienamente sviluppato sull'isola e promosso da ONG e istituzioni locali e internazionali (Hartmann, 2014). La figura retorica attorno alla quale sono organizzate tali rappresentazioni è ormai da qualche anno la pratica dell'*accoglienza*. Non è stata un'immagine facile da costruire e imporre, e anzi per lungo tempo l'immaginario che ha dominato l'isola è stato il suo opposto: Lampedusa è stato il primo e principale scenario in cui le politiche nazionali e internazionali hanno messo in scena quello che, nel suo importante studio, Paolo Cutitta (2012) ha appropriatamente definito «lo spettacolo del confine». Ben prima che venissero Calais, Ventimiglia o Lesbo, la «confinità» lampedusana, come la chiama Cutitta, ha subito un processo di «frontierizzazione» e di «spettacolarizzazione» che l'ha trasformata nel principale palcoscenico su cui rappresentare le azioni di contenimento e contrasto dell'immigrazione clandestina (foto 3). L'antropologo Gianluca Gatta ha ben descritto come i corpi dei migranti vengano trattati nelle diverse fasi degli sbarchi, dell'identificazione e della «prima accoglienza» a Lampe-

dusa, in un'ambigua articolazione del discorso umanitario e securitario che tende a negare ogni forma di soggettività dei migranti in quanto attori sociali e politici, e a ridurli invece a una dimensione di nuda corporeità da salvare, disciplinare, nutrire e adeguatamente curare una volta che ne sia certo l'addomesticamento e nullo il potenziale eversivo (Gatta, 2012).

Il 2013 ha imposto una svolta nello sviluppo di tale narrazione. L'8 luglio di quell'anno Jorge Mario Bergoglio, da poco divenuto papa Francesco, compì la sua prima, significativa visita pastorale proprio a Lampedusa, delineando attraverso l'omelia della messa celebrata sull'isola quello che sarebbe stato uno dei temi centrali del suo pontificato:

Chi è il responsabile del sangue di questi fratelli e sorelle? Nessuno! Tutti noi rispondiamo così: non sono io, io non c'entro, saranno altri, non certo io. Ma Dio chiede a ciascuno di noi: «Dov'è il sangue di tuo fratello che grida fino a me?». [...] In questo mondo della globalizzazione siamo caduti nella globalizzazione dell'indifferenza. Ci siamo abituati alla sofferenza dell'altro, non ci riguarda, non ci interessa, non è affare nostro. «Chi di noi ha pianto per questo fatto e per fatti come questo?», chi ha pianto per la morte di questi fratelli e sorelle? Chi ha pianto per queste persone che erano sulla barca? Per le giovani mamme che portavano i loro bambini? Per questi uomini che desideravano qualcosa per sostenere le proprie famiglie? Siamo una società che ha dimenticato l'esperienza del piangere, del «patire con» [...]. Domandiamo al Signore la grazia di piangere sulla nostra indifferenza, di piangere sulla crudeltà che c'è nel mondo, in noi, anche in coloro che nell'anonimato prendono decisioni socio-economiche che aprono la strada a drammi come questo. «Chi ha pianto?», chi ha pianto oggi nel mondo? (Bergoglio, 2017).

La breve, ma simbolicamente e mediaticamente molto significativa, presenza del papa a Lampedusa è stato uno dei fattori chiave per la costruzione dell'immagine di «un'isola dell'accoglienza» su cui si sarebbe giocata buona parte del rilancio turistico dell'isola, il settore determinante per la sopravvivenza economica di molti dei suoi abitanti, nonché del mandato politico del sindaco Giusi Nicolini. Oggi, mentre gli striscioni con le scritte «Benvenuto papa Francesco!» fanno anco-

ra bella mostra di sé sui balconi delle case di Lampedusa, così come le tazze, i portachiavi e gli altri *souvenirs* con l'effigie del Santo Padre nelle vetrine dei negozi di articoli da regalo, i manifesti multicolori del sindaco Nicolini sono ormai scoloriti e strappati: la sconfitta elettorale del 2017 ha posto fine a un'esperienza di amministrazione locale che aveva assunto sin dal principio una dimensione globale, come mai era accaduto prima nella storia dell'isola.

Se Jorge Mario Bergoglio nell'estate del 2013 si chiedeva chi fosse ancora in grado di piangere per i migranti vittime delle traversate del Mediterraneo, nel dicembre dell'anno precedente Giusi Nicolini aveva inviato una lettera aperta che aveva avuto grande risalto sui mezzi di comunicazione e che metteva in primo piano proprio la questione dei cadaveri dei migranti e della dignità della loro morte (Nicolini e Bellingeri, 2013):

Sono il nuovo sindaco delle isole di Lampedusa e di Linosa. Eletta a maggio, al 3 di novembre mi sono stati consegnati già 21 cadaveri di persone annegate mentre tentavano di raggiungere Lampedusa e questa per me è una cosa insopportabile. Per Lampedusa è un enorme fardello di dolore. Abbiamo dovuto chiedere aiuto attraverso la Prefettura ai sindaci della provincia per poter dare una dignitosa sepoltura alle ultime 11 salme, perché il Comune non aveva più loculi disponibili. Ne faremo altri, ma rivolgo a tutti una domanda: quanto deve essere grande il cimitero della mia isola? [...]. Tutti devono sapere che è Lampedusa, con i suoi abitanti, con le forze preposte al soccorso e all'accoglienza, che dà dignità di esseri umani a queste persone, che dà dignità al nostro Paese e all'Europa intera. Allora, se questi morti sono soltanto nostri, allora io voglio ricevere i telegrammi di condoglianze dopo ogni annegato che mi viene consegnato.

Roberta Altin, analizzando la particolare condizione di liminalità delle salme di coloro che periscono nella traversata del Mediterraneo, ha descritto il «duplice scandalo» di queste «morti migranti»: morti che non ci lasciano nulla delle vite che le precedono, spesso neppure la possibilità di dare un nome ai defunti, o di recuperare i loro resti, evocati dal racconto dei sopravvissuti, ma scomparsi in mare; al tempo stesso morti che richiamano inevitabilmente il fallimento di un progetto

migratorio, che negano quella tensione prospettica verso il futuro e il miglioramento delle condizioni esistenziali che la migrazione incorpora e idealmente rappresenta. Nessun cambiamento, nessuna rinascita è possibile per chi muore nel mezzo di quel viaggio profondamente trasformativo che è la migrazione, intesa come rituale di passaggio che chi muore non può evidentemente concludere, rimanendo invece bloccato in una fase liminale che lo rende vittima indistinta, innominata, indistinguibile (Altin, 2015). Per questi morti non si può piangere, il loro destino ci è indifferente e la loro sorte è rimanere cadaveri senza nome e senza identità, sepolti nel cimitero di Lampedusa o in altre località siciliane, identificati sommariamente e con diciture poco più che burocratiche. Proprio a queste tombe ha dedicato le sue riflessioni l'antropologa Valentina Zagaria, muovendosi tra Lampedusa e diversi comuni della provincia di Agrigento e cercando di ricostruire i percorsi *post mortem* dei migranti naufragati nel Mediterraneo (Zagaria, 2016). La ricercatrice sottolinea come le spoglie lapidi su cui compaiono diciture come «immigrato sconosciuto di sesso maschile» o «extracomunitaria non identificata di sesso femminile» siano lo specchio di procedure che tendono a disumanizzare i migranti, tanto in vita quanto in morte. Quelli che giacciono sotto lapidi senza nome, contrassegnate con un semplice numero progressivo, sono morti che non rompono legami famigliari né disturbano l'ordine sociale della comunità locale che li ha seppelliti. Tuttavia il carattere insopprimibile della morte quale evento relazionale e collettivo, che sempre richiama reazioni simboliche da parte dei vivi, anche nel cimitero di Lampedusa finisce per emergere. Come nel caso di Ester Ada, diciottenne nigeriana il cui corpo fu recuperato nel 2009 e per la quale si celebrò sull'isola un funerale molto partecipato anche dalla gente del posto. Un cadavere umanizzato, a differenza di molti altri, dal racconto del fratello, approdato vivo a Lampedusa, e sulla cui tomba il Comune di Lampedusa e Linosa ha ritenuto di porre una targa commemorativa che recita:

Il 16 aprile del 2009 il mercantile turco *Pinar* diretto in Tunisia soccorre un'imbarcazione in difficoltà. Malgrado le condizioni proibitive del mare l'equipaggio della nave riesce a trarre in salvo conducendoli a bordo 153 migranti, tutti di origine sub sahariana. A bordo viene trasferito anche il corpo senza vita di Ester Ada, 18 anni, nigeriana. Per quattro

interminabili giorni la *Pinar* rimane a 25 miglia a sud di Lampedusa, bloccata da un assurdo braccio di ferro tra governo maltese e italiano che si rifiutano di accogliere il mercantile. Soltanto il 20 aprile viene autorizzato l'ingresso nelle acque territoriali italiane. I migranti vengono finalmente accolti a Lampedusa. Qui riposa ESTER ADA. Nata in Nigeria l'11 maggio 1991.

In assenza di informazioni sulla sua vita, in questo caso è dunque il ricordo dettagliato della sua morte e del modo in cui il suo cadavere è stato accolto a Lampedusa a far sì che Ester Ada possa essere piantata. Quel pianto rituale e liberatorio che papa Francesco ha evocato nella sua omelia lampedusana come contrappunto di una «globalizzazione dell'indifferenza» che mira a negare il potere disturbante dei cadaveri dei migranti e l'emergere di interrogativi circa le responsabilità della loro morte violenta in mare (foto 4).

Fatal Journeys

Il calendario annuale di Lampedusa ruota tutto attorno a un'unica, grande celebrazione: il 22 settembre di ogni anno l'intera popolazione isolana accompagna in processione la statua da 150 chilogrammi della Madonna di Porto Salvo nel suo breve viaggio dalla chiesa di San Gerlando, in centro del paese, sino al santuario a lei dedicato lungo la costa. La storia della Madonna di Lampedusa e del suo eremo è spesso evocata come prova della secolare vocazione all'accoglienza e al dialogo tra culture e religioni che contraddistinguerebbe l'isola. La data del 22 settembre è poi legata non solo a dimensioni spirituali, ma anche alla storia della colonizzazione dell'isola da parte dei Borbone, come racconta il primo governatore dell'isola, Bernardo Maria Sanvisente, in questa sua lettera del 1847 a Ferdinando II:

Nel Vallone della Madonna eravi una chiesetta con antichi abituri, una casa diruta e diverse grotte. Nella chiesetta, che trovai in meschino stato, eravi una statua della Vergine mutilata e gettata al suolo. La feci restaurare e disposi che ogni 22 Settembre si cantasse una messa onde solennizzare il giorno del restauro e del possesso dell'isola avvenuto il 22 Settembre 1843 quando con due piroscafi e a nome del Governo

Borbone, sbarcammo a Lampedusa. La chiesetta suddetta serviva dapprima a doppio uso. Infatti al mio giungere nell'isola, all'ingresso c'era una stanza chiusa da un cancello e tutto intorno alcuni sedili di pietra ed altre case all'uso della religione dei turchi. Questo locale serviva per gli arabi che transitavano per qua e desideravano fare le orazioni della loro religione. Più in fondo, aperto il cancello, si presentava un secondo locale ove i fedeli che desideravano visitare la miracolosa immagine trovavano l'altare cristiano con sopra la Santa Vergine già mentovata (Taranto, 2015, pp. 14-15).

Ben prima che alla fine del XX secolo arrivassero di nuovo «li turchi», come i lampedusani presero a chiamare i primi migranti nordafricani che giunsero sull'isola una ventina di anni fa, e con buona pace del pescatore Giuseppe e del suo beffardo gioco di carte, tutte le guide turistiche dell'isola invitano dunque a scoprire il suo patrimonio storico-culturale partendo proprio dall'antico santuario che celebra il carattere dell'isola come porto salvo, o porto franco, per cristiani e musulmani, che tradizione vuole fossero egualmente ben accetti e che qui pare potessero pacificamente convivere. Un'isola rimasta per millenni luogo di transito, di passaggio e sosta per popoli navigatori, e infine isola essa stessa di immigrati, o di coloni che dir si voglia: 150 abitanti di Pantelleria che qui giunsero per volontà dei Borbone e vi si insediarono tra mille difficoltà a metà dell'Ottocento.

Negli ultimi anni, tuttavia, il calendario delle ricorrenze lampedusane si è arricchito di altre celebrazioni. Si tratta di momenti in cui non tanto la popolazione locale, quanto l'opinione pubblica nazionale e internazionale elegge Lampedusa a luogo-simbolo del ricordo e della memoria dei migranti periti durante i loro viaggi. Alcune di queste date hanno un valore marcatamente globale: in occasione della Giornata mondiale del migrante e del rifugiato (15 gennaio) istituita dalla Chiesa cattolica e della Giornata internazionale del rifugiato (20 giugno) indetta dalle Nazioni Unite per commemorare l'approvazione della *Convenzione relativa allo statuto dei rifugiati* del 1951, l'isola di Lampedusa viene immancabilmente evocata nei discorsi pubblici e sui mezzi di comunicazione, visitata da giornalisti e dalle più alte cariche delle istituzioni nazionali e internazionali. Ma è soprattutto la data del 3 ottobre a essere entrata più profondamente nelle pratiche e nelle reto-

riche del calendario liturgico dell'isola. Una giornata drammaticamente legata alla storia recente di Lampedusa e delle migrazioni nel Mediterraneo: il 3 ottobre 2013 è infatti il giorno del terribile naufragio di un peschereccio libico carico di migranti eritrei ad appena mezzo miglio dalle coste lampedusane, proprio all'altezza dell'Isola dei Conigli, la più famosa delle spiagge dell'isola, beffardamente nominata poche settimane prima «spiaggia più bella del mondo» dagli utenti di TripAdvisor. Un naufragio scatenato da un incendio scoppiato a bordo dell'imbarcazione che causò un altissimo numero di vittime: 368 morti accertati e 20 dispersi.

La tragedia del 3 ottobre ha avuto numerose conseguenze, in parte formali e in parte più sostanziali, nel modo in cui l'Italia ha affrontato il tema delle morti in mare dei migranti. Alcuni aspetti hanno riguardato il corredo simbolico e istituzionale legato al riconoscimento dei pericoli cui vengono esposte le persone che tentano la traversata del Mediterraneo e il ruolo che Lampedusa ricopre in tali viaggi: nell'imminenza del naufragio il Consiglio dei ministri proclamò una giornata di lutto nazionale in ricordo delle vittime, mentre due anni più tardi, nel 2015, su proposta del «Comitato 3 ottobre», appositamente creato da varie associazioni e ONG per raggiungere tale scopo, il Parlamento ha approvato l'istituzione per il 3 ottobre della Giornata nazionale in memoria delle vittime dell'immigrazione.

A livello operativo, poco più di un mese dopo il naufragio, il governo guidato da Enrico Letta avviò la cosiddetta «Operazione Mare Nostrum», che sarebbe proseguita fino all'ottobre dell'anno seguente, e che prevedeva maggiori risorse e mezzi per le operazioni di soccorso e salvataggio delle imbarcazioni dei migranti nel Canale di Sicilia.

Grandi polemiche – e un cinico svelamento dell'ambiguità delle politiche italiane in fatto di immigrazione – sono legate alle modalità con cui furono trattati tanto i morti quanto i sopravvissuti del naufragio: dopo aver annunciato nell'immediatezza della sciagura per bocca di alcune delle più alte cariche dello Stato (rispettivamente Primo ministro e ministro degli Interni) che i morti sarebbero stati onorati dai funerali di Stato e ai sopravvissuti sarebbe stata attribuita la cittadinanza italiana, questi ultimi finirono in realtà per transitare per i Centri di prima accoglienza, prima a Lampedusa e poi altrove; quanto ai defunti, dopo essere stati allineati nelle loro bare in un hangar dell'aeroporto

dell'isola, furono smistati in diversi cimiteri della Sicilia e non solo. Ad Agrigento fu organizzata una celebrazione ufficiale per le vittime del naufragio, cui presero parte l'ambasciatore ed esponenti del governo dell'Eritrea, il Paese da cui i migranti erano fuggiti, ma non i loro parenti, amici e compagni di viaggio sopravvissuti alla sciagura, rimasti bloccati a Lampedusa.

Tali contraddizioni sono riemerse anche nel modo in cui, a partire dall'anno seguente, il 3 ottobre è stato ricordato a Lampedusa. In quella giornata, nel 2014, furono organizzati diversi eventi e celebrazioni per l'anniversario della tragedia. Iniziative in palese e dichiarata opposizione tra loro: da un lato furono invitati sull'isola alcune decine di parenti delle vittime, che poterono prendere parte a un momento di raccoglimento e alla deposizione di una corona di fiori sul luogo del naufragio; vi furono al tempo stesso visite e conferenze stampa ufficiali da parte di rappresentanti del governo italiano e della Commissione europea, alla presenza del sindaco di Lampedusa e con parallele proteste da parte di gruppi di cittadini lampedusani; fu inoltre organizzata la prima edizione di «*Sabir*. Festival diffuso delle culture mediterranee», ideato da ARCI, ACLI e Caritas italiana, con la partecipazione di artisti e cantanti di fama e la realizzazione di un controverso *flashmob* volto a rappresentare i migranti morti in mare come fantasmi fluttuanti sulle acque di fronte alle spiagge di Lampedusa.

Le celebrazioni in ricordo del 3 ottobre sono proseguite anche nel 2015, nel 2016 e nel 2017: nel frattempo, trascorsi quattro anni, continua il lento – e in buona parte infruttuoso – lavoro del Laboratorio di Antropologia e Odontologia Forense (Labanof) dell'Istituto di medicina legale dell'Università Statale di Milano per identificare i migranti deceduti nel naufragio. Sotto la direzione di Cristina Cattaneo, i medici legali tentano di incrociare dati *post mortem* (a partire dall'analisi del DNA e dei resti dei cadaveri recuperati dal mare) e *ante mortem* (con una complicata opera di coinvolgimento delle comunità d'origine dei migranti) con l'obiettivo di dare un nome alle vittime, non solo quelle del 3 ottobre, ma di altri naufragi di dimensioni ancora più spaventose, come quello che il 18 aprile 2015 fece oltre 700 vittime al largo della Libia (Camilli e Mauger, 2017).

«Una persona che muore senza un nome», nelle parole della dottoressa Cattaneo, «è una storia senza conclusione». Una considerazione

che chiama in causa non solo il senso di estraneità rispetto a queste morti provato dalla nostra società, ma anche e soprattutto il problema dell'assenza di notizie sulle persone decedute durante i viaggi di migrazione per le proprie famiglie, della mancanza di informazioni certe nei Paesi di origine a proposito di chi è partito e non ha più fatto ritorno. La questione è evocata da molte testimonianze raccolte nei Paesi dell'Africa sub-sahariana e in quelli del Corno d'Africa (Del Grande, 2007) e anche dalle opere di artisti e intellettuali africani che hanno trattato liricamente questo tema, come il regista mauritano Abderrahmane Sissako, nel suo toccante film del 2002 *Heremakono* (presentato a Cannes con il titolo *En attendant le bonheur*). Le procedure attraverso cui le istituzioni internazionali, e in particolare le autorità europee, cercano di conteggiare e di (rin)tracciare le identità dei «missing migrants» sono state analizzate con grande attenzione da Iosif Kovras e Simon Robins (2016) che, lavorando in particolar modo nel contesto dell'isola greca di Lesbo con i migranti provenienti dal Medio Oriente attraverso la Turchia, hanno messo in luce soprattutto l'esistenza di una forte tensione.

Between the bodies of migrants as evidence of crime (the rhetoric of forensic truth) and a particular body as a reference point for mourning and the addressing of trauma (the rhetoric of memory). Whether the bodies of those missing are considered objects of forensic investigation that serve judicial purpose or are sacred relics of a loved one that permit mourning determines which of these understandings is prioritized (Kovras e Robins, 2016, p. 46).

Il soggetto che più direttamente in questi anni si è confrontato con queste duplici e spesso contrastanti necessità è senza dubbio l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM), che in modo specifico – attraverso il *Missing Migrants Project* – si è occupata di costruire un quadro legale entro cui definire la condizione di «migrante scomparso» (che per forza di cose differisce da quella di altre persone scomparse, le cui ricerche muovono dalle segnalazioni di famigliari e altre persone con cui sono in stretto contatto), di conteggiare i migranti morti e scomparsi nelle diverse aree del mondo (e con particolare attenzione al contesto del Mediterraneo) e di elaborare un *modus operandi* per i tentativi di identificazione delle vittime e rintracciarne gli eventuali

parenti e conoscenti sia nei Paesi di origine sia in quelli di transito e di presunta destinazione (Brian e Laczko, 2014; 2016).²

Nella loro asettica e inevitabile cura estetica, le tabelle e le mappe pubblicate sul sito dell'OIM permettono di tenere un'incompleta, necessaria contabilità. 7927 migranti morti o scomparsi nel mondo nell'anno 2016; 3741 nei primi nove mesi del 2017. Tra questi, 2542 nel Mediterraneo. Tra le cause di morte: 2243 deceduti per annegamento, 29 per disidratazione, 28 per denutrizione, 25 per ipotermia...

Secondo l'osservatorio di *Fortress Europe*, il pionieristico blog creato nel 2006 da Gabriele Del Grande incrociando tutte le fonti giornalistiche disponibili che riportassero notizie certe di naufragi avvenuti nel corso dei viaggi di migrazione verso il nostro continente, tra il 1988 e il 2016 sono morte lungo le frontiere d'Europa «almeno 27.382 persone». Come scrive lo stesso Del Grande nel post intitolato *Un cimitero chiamato Mediterraneo*:

Un giorno a Lampedusa e a Zuwarah, a Evros e a Samos, a Las Palmas e a Motril saranno eretti dei sacrari con i nomi delle vittime di questi anni di repressione della libertà di movimento. E ai nostri nipoti non potremo neanche dire che non lo sapevamo (fortresseurope.blogspot.it).

(S)oggetti migranti

A Lampedusa, nel frattempo, un monumento ai migranti morti nel Mediterraneo è stato eretto davvero, forse prima di quanto fosse prevedibile. Il 28 giugno 2008 è infatti stata inaugurata l'opera-monumento di Mimmo Palladino, noto artista siciliano esponente della cosiddetta Transavanguardia, intitolata *Porta di Lampedusa, Porta d'Europa* (foto 5). Stando a chi ha ideato e voluto l'opera – l'ONG «Amani» – la Porta intende commemorare tutti i migranti morti o dispersi in mare nei loro «viaggi della speranza»: si tratta di un arco di cinque metri d'altezza e tre di larghezza, realizzato in ferro zincato e con una speciale copertura di ceramica riflettente, su cui sono stati applicati alcuni oggetti simbolo dei viaggi dei migranti: pane, scarpe, scodelle, pesci... La Porta si trova

² La infografiche del progetto *Missing Migrants*, aggiornate mese per mese, possono essere consultate sul sito missingmigrants.iom.int.

poco fuori l'abitato di Lampedusa, sugli scogli della località Cavallo Bianco, proprio accanto ai resti di un vecchio bunker della Seconda guerra mondiale. L'orientamento del monumento è stato studiato in modo che l'arco sia rivolto verso l'Africa, e più precisamente verso il villaggio di Al Zuwarah, tra Libia e Tunisia, da cui poche settimane prima della posa del monumento era partito un peschereccio affondato sulla rotta per Lampedusa. L'inaugurazione dell'opera è avvenuta al termine di una fiaccolata per le vie del paese ed è stata celebrata da una poesia di Alda Merini che, seppur non presente fisicamente, ha inviato il testo perché se ne potesse dar lettura:

Una volta sognai / di essere una tartaruga gigante / con scheletro d'avorio / che trascinava bimbi e piccini e alghe / e rifiuti e fiori / e tutti si aggrappavano a me, / sulla mia scorza dura. Ero una tartaruga che barcollava / sotto il peso dell'amore / molto lenta a capire / e svelta a benedire. / Così, figli miei, / una volta vi hanno buttato nell'acqua / e voi vi siete aggrappati al mio guscio / e io vi ho portati in salvo / perché questa testuggine marina / è la terra / che vi salva / dalla morte dell'acqua.

Dal momento in cui è stato eretto, il monumento di Lampedusa è divenuto icona dell'isola, nonché un simbolo *tout-court* delle migrazioni contemporanee, e come tale utilizzato come immagine per eventi e pubblicazioni sul tema, tra cui gli stessi *reports* del progetto *Missing Migrants* dell'OIM. Infine, nel 2016, una fedele riproduzione del monumento, realizzata dallo stesso Palladino e ribattezzata *Porta dell'Accoglienza*, è stata posta di fronte all'ingresso del Refettorio ambrosiano di Greco, alla periferia di Milano. Questa seconda Porta segnala l'ingresso della mensa gestita dalla Caritas, particolarmente frequentata dai migranti e da molti di coloro che, giunti qualche mese prima a Lampedusa e attraversata da sud a nord l'Italia intera, sono arrivati nel capoluogo lombardo nell'attesa di poter proseguire il loro viaggio verso i Paesi dell'Europa centrale e settentrionale.

Come esplicitato dal direttore della Caritas ambrosiana, Luciano Gualzetti: «Quello che esiste tra Milano e Lampedusa è un asse, un ponte molto importante. Un legame che dovrebbe unire tutte le città europee che devono affrontare questo fenomeno con apertura, serietà e rigore».

La retorica che viene qui evocata attraverso la connessione dei due monumenti è dunque quella di una (presunta) continuità umanitaria tra l'atto del salvataggio in mare al momento dell'approdo a Lampedusa e la pratica dell'accoglienza in città nei lunghi mesi che seguono l'arrivo in Italia e che sono segnati dall'attesa dell'ottenimento (o più spesso del diniego) di uno *status* di protezione umanitaria che permetta la permanenza legale nel nostro Paese o il proseguimento del viaggio verso altri Paesi europei.

Un immaginario parallelismo tra Lampedusa e Milano cui può fare da contrappunto un altro binomio, che denuncia invece i limiti, le mancanze del sistema di accoglienza e protezione dei migranti e il prevalere delle logiche securitarie che configurano il predominio dell'immagine simbolica del 'confine' rispetto a quello della 'porta': a Milano i rifugi e i precari accampamenti di centinaia di migranti nell'atrio e sul piazzale della stazione Centrale, periodicamente sgomberati dalle forze di polizia; a Lampedusa le lettere, le fotografie, gli oggetti appartenuti ai migranti recuperati nei relitti delle imbarcazioni affondate nel loro viaggio verso l'isola e oggi esposti come monito e richiamo della memoria nello spazio denominato «Porto M».

A proposito di quello che originariamente doveva essere il «Museo delle Migrazioni» di Lampedusa e che oggi è invece «Porto M» (dove M sta per mar Mediterraneo, migrazioni, memoria, mobilitazione, militarizzazione e, potremmo aggiungere in questa sede, morte) molto è stato scritto, da antropologi e non solo. Gianluca Gatta, sia in una dimensione di ricerca teorica personale sia su un versante più applicativo attraverso l'Archivio delle Memorie Migranti, ha riflettuto in particolare sulla prima parte di questa complessa storia, documentando come dal 2009 l'attivista lampedusano Giacomo Sferlazzo e i compagni del collettivo Askavusa si siano impegnati in un'opera di 'salvataggio' e recupero delle tracce del passaggio dei migranti sull'isola attraverso la raccolta di parti in legno delle barche utilizzate per gli attraversamenti del Mediterraneo e di oggetti personali persi o dimenticati a bordo degli scafi. Barche ammucchiate in una sorta di 'cimitero' e destinate alla distruzione (foto 6 e 7), da cui i giovani lampedusani hanno recuperato, prima che andassero irrimediabilmente perduti, indumenti, diari, lettere, fotografie, libri, scarpe, giubbotti di salvataggio, musicassette, spazzolini da denti, bicchieri, posate e

quant'altro (Gatta e Muzzopappa, 2012). In questa prima fase, gli oggetti dei migranti furono classificati, in parte restaurati ed esposti a Lampedusa e altrove nel tentativo di dare visibilità alla questione dei viaggi dei migranti, denunciando il silenzio e il disinteresse che circondava la tragedia delle morti in mare e ne occultava le responsabilità politiche. La crescente attenzione mediatica che negli anni seguenti ha investito Lampedusa e lo stesso progetto di un «Museo delle Migrazioni», con annesse proposte di finanziamenti da parte di istituzioni e fondazioni varie, ha però convinto i promotori dell'iniziativa a imprimere una svolta al progetto originario, scegliendo in qualche modo l'invisibilità, la sottrazione, la sommersione come forma di resistenza e di lotta nei confronti dei tentativi di strumentalizzazione. Federica Mazzara è stata un'osservatrice particolarmente attenta di questo processo di trasformazione, cui ha dedicato studi propri e rispetto al quale ha stimolato le riflessioni di altri colleghi (Mazzara, 2015; 2016).

Secondo la ricercatrice, «Porto M» emerge come spazio in cui viene prodotta una specifica «estetica della migrazione», che Mazzara ha definito nei termini di un'estetica «della sovversione», capace di promuovere «a counter-discourse [...] resisting the process of making the island a stronghold of the European border patrol system which is, paradoxically, in charge of rescuing migrants from the very peril caused by this system» (Mazzara, 2016).

Il linguaggio dell'arte e della produzione culturale appare in questa prospettiva capace di mettere in luce aspetti delle migrazioni che sfuggono al discorso pubblico, restituendo ai migranti una soggettività negata dalle rappresentazioni politiche e mediatiche, e qui recuperata in qualche modo attraverso la «presa di parola» degli oggetti loro appartenuti. (S)oggetti migranti rispetto ai quali si pongono per certi versi le stesse necessità di riappropriazione e restituzione ai contesti d'origine che negli ultimi decenni hanno attraversato la riflessione sul destino dei manufatti conservati nei musei etnografici. Così come gli antropologi si interrogano sull'opportunità e sulla modalità con cui le raccolte etnografiche possono fare ritorno nelle comunità da cui sono state prelevate, i promotori di «Porto M» riflettono sulla possibilità di rintracciare i legittimi proprietari degli oggetti smarriti e restituirli loro, come se nel frattempo li avessero tenuti semplicemente in custodia.

I legni delle barche naufragate sulla rotta di Lampedusa hanno però conosciuto sull'isola anche altri utilizzi, secondo logiche di autorialità ben diverse da quelle seguite dal collettivo Askavusa. Esempio emblematico in tal senso è il lavoro di Francesco Tuccio, sino a pochi anni fa semplice falegname dell'isola, e oggi artista esposto in gallerie e musei di livello internazionale, nonché, grazie alle sue croci, presente in centinaia di parrocchie d'Italia e del mondo.

La sorprendente trasformazione avvenuta nella vita di Tuccio è ben sintetizzata sul suo profilo pubblicato sul sito Internet della Galleria Malesi che a Lecco, a 1800 chilometri di distanza, espone un buon numero di sue opere:

Francesco Tuccio nasce a Lampedusa nel 1966, dove vive e lavora [...]. Il 2009 è l'anno della svolta, l'anno 'zero' del falegname di Lampedusa che crea la prima delle croci che lo renderanno famoso in tutto il mondo [...]. Mentre fa una passeggiata su una spiaggia nota due travi colorate, posizionate in modo strano. Si avvicina e capisce che si tratta di pezzi di qualche barcone di migranti naufragato chissà dove, ma quello che lo incuriosisce è la loro posizione, che ricorda una croce. Li raccoglie e li porta in bottega [...]. Da quel momento la causa degli immigrati di Lampedusa sarà la sua causa. Le sue croci sono fatte di un legno raro che si trova solo a Lampedusa, perché intriso delle lacrime e del sangue degli immigrati morti in mare. Cresce man mano la sua popolarità, arrivata all'apice con la visita di papa Francesco all'isola nel luglio 2013 che celebra la Santa Massa col calice e il pastorale di Tuccio [...]. Le croci di legno, grandi e piccole, realizzate da Tuccio stanno facendo il giro del mondo, non solo in Sicilia e in Italia, anche in Germania, in America, in Israele e Benin [...]. Nel dicembre 2015 il British Museum di Londra acquisisce una Croce di Francesco Tuccio che viene esposta in permanenza, mentre in occasione della XXI Triennale di Milano (2016), il Museo Diocesano espone una Croce di Lampedusa nell'ambito della mostra *Design Behind Design*.

Oggi le croci si trovano in vendita per pochi euro come souvenir in alcuni dei negozi sulla via Roma, la via principale di Lampedusa paese, mentre per l'intero anno giubilare del 2013-2014 una loro versione decisamente più grande (3 metri di altezza e 25 chili di peso) è stata

portata in giro per l'Italia venendo ospitata da parrocchie, scuole, carceri e ospedali.

Le evocazioni dei migranti scomparsi nel loro viaggio verso Lampedusa non sono prodotte sull'isola, ma hanno ispirato anche numerose rappresentazioni in altri contesti significativi per la storia delle migrazioni contemporanee. Tra le più note si può certamente ricordare la cosiddetta *Zattera di Lampedusa*, opera dello scultore Jason deCaires Taylor inserita nel Museo Atlantico, un museo – contenente oltre 200 statue dell'artista – realizzato sul fondale marino nei pressi dell'isola di Lanzarote, alle Canarie. La *Zattera di Lampedusa* trae ispirazione dal famoso dipinto del pittore francese Théodore Géricault, *La zattera di Medusa*, che nel 1819 fissò su tela il drammatico esito del naufragio della fregata *Méduse*, avvenuto tre anni prima lungo le coste dell'odierna Mauritania. La zattera di fortuna sulla quale trovarono allora la morte in modo orrendo oltre un centinaio di persone, abbandonate da chi avrebbe dovuto portarle in salvo, è qui sostituita da un gommone su cui deCaires Taylor ha posizionato i calchi di tredici migranti africani realmente sbarcati sull'isola di Lanzarote.

Statue che, nella visione dell'artista, nascono per essere assimilate dall'oceano e divenire, da oggetti inerti, parte viva della barriera corallina. Per i migranti morti in mare, in qualche modo, un simbolico ritorno alla vita.

Sciātu persu (luglio 2017)

La topografia di Lampedusa reca traccia della sua aspra geografia, della storia e delle società che l'hanno attraversata, delle lingue che l'abitano. C'è Mare Morto, a est, vicino a Capo Grecale, che pare si chiami così alla luce della tranquillità delle sue acque, così calme da sembrare morte. C'è Cala Maluk, a sud, proprio alle spalle dell'aeroporto, che come in altre località mediterranee indica un'insenatura dove storicamente erano soliti attraccare i navigatori arabi (foto 8). E poi Cala Francese, Cala Galera e *Sciātu persu*, che in dialetto lampedusano significa «fiato perduto»: una cala riparata, dove non spira mai un solo alito di brezza. Su un'isola tanto ventosa, una vera rarità.

Fiato perso. Tale può apparire la messe di ricerche, *reportages*, testimonianze, inchieste, denunce, pubblicazioni che ormai in oltre vent'an-

ni è stata prodotta e raccolta su Lampedusa e sui viaggi dei migranti nel Mediterraneo. I lampedusani, in linea generale, tendono a non poterne più. I libri pubblicati a proposito dell'isola si accumulano sugli scaffali dell'Archivio Storico di Lampedusa. Nino, il fondatore, direttore e anima dell'Archivio, mi racconta: «Fino a qualche anno fa qui c'erano solo le nostre pubblicazioni, ora non sappiamo più dove mettere tutti i nuovi libri... l'ultimo è quello del dottor Bartolo, quest'estate non sai quanti ne abbiamo venduti». Un successo sul quale nei bar di via Roma non mancano le battute: «A Lampedusa abbiamo sempre bisogno di nuovi santi, dopo san Bartolomeo che qui festeggiamo tutti gli anni il 24 agosto, adesso abbiamo anche san Bartolo! Per non parlare della santa Nicolini...». In tanti hanno costruito le proprie carriere politiche o artistiche partendo da Lampedusa. Giusi Nicolini è arrivata alla direzione nazionale del PD e alle cene con Obama; Gianfranco Rosi con il suo *Fuocoammare* all'Orso d'oro al Festival di Berlino e alla notte degli Oscar di Los Angeles; Claudio Amendola a 4 milioni di spettatori sui Rai1 con la fiction in due puntate *Lampedusa. Dall'orizzonte in poi*. Traendo ispirazione dal tragico naufragio del 3 ottobre la scrittrice francese Maylis de Kerangal ha dato alle stampe il romanzo *Lampedusa* (2016); Anders Lustgarten ha messo in scena l'omonimo spettacolo teatrale la cui *premiere* è stata rappresentata al Soho Theatre di Londra l'8 aprile 2015; Antonio Ferrara ha pubblicato il romanzo per ragazzi *Casa Lampedusa. Semplicemente eroi* (2017); la reporter della BBC Emma Jane Kirby ha raggiunto il successo internazionale con il romanzo *L'ottico di Lampedusa* (2017), tradotto in numerose lingue. Solo per fare alcuni esempi.

Nel frattempo operatori turistici locali, nazionali e internazionali prosperano proponendo l'isola come meta turistica sospesa tra la naturale bellezza di spiagge e mare e l'ambigua attrattività che inevitabilmente spinge i «turisti dei disastri» a visitare luoghi segnati da sciagure, tragedie ed eventi luttuosi (Hooper e Lennon, 2016).

In tutti questi casi al centro della scena sono i morti in mare, i loro corpi, la loro memoria. Le ambiguità di quello che il sociologo Guido Nicolosi, nel suo recente volume su Lampedusa (2016), ha ritenuto di definire «un olocausto europeo»: l'isola dunque come simbolo della crisi politica, sociale e culturale dell'intero continente di fronte all'immigrazione. Un'isola-confine, dove la violenza del controllo della fron-

Francesco Vietti

tera intangibile che divide il Mediterraneo rispecchia la frattura tra una supposta identità europea e l'alterità dei migranti (Proglio e Odasso, 2018).

Riferimenti bibliografici

- AIME M., *Senza sponda. Perché l'Italia non è più una terra d'accoglienza*, postfazione di A. Ballerini, Utet, Torino 2015
- ALTIN R., *Morti migranti. Spazi liminali tra vita e morte di africani in Italia*, in A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione A. Fabretti, Torino 2015, pp. 103-32
- BARTOLO P., TILOTTA L., *Lacrime di sale. La mia storia quotidiana di medico di Lampedusa fra dolore e speranza*, Mondadori, Milano 2016
- BERGOGLIO J.M., *La sfida dei migranti. Scritti, discorsi e omelie*, EDB, Bologna 2017
- BRIAN T., LACZKO F., *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration*, OIM, Genova 2014
- BRIAN T., LACZKO F., *Fatal Journeys 2. Identification and Tracing of Dead and Missing Migrants*, OIM, Genova 2016
- CAMILLI A., MAUGER L., *La barca senza nome*, «Internazionale», anno 24, n. 1200, 14-20 aprile 2017, pp. 40-49
- CUTITTA P., *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Mimesis, Milano 2012
- DE KERANGAL M., *Lampedusa*, Feltrinelli, Milano 2016
- DEL GRANDE G., *Mamadou va a morire. La strage dei clandestini nel Mediterraneo*, Infinito edizioni, Roma 2007

- FERRARA A., *Casa Lampedusa. Semplicemente eroi*, Einaudi Ragazzi, Torino 2017
- GATTA G., *Corpi di frontiera. Etnografia del trattamento dei migranti al loro arrivo a Lampedusa*, «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 33-34 (2012), pp. 129-61
- GATTA G., MUZZOPAPPA G., «Middle Passages», *musealizzazione e soggettività a Bristol e Lampedusa*, «Estetica. Studi e ricerche», 1 (2012), pp. 167-81
- HARTMANN R., *Dark Tourism, Thanatourism, and Dissonance in Heritage Tourism Management: New Directions in Contemporary Tourism Research*, «Journal of Heritage Tourism», 9 (2014), no. 2, pp. 166-82
- HOOPER G., LENNON J.J. (EDITED BY), *Dark Tourism. Practice and Interpretation*, Routledge, New York 2016
- KIRBY E.J., *Lottico di Lampedusa*, Salani, Milano 2017
- KOVRAS I., ROBINS S., *Death as the Border: Managing Missing Migrants and Unidentified Bodies at the EU's Mediterranean Frontier*, «Political Geography», 55 (2016), pp. 40-49
- MAZZARA F., *Spaces of Visibility for the Migrants of Lampedusa: The Counter Narrative of the Aesthetic Discourse*, «Italian Studies», 70 (2015), no. 4, pp. 449-64
- MAZZARA F., *Subverting the Narrative of the Lampedusa Borderscape*, «Crossings: Journal of Migration & Culture», 7 (2016), no. 2, pp. 135-47
- NICOLINI G., BELLINGRERI M., *Lampedusa. Conversazione su isole, politica, migranti*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 2013
- NICOLOSI G., *Lampedusa. Corpi, immagini e narrazioni dell'immigrazione*, Franco Angeli, Milano 2016
- PROGLIO G., ODASSO L. (A CURA DI), *Border Lampedusa. Subjectivity, Visibility and Memory in Stories of Sea and Land*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2018

- SANFILIPPO F., SCIAJOLA A., *A Lampedusa. Affari, malaffari, rivolta e sconfitta dell'isola che voleva diventare la porta d'Europa*, Infinito edizioni, Roma 2010
- TARANTO N., *Storia del santuario della Madonna di Porto Salvo a Lampedusa*, Archivio Storico di Lampedusa, Lampedusa 2015
- ZAGARIA V., *Vita e morte alla Porta d'Europa. Riflessioni sulle tombe dei morti di frontiera nella provincia di Agrigento*, «Rivista di storia delle idee», 5 (2016), n. 1, pp. 80-100



Foto 1. Corteo di migranti per le vie di Lampedusa (estate 2013)



Foto 2. Murale realizzato da Amnesty International nel campo sportivo di Lampedusa



Foto 3. *Imbarcazione di migranti* (quadro a olio del pittore lampedusano Ferdinando Cirillo)



Foto 4. Tomba di migrante non identificato (cimitero di Lampedusa)



Foto 5. *Porta di Lampedusa, Porta d'Europa* (monumento di Mimmo Palladino)



Foto 6. Il cosiddetto «cimitero dei barconi» di Lampedusa



Foto 7. Oggetti dei migranti recuperati da Askavusa: esposizione provvisoria durante il *Lampedusa in Festival* (estate 2013)



Foto 8. Migranti sugli scogli della spiaggia della Guitgia (Lampedusa)

Le trasformazioni nelle pratiche funebri del Giappone contemporaneo

di Marianna Zanetta

Introduzione

Nel 1990 il Giappone ha assistito alla nascita dell'associazione *21 Seiki no Ketsuen to Haka wo Kangaeru Kai* (21世紀の結縁と墓を考える会), «Associazione per la riflessione su tombe e legami nel XXI secolo» (Suzuki, 2013). Il suo scopo era quello di analizzare i cambiamenti nelle abitudini sepolcrali giapponesi e di dare supporto nel passaggio epocale da un sistema basato sulla «parentela» (*ketsuen* 血縁) a quelle che vengono definite «connessioni» (*ketsuen* 結縁). Dopo tre anni, l'associazione cambiò il nome in *21 Seiki no Ketsuen to Sōsō wo Kangaeru Kai* (21世紀の結縁と葬送を考える会), «Associazione per la riflessione su legami e rituali funebri nel XXI secolo», sottolineando quanto le tradizioni sepolcrali fossero solo una parte della più ampia tematica riguardante i rituali funebri. Il termine «connessione», *ketsuen* 結縁, era impiegato dall'associazione per sottolineare la necessità di dare vita a nuovi legami in grado di sostituire la parentela (*ketsuen* 血縁) nell'era in cui la famiglia non si configurava più come un'entità affidabile (Suzuki, 2013). Nel 2000 l'associazione modificò la propria vocazione dal semplice studio alla pratica, e acquisì il nuovo nome di *Ending Center* (エンディングセンター), ottenendo lo status di organizzazione *no profit* e iniziando pochi anni dopo (nel 2005) a offrire servizi innovativi di sepoltura, i *sakurasō* 桜葬, la «sepoltura tra i ciliegi».

L'esperienza di questo centro è significativa perché pone l'attenzione su due elementi chiave della società giapponese contemporanea, la morte (*shi* 死) e la nozione di legame (*en* 縁), familiare o sociale; mostra inoltre come i cambiamenti occorsi proprio in seno alla famiglia abbiano pesanti ricadute anche sul rapporto con la morte. Una costante che ricorre trasversalmente nei diversi sistemi di credenze nipponici

(a partire da quello buddhista) è la percezione che *anoyo* あの世 («la vita dopo la morte») e *konoyo* この世 («questo mondo»)¹ siano infatti intimamente legati, e la relazione tra vivi e morti, tra la famiglia presente e i suoi antenati, è da sempre un tema ricorrente nel folklore locale (riti, *matsuri*, leggende, racconti ecc.) (Beillevaire, 1991). Come ricorda Suzuki (2000), rimane ancora piuttosto diffusa la credenza secondo la quale durante la vita il corpo è abitato da uno spirito vivente (*ikiriyō* 生き霊), che con la morte abbandona il corpo nella forma di *shirei* 死霊 («l'anima del defunto») aggirandosi per un certo periodo nel mondo dei vivi come essere potenzialmente violento o pericoloso (Zanetta, 2013); i continui riti commemorativi che vengono condotti dai discendenti hanno lo scopo di pacificare lo spirito del defunto e di trasformarlo in un antenato (*sorei* 祖霊) che protegge i suoi discendenti. Questo legame, questa connessione con i propri antenati e i membri del lignaggio (ma anche della comunità e della società) è un elemento chiave per comprendere la centralità dei riti funebri in Giappone e le ragioni che stanno alla base delle loro recenti evoluzioni. Preoccupazioni e interesse nei confronti dei legami e delle connessioni infrante sono riemersi con forza in Giappone nel 2010, quando la NHK (*Nippon Hōsō Kyōkai* 日本放送協会, il servizio pubblico radiotelevisivo giapponese) ha trasmesso un documentario dal titolo *Muen shakai* 無縁社会 (*Società senza legami*), narrazione che dipinge una società dove le reti di supporto sono ormai assenti, la famiglia tradizionale è quasi totalmente nuclearizzata e non vi è nessuno su cui fare affidamento nei momenti di bisogno. A confermare questa immagine, il documentario cita il dato di più di 32.000 decessi identificati come *muenshi* 無縁死 («decesso senza legami») a causa dell'assenza di familiari o amici che richiedano il corpo per la sepoltura (Suzuki, 2013).

Questo articolo intende offrire una riflessione sulla situazione attuale delle pratiche funerarie giapponesi, sulle loro recenti evoluzioni e sul legame che questi cambiamenti hanno con i più generali stravolgimenti avvenuti nella società giapponese dal secondo dopoguerra, e più marcatamente verso la fine del XX secolo. In particolare, si cercherà di

¹ In ambito di riflessione buddhista si impiegano più spesso i termini *raise* 来世 («il mondo futuro») e *genze* 現世 («questo mondo») per indicare i due poli del discorso.

sottolineare come la nuclearizzazione della famiglia e la sua progressiva scomparsa dalla scena sociale abbiano causato pesanti ripercussioni sulle dinamiche delle relazioni tra vivi e morti e sulle modalità in cui la comunicazione tra le due dimensioni prende forma. A tale fine, si inizierà con una breve disamina delle pratiche funerarie e sepolcrali definite tradizionali (Raveri, 2006; 2014), per descrivere successivamente alcune delle nuove procedure rituali; sarà poi la volta della collocazione di questi fenomeni nel complesso quadro sociale del Giappone contemporaneo; si cercherà infine di dimostrare come le nuove modalità funerarie e sepolcrali siano una risposta alla nuova attenzione e preoccupazione per il legame e la connessione degli individui con il proprio patrimonio familiare e ancestrale, in una società che, specialmente nelle aree e nei contesti culturali urbani, ne sembra inesorabilmente sempre più deprivata.

I riti funebri e i sistemi di sepoltura

Sōshiki 葬式 è il termine più comune per indicare la cerimonia funebre; è composto dal *kanji sō* 葬, che significa funerale, e da quello di *shiki* 式, che indica la cerimonia.² Dal secondo dopoguerra fino agli anni ottanta del Novecento, i rituali funebri giapponesi comprendevano un'abbondanza di riti commemorativi che avevano lo scopo di purificare gradualmente lo spirito del defunto e di incorporarlo nella nuova comunità degli antenati (Suzuki, 2000; Raveri, 2006; Kim, 2012); i rituali funebri pertanto non terminavano con il funerale in senso stretto, ma si protraevano fino ai 33 anni successivi al decesso (in alcune regioni anche 50 anni) attraverso l'esecuzione annuale di servizi commemorativi per il defunto (*nenki* 年忌), che marcavano il suo graduale inserimento nella società ancestrale. Tipicamente, dopo la morte il corpo veniva lavato, vestito in bianco e deposto nella bara, e allo stesso tempo veniva allestito l'altare funerario con l'incenso, le offerte e i fiori (Kenney e Gilday, 2000). Alla veglia e al funerale i parenti e gli amici si radunavano per bruciare l'incenso in segno di venerazione del defunto, mentre gli ospiti offrivano doni e denaro per condividere i costi del funerale. La

² Diffuso è anche il termine *sōsai* 葬祭, che tende però a comprendere anche il significato di pratiche di commemorazione.

bara veniva chiusa e inchiodata dai membri della famiglia e portata in processione fino al cimitero per la sepoltura, o più spesso al crematorio per la cremazione, dopo la quale i resti venivano collocati in un'urna. La famiglia era solita custodire le ceneri in casa fino a quando non venivano poi interrate nella tomba di famiglia (Nakamaki, 1986). Come abbiamo visto altrove (Zanetta, 2013) le famiglie tradizionali, composte da generazioni di successori, le loro spose e i figli non sposati, erano affiliate a un tempio buddhista dove ne venivano venerati gli antenati. I fedeli facevano donazioni al tempio e i monaci avevano il compito di recitare *sūtra* durante i funerali e compiere rituali commemorativi in specifici momenti dell'anno. Pur tenendo presente la possibilità di varianti dottrinali tra le diverse scuole buddhiste, l'obiettivo di queste preghiere e rituali era solitamente (ed è tuttora) quello di trasformare il defunto in un discepolo del Buddha e di aiutare lo spirito a raggiungere il paradiso buddhista (Beillevaire, 1991; Ikegami, 2003).

Nel settimo giorno dopo il funerale, i parenti si radunavano per una breve commemorazione; nei casi di sepoltura i familiari in lutto veneravano il defunto sulla tomba ogni sette giorni fino alla fine del periodo di lutto, marcato dal rituale del quarantanovesimo giorno, momento in cui si riteneva che il defunto fosse diventato un *hotoke* 仏.³ Nei casi di cremazione le ceneri venivano custodite sull'altare domestico di famiglia, il *butsudan* 仏壇, fino al quarantanovesimo giorno, e poi interrate

³ In senso stretto, *hotoke* è un termine di origine buddhista che significa «diventare Buddha», diventare un illuminato; tuttavia, il suo impiego in questo contesto è alquanto differente e richiama più chiaramente la nozione di antenato, *senzo*, o di *ujigami* 氏神, le divinità tutelari della famiglia che proteggono i propri discendenti. Sasaki (1975) individua tre livelli di sviluppo del termine *hotoke*, rappresentati da diversi sistemi di scrittura: 仏 (in *kanji*), ほとけ (in *hiragana*) e ホトケ (in *katakana*). *Hotoke* 仏 indica l'illuminato degli insegnamenti buddhisti, mentre *hotoke* ほとけ sembrerebbe fare riferimento alla nozione di anima (*rei* 霊, *tama* 玉) delle religioni popolari, e infine *hotoke* ホトケ rappresenterebbe una connessione tra le due interpretazioni. Spesso quindi *hotoke* ほとけ corrisponde all'anima dei defunti e degli antenati, in connessione con la nozione buddhista di illuminazione (仏). La creazione di questa nozione di *hotoke* (ほとけ) può essere considerata, secondo Sasaki, una modalità per dare risposta alle anime sofferenti; dall'epoca antica, infatti, una delle richieste più ricorrenti per il buddhismo era quella di trasformare gli spiriti inquieti in antenati pacifici.

nella tomba di famiglia. Quotidianamente e stagionalmente, quest'ultima venerava poi il proprio defunto sull'altare domestico, al tempio e attraverso rituali pubblici e collettivi. Sul *butsudan* veniva collocata la tavoletta con inciso sopra il nome postumo del defunto cui i membri della famiglia facevano offerte, pregando per il riposo pacifico degli antenati e ringraziando per la protezione; inoltre, ancora oggi in alcune regioni i membri delle federazioni religiose organizzate territorialmente (*kō* 講) si radunano con regolarità e cantano *sūtra* per venerare i defunti della comunità. Il defunto viene inoltre venerato durante i riti commemorativi stagionali tenuti durante l'*Higan* 彼岸 (equinozio di primavera) e l'*Obon* お盆 (la commemorazione dei defunti) durante l'estate, periodo nel corso del quale molti giapponesi visitano le tombe di famiglia.

Questa immagine tradizionale sta lentamente lasciando il posto a nuove realtà (Murakami, 2000); nella maggior parte delle città giapponesi si assiste infatti all'incremento dei funerali che abbreviano il processo tradizionale del rito funebre e si limitano spesso alla celebrazione della parte conclusiva, vale a dire la cremazione (Suzuki, 2013). Questi vengono chiamati funerali diretti, *chokusō* 直葬, e vengono spesso definiti come una forma di smaltimento del corpo (Suzuki, 2013), ma la definizione non è univoca ed esistono diverse interpretazioni da parte dei fedeli e dei praticanti. Per alcuni, per esempio, richiedere un funerale diretto vuol dire escludere il clero buddhista ed evitare gli annunci pubblici, limitandosi a una cerimonia privata tra i membri della famiglia (*kazokusō* 家族葬). Per altri, essi rappresentano una forma ancora più intima di commiato, che include unicamente la cerchia familiare più ristretta («funerali segreti», *missō* 密葬); mentre per altri ancora possono essere dei funerali per amici e parenti (*miuchisō* 身内葬), ritrovi per il commiato (*owakarekai* お別れ会) o ritrovi commemorativi (*shinobukai* 偲ぶ会); la tendenza è comunque quella di ridurre e semplificare drasticamente il processo funebre e commemorativo. Si notano inoltre trasformazioni su altri due fronti: in primo luogo, sono cambiati i gestori e gli organizzatori del rituale, con il passaggio a imprese funebri professionali che hanno gradualmente sostituito i familiari e la comunità nella cura del defunto e nella direzione del rito. In secondo luogo, se in passato i riti funebri rappresentavano un momento per rinsaldare i legami sociali e comunitari, con la partecipazione della co-

munità, dei colleghi e dei conoscenti in senso ampio, oggi giorno molti giapponesi rifiutano di invitare coloro che non condividono la perdita emotiva, limitando quindi la partecipazione ai conoscenti più intimi del defunto. Questo dato è significativo poiché mostra come il funerale si stia trasformando da evento dalla fortissima connotazione comunitaria e sociale, a momento unicamente incentrato sull'individuo e sulla commemorazione della sua esistenza e della sua individuale scomparsa. Osserviamo due spinte agire contemporaneamente: la privatizzazione e l'individualizzazione del rito. Il *focus* del funerale si è dunque spostato dal sistema familiare (con i numerosi e ramificati legami che esso si porta dietro) al defunto in quanto soggetto individuale, con la separazione del reame privato da quello comunitario, il rispetto della privacy e della volontà personale (Morioka, 1992).

Danka seido e il rinnovamento Meiji

Il legame di obbligazione ereditario, che vincola per tutta la vita e che impegna i vivi nei confronti dei morti, ha le sue radici nel sistema di affiliazione dei templi, *danka seido* 檀家制度, che ebbe inizio nel XVII secolo come risposta alla diffusione del cristianesimo in territorio nipponico. Poiché la diffusione dell'attività dei missionari cristiani (principalmente protestanti) era stata alla base di una serie di agitazioni popolari e contadine (Caroli e Gatti, 2006), lo shogunato Tokugawa (1600-1868) aveva infatti introdotto un sistema pervasivo di investigazione e certificazioni, allo scopo non solo di aumentare il controllo sul territorio, ma anche di dare un nuovo ruolo ai templi in materia di amministrazione locale. Elemento centrale in questa campagna anticristiana dello shogunato fu proprio l'impiego dei templi locali come strumento di controllo della popolazione: attraverso il sistema di certificazione i templi rilasciavano annualmente alle famiglie un attestato con il quale venivano accertate come non cristiane, nel tentativo di impedire ogni adesione, anche segreta, al cristianesimo. Con la diffusione di questo sistema, la relazione tra i templi e le famiglie divenne quindi coercitiva: il *danka seido* trasformava templi e monaci in organi e funzionari dello Stato, e dava loro il controllo sulle vite dei fedeli che erano legati al clero locale per certificare la propria adesione al buddhismo e, di conseguenza, la loro estraneità al cristianesimo. Gli affiliati dovevano

fornire supporto economico annuale al tempio per costruzioni e riparazioni e, soprattutto, per la gestione dei funerali e dei servizi commemorativi. Di conseguenza la diffusione di questo sistema ha comportato un significativo impatto sulle modalità con le quali venivano gestiti i rapporti con i defunti; mentre nel Giappone medievale (XII-XVI secolo) erano solitamente costruiti monumenti e tombe comunitarie, con il *danka seido* si assiste all'introduzione delle lapidi (individuali o di coppia) nei terreni del tempio, e in breve tempo questi cimiteri si espansero includendo intere famiglie. Questa rinnovata modalità sepolcrale ha rappresentato una risposta al nuovo ideale familiare, ha accompagnato il cambiamento nella modalità di pensare alla famiglia – ora sempre più unità centrale della società, per i cui defunti vanno riservati specifici rituali commemorativi – e ha aiutato a sua volta la nascita del modello della famiglia estesa.

La transizione all'era Meiji (1868-1912), oltre ad aver portato uno stravolgimento senza precedenti nella società giapponese (Cornell, 1970) ha rappresentato una fase complessa per il buddhismo; nel 1868 il governo impose lo *shinbutsu bunrirei* 神仏分離令, la separazione tra *kami* e Buddha, per dividere chiaramente gli elementi buddhisti, considerati estranei alla vera cultura giapponese, dall'intero sistema di credenze shintoiste, ora cardine dello Stato (Raveri, 2014). Diversi rituali e responsabilità burocratiche furono spostate dai templi buddhisti ai santuari shintoisti, come per esempio l'obbligo per le famiglie di registrarsi presso un santuario shintō; inoltre, dal 1872 furono imposti i funerali shintoisti come strumento principale per affrontare la morte e il lutto. Nello stesso anno, con la legge di Registrazione della Famiglia, il *danka seido* fu abolito ufficialmente e come conseguenza le famiglie furono collocate al di fuori del raggio d'azione e del controllo dei templi. Tuttavia, queste politiche non trovarono particolare adesione nella popolazione. Per la maggior parte dei giapponesi il buddhismo non era infatti percepito come insegnamento straniero ma come parte integrante delle vite (e della morte) della popolazione. Il governo Meiji tentò di rafforzare la propria posizione con la proibizione della cremazione, imposta nel 1873 e giustificata per una ragione pragmatica: il divieto sarebbe infatti servito a proteggere la salute pubblica dagli effetti dannosi del fumo generati dalla combustione dei cadaveri. Alle autorità locali fu affidato il compito di dare vita ai «cimiteri perpetui

pubblici», *eikyū bochi* 永久墓地, così da marcare chiaramente le aree di sepoltura; l'anno successivo, il governo stabilì in via ufficiale il cimitero come luogo per radunare le tombe, con confini chiaramente demarcati. I buddhisti tuttavia usarono petizioni e giornali per spingere il governo ad abbandonare il divieto, facendo a loro volta appello alla salute pubblica e sottolineando il pericolo dei corpi in putrefazione, molto più dannosi dei fumi del crematorio; inoltre la cremazione e la collocazione nelle tombe di famiglia avrebbe anche rafforzato il sentimento di pietà filiale e mantenuto più unita la famiglia dopo la morte. Il divieto fu pertanto abbandonato nel 1875: il nuovo consenso rappresentò il punto di partenza per il successivo incremento del tasso di cremazione, prima una pratica minoritaria,⁴ e si accompagnò all'introduzione di un nuovo modello, con cimiteri di tempio e villaggio accanto a una serie di politiche finalizzate all'estensione della costruzione di tombe di famiglia sul suolo comunale.⁵

Mentre trasformava il trattamento del morto – e la relazione con la morte – l'oligarchia Meiji cambiava anche la natura della famiglia: con il Codice Civile del 1898 il sistema *ie* 家 (famiglia, struttura familiare) fu codificato per legge. Anche se basato su strutture esistenti in epoca Tokugawa, lo *ie* non era il più diffuso sistema di organizzazione familiare (Sakata, 1997; 2011); tuttavia, con la sua forte base confuciana costituiva una parte della più ampia visione sociale e culturale giapponese, fornendo le basi nazionali di uno Stato-famiglia dove l'imperatore era il padre simbolico dei suoi sudditi. Il nuovo sistema familiare era una struttura complessa che raggruppava una famiglia principale, chiamata *honke* 本家, e una serie di famiglie cadette, o rami secondari – *bunke* 分家 –, collegate tra di loro da una discendenza per via patrilineare (Hori, 1981). Questa struttura prevedeva che il primogenito provvedesse alla continuazione della famiglia *honke*, mentre i fratelli cadetti dessero vita ai rami secondari *bunke*. Lo *ie* era l'unità base della vita economica, sociale e religiosa del villaggio; tutti i suoi membri erano tenuti a pren-

⁴In epoche precedenti erano infatti popolari pratiche diverse, come la modalità della doppia sepoltura (Raveri, 2006).

⁵Non sempre queste nuove pratiche hanno incontrato il favore immediato della popolazione, e spesso i residenti mettevano in atto stratagemmi per mantenere i loro antichi costumi, seppellendo i corpi nel suolo governativo durante il giorno per riesumarli successivamente di notte e portarli in spazi di sepoltura segreti e privati.

dere parte alle feste annuali e ai servizi in memoria degli antenati sotto la leadership del capo della famiglia *honke* (Raveri, 2006). La famiglia principale, e per estensione il suo capofamiglia, possedevano l'autorità politica, economica e spirituale, e avevano la responsabilità di controllare l'attività quotidiana di tutti i *bunke*. In cambio, i membri dei vari lignaggi secondari erano legati alla famiglia *honke* da obblighi materiali e spirituali. Lo *ie* fu così un elemento centrale per rafforzare lo Stato di fronte alla pressione di poteri occidentali.

Il culto degli antenati basato sull'*ie* ha giocato un ruolo significativo nel sistema sopra descritto (Morioka, 1977): esso, infatti, forniva un'ulteriore fonte di legittimità e di consolidamento della nuova forma familiare, e venne regolato a livello statale e reso obbligatorio in quanto elemento che legittimava l'*ie* come entità perpetua. Ciò è evidente in particolare nell'importanza riservata alla tomba: la sua proprietà e cura divenne diritto esclusivo dell'erede, sottolineando così la successione e la continuità della struttura familiare nelle generazioni. L'articolo 987 del Codice sottolineava l'importanza della tomba per l'*ie*, dichiarando il suo possesso un diritto speciale del successore insieme ai doveri connessi alla commemorazione dei defunti, rendendo l'aldilà una responsabilità dell'*ie* e sottolineando la relazione di interdipendenza tra antenati e discendenti (Formanek e LaFleur, 2004).

La fine di un ideale. Da famiglia estesa a dokkyo 独居

Oltre l'era Meiji, il secondo dopoguerra ha rappresentato per il Giappone il momento di maggiore cambiamento e trasformazione culturale, con l'avvento della cultura di massa, della società del consumo, della cultura popolare ecc. (Gordon, 1993). È inoltre il momento di più intensa industrializzazione e urbanizzazione del Paese, con un forte abbandono e spopolamento delle aree rurali. Tale processo ha impoverito la base economica e finanziaria delle comunità di partenza e, allo stesso tempo, si è accompagnato all'invecchiamento dei membri rimasti *in loco*, che dovevano portare avanti i riti funebri comunitari. Nelle metropoli in espansione, i nuovi arrivati divennero membri di templi buddhisti locali, senza effettivamente prendere parte alla vita comunitaria (se non nel caso dei necessari riti funebri). In questa cornice fu molto difficile per la famiglia, la stirpe e la comunità

continuare a garantire un legame continuativo con gli antenati (Ivy, 1993; 1995; Ochiai, 1996). Queste tendenze si sono rafforzate nei decenni successivi, ed emergono con chiarezza se confrontiamo tre tipologie di dati. In primo luogo spicca il notevole abbassamento del tasso di natalità del Paese: dal 4,32‰ nel 1950 il dato scende al 2‰ nel 1955, per precipitare ulteriormente all'1,57‰ nel 1989 (Suzuki, 2000) e all'1,46‰ nel 2015 (fonte: World Bank, 18 settembre 2017). Come ricordato, il sistema familiare tradizionale era basato sulla discendenza patrilineare, dove il figlio maschio maggiore ereditava il titolo di capofamiglia; la famiglia nucleare contemporanea è invece incentrata sulla coppia, i cui membri hanno pari diritti. Quest'ultima non è stabile, e spesso termina in una generazione: quando i figli escono di casa, la famiglia prende la forma di una coppia (*fūfu dake* 夫婦だけ), quando uno dei due partner muore, diventa un singolo (*dokkyo* 独居) e, infine, quando anche il secondo coniuge muore, la famiglia nucleare si estingue.

Un altro dato che aiuta a restituire la complessità della situazione è la riduzione o il ritardo dei matrimoni nelle giovani generazioni. Il tasso dei matrimoni (per 1000 abitanti) era a quota 20 nel 1970 ed è sceso a quota 5,7 nel 2005; gli uomini single tra i 35-39 anni sono aumentati dal 4,7% nel 1970 al 22,6% nel 1995, mentre il numero delle donne single tra i 30-34 anni è salito al 20% nel 1995, contro il 7,2% nel 1970. Nello stesso periodo (1995), la percentuale di individui non sposati tra i 25-29 anni era del 66,9% per gli uomini e del 48% per le donne (Suzuki, 2013). Questo dato è significativo considerata la quasi totale assenza di nascite al di fuori dell'unione matrimoniale.

A completare il quadro troviamo l'aumento della speranza di vita, in larga parte dovuto agli sviluppi della medicina. In base a tale fenomeno, la popolazione giapponese ha raggiunto un'aspettativa di vita di 78,5 anni per gli uomini e di 85,5 anni per le donne (Suzuki, 2013). Esito di ciò è un aumento significativo della popolazione *over 65*, che porta con sé un'importante conseguenza: se questo dato ha temporaneamente sollevato le generazioni più giovani dall'onere della cura prematura dei genitori (grazie al miglioramento delle condizioni di salute nelle fasce di prima anzianità), non esime comunque i figli dalle necessità di cura che sopraggiungono mano a mano che il genitore invecchia in maniera significativa (Raymo e Kaneda, 2003).

Queste trasformazioni nell'ambito della famiglia e nei rapporti tra le generazioni hanno causato difficoltà non indifferenti se solo si pone attenzione alla relazione tra vivi e morti, e in particolare all'organizzazione degli appropriati riti funebri e commemorativi e alla gestione e al mantenimento delle tombe di famiglia. Una prima conseguenza di questi cambiamenti è stata la nascita e la proliferazione dell'industria funeraria – in particolare a partire dagli anni cinquanta del Novecento – proprio allo scopo di sopperire ai sempre più deboli legami sociali e familiari nelle aree urbane, in special modo con la diffusione delle cooperative di auto mutuo aiuto: i professionisti iniziarono a prendersi cura dei corpi, a impostare l'altare e le decorazioni e a condurre la vera e propria cerimonia funebre; attività prima portate a termine dalla famiglia e dai monaci buddhisti (Suzuki, 2000). Il successo del settore fu tale che alla soglia degli anni novanta l'industria mortuaria aveva ormai monopolizzato la conoscenza della gestione della salma e del funerale – prima in mano alle comunità –, rendendo così le famiglie sempre più dipendenti dai suoi servizi (Suzuki, 2000). Inoltre, l'urbanizzazione e le drastiche trasformazioni della famiglia causarono dissesti anche nella gestione e nell'organizzazione dei cimiteri: negli anni ottanta, in seguito alla mancanza di spazio in quelli dei templi posti nelle grandi aree urbane, si ebbe una crescita esponenziale dei cimiteri pubblici e privati, e in particolare nella città di Tokyo (Nudeshima, 1991). Ciò ha avuto risvolti significativi dal punto di vista dei fruitori di questi spazi: diversamente da quelli dei templi, ai quali gli utilizzatori erano anche affiliati, nei cimiteri pubblici e privati di nuova formazione i cittadini non si rivolgevano a un'istituzione religiosa per venerare gli antenati.⁶ Sono le istituzioni cimiteriali stesse che si fanno carico di organizzare, una volta all'anno, una cerimonia dalla forte connotazione buddhista, nel solco del tradizionale culto degli antenati (Cuevas e Stone, 2007).

La crisi dei cimiteri in Giappone apre le porte a una problematica di notevole impatto sull'immaginario della morte (e della propria morte)

⁶A titolo di esempio: il cimitero di Minami, uno dei più significativi enti privati localizzato appena all'esterno dell'area metropolitana di Tokyo, organizza una cerimonia commemorativa per i clienti che non indicano affiliazioni religiose (Suzuki, 2000).

che richiama alla mente la figura del *muenbotoke* 無縁仏, «spirito senza legami» (Baptandier, 2001): l'individuo che non era seppellito nella tomba di famiglia era infatti classificato come uno spirito senza connessioni, una categoria che costituisce l'antitesi dell'antenato benevolo e rappresenta una entità senza nome e senza discendenti, destinata a vagare senza meta causando problemi nel mondo dei vivi, fino a quando non si giunge a eseguire i corretti riti della memoria (Raveri, 2006; Zanetta, 2013). La prospettiva di trasformarsi in *muenbotoke* è riemersa con forza nel momento in cui la tradizionale struttura familiare e il connesso culto degli antenati hanno subito il dissesto che abbiamo evidenziato poco sopra; fa eco a questa situazione l'evidente inadeguatezza del sistema sepolcrale classico (che prevedeva che il successore si prendesse carico delle tombe di famiglia e dei riti della memoria), laddove non vi è più la garanzia di una successione sicura generazione dopo generazione. Si amplifica così l'immagine di una morte senza legami, che si concretizza nella tomba abbandonata (*muenbo* 無縁墓), lasciata alla rovina e ricoperta di arbusti incolti perché non vi sono più eredi che possano prendersene cura (Rowe, 2011). A partire dagli anni novanta, il numero crescente di *muenbo* è diventato un vero fardello per il sistema dei cimiteri, sommandosi alla sempre più evidente carenza di spazio per lo stabilimento di nuove tombe. Lo spazio può essere riformato in accordo con la Legge di riforma di tombe senza successori (*Muenfunbō no kaisō*); ciò tuttavia comporta spesso degli esborsi notevoli da parte dei templi stessi, e il problema delle tombe senza eredi continua ad avere pesanti ripercussioni sui cimiteri templari poiché, in assenza di eredi, la tariffa di mantenimento resta non pagata (Tsuji, 2002).

Nuove pratiche di sepoltura

Come conseguenza di questi significativi cambiamenti sociali, a partire dagli anni ottanta (e in misura crescente negli anni novanta) assistiamo alla comparsa di nuove modalità di sepoltura e rituali commemorativi. Come abbiamo visto, il tradizionale sistema sepolcrale giapponese si reggeva sul successore che pagava al tempio il canone per il mantenimento e la gestione delle tombe di famiglia; pertanto, quando questo sistema ha iniziato a dare segni di cedimento insieme all'idea di fami-

glia perpetua, sono sorti i primi sistemi alternativi di sepoltura, che Inoue (2003) distingue in quattro diverse tipologie:

- le *datsu keishō* 脱繼承, le sepolture libere dalla successione;
- le *sōhōka* 双方化, sepolture gestite in modo bilaterale dai discendenti maschi e femmine;
- esiste poi una nuova tendenza di ritorno alla natura, *shizen shikō* 自然指向;
- infine, una tipologia di sepoltura di tipo individualistico, *kojinka* 個人化.

Quest'ultima mira a sottolineare l'individualità del soggetto, che sceglie e designa la propria lapide e prepara la propria sepoltura senza fare affidamento sui propri discendenti. Come vedremo dagli esempi, possiamo individuare casi che rientrano in più tipologie (per esempio la dispersione delle ceneri, che può essere considerata in almeno tre delle quattro categorie citate). Le sepolture del primo e del terzo tipo (libere dalla successione e legate alla natura) sono tutt'oggi i maggiori esempi di nuove modalità sepolcrali, cui si associa spesso una inedita forma rituale di commemorazione personale, *temoto kuyō* 手元供養 (letteralmente «commemorazione a portata di mano»); rientrano in questo tipo di commemorazioni pratiche – come il mantenimento in casa dell'urna funeraria – l'incorporazione delle ceneri in ceramiche artistiche successivamente esposte nell'abitazione e la trasformazione delle ossa polverizzate in ciondoli di ceramica e diamante (Inoue, 2013).

Può essere utile allora analizzare più nel dettaglio alcune delle nuove forme di inumazione. La tipologia definita *datsu keishō* comprende tutti quei metodi di sepoltura che non richiedono la presenza di un successore, come le *eitai kuyōbo* 永代供養墓 («tombe eternamente onorate») o le tombe collettive (*gōdōbo* 合同墓). Le *eitai kuyōbo* si allontanano dalla tradizione proprio perché il loro mantenimento e l'organizzazione delle commemorazioni del defunto non vengono gestite dai discendenti, ma sono servizi acquistati dall'utente che ne usufruirà una volta deceduto; sono infatti i costruttori delle tombe, i templi o altre organizzazioni non religiose che si assumono la responsabilità della cura e

della venerazione tradizionalmente affidata all'erede. In questo modo, le «tombe eternamente onorate» rendono possibile un'adeguata cura per il proprio *raise* (aldilà) anche senza discendenti patrilineari. I principali fruitori sono quindi i single e le coppie senza figli, ma emergono anche altre due categorie importanti: le coppie che hanno una figlia (tradizionalmente esclusa dalla successione familiare) e, sorprendentemente, anche quelle con un erede maschio che hanno tuttavia optato per questa alternativa (pur in presenza di eredi) per non pesare, una volta defunti, sui destini della propria famiglia. La crescente popolarità di questa pratica indica che le tombe si stanno trasformando da simbolo dell'*ie* a luogo del riposo individuale; rivela inoltre che se il morire sta diventando sempre più una questione personale e di scelta privata, si stanno al contempo sviluppando anche nuove soluzioni per prendersi cura in prima persona del proprio destino dopo la morte.

Gli esempi più significativi e rappresentativi di questa nuova sensibilità sono tuttavia le pratiche funebri e sepolcrali del terzo tipo, *shizen shikō*, nelle due varianti di dispersione delle ceneri in natura (*shizensō* 自然葬) e di sepoltura tra gli alberi (*jumokusō* 樹木葬): esse rappresentano oggi una delle più popolari alternative al sistema tradizionale e uniscono gli elementi di ritorno alla natura, libertà dalla successione e tendenza all'individualizzazione della pratica.

Lo *shizensō* ha conosciuto un vero e proprio inizio a partire dagli anni novanta. Fino a quella data la sensibilità prevalente non era mai stata particolarmente favorevole alla dispersione, che veniva di solito ritenuta una pratica da evitare: era infatti considerato irrispettoso gettare via le ceneri dei propri antenati, e si riteneva più degna la sepoltura tradizionale nelle tombe di famiglia. Tuttavia, il notevole aumento della richiesta ha portato a un significativo cambio di prospettiva: la dispersione dei resti e delle ceneri in mare o in montagna non richiede l'acquisto e il mantenimento di una tomba, né la pratica annuale dei rituali commemorativi, risolvendo alla radice il problema della successione e della gestione degli spazi di sepoltura (Kawano, 2004; 2014). L'obiettivo più rilevante di questa pratica è quello di permettere all'individuo di avere il pieno controllo sulla propria morte e sul proprio *raise*: la morte e l'aldilà appartengono ora al singolo soggetto, non alla sua linea familiare o alla sua discendenza (le ceneri infatti possono essere disperse anche da amici, da parenti lontani o dalle agenzie funebri); e di allon-

tanare il senso di obbligo che il soggetto stesso prova nei confronti dei propri discendenti e antenati (Rowe, 2003).

La pratica del *jumokusō* ha avuto inizio presso il tempio Rinzai Shōunji di Ichinoseki nella prefettura di Iwate. Fino a quel momento, il tempio basava il proprio sostentamento (come la maggior parte dei templi) sulla gestione del cimitero con le tombe tradizionali e sull'esecuzione e l'offerta dei riti funebri. Nel 1999 il monaco a capo del tempio, Chisaka Genpō, ha effettuato il primo *jumokusō*, un rituale di sepoltura all'interno di un ampio bosco⁷ (Suzuki, 2013); poiché lo scopo di questo rituale, secondo Chisaka, è il ritrovo di un'affinità con l'ambiente naturale in maniera decisamente più marcata rispetto al cimitero classico, per arrivare sul luogo della sepoltura bisogna spesso attraversare campi di riso, boschi o fiumi, e, non raramente, addentrarsi tra le montagne. Il sito della sepoltura negli alberi è stato creato in un *satoyama* 里山, area tradizionalmente di confine tra dimensione umana e mondo dell'aldilà, dove la classica pietra tombale è stata sostituita da un albero. Lo stesso processo di sepoltura consiste nello scavo di una fossa in cui vengono poi collocati i resti cremati, direttamente a contatto con la terra. L'albero viene scelto tra 22 specie selezionate da un ufficio preposto; in aggiunta all'albero, ogni luogo di sepoltura è marcato da una o più tavolette di legno su cui vengono scritti i nomi secolari e postumi (*zokumei* 属名) dei defunti.⁸ Il costo medio per ottenere un posto di sepoltura è di circa 50.000 yen (470 euro), più un pagamento annuale di 8000 yen (circa 60 euro) per la gestione del suolo. Il pagamento iniziale include la sepoltura di un individuo singolo, ma il cliente può anche aggiungere altri nomi (quelli di amici o familiari) al contratto iniziale per circa 10.000 yen in più (100 euro) per persona. Il contratto dura 33 anni, dopo i quali il luogo di sepoltura può essere riciclato e venduto a nuovi clienti se non ci sono parenti o amici del defunto che vogliano prendersi carico del contratto stesso. Infine, è importante notare che la sottoscrizione non è basata su un'affiliazione re-

⁷ Nel decennio successivo alla prima cerimonia, il tempio ha raccolto più di 1500 iscritti, ha sepolto i resti di 600 persone e ha ispirato altri 50 cimiteri in tutto il Paese nell'offrire una forma simile di rituale di sepoltura (Suzuki, 2013).

⁸ Questa pratica è in contrasto con l'antico costume di dare un nome postumo buddhista che simbolizzi il cambio di status del vivo in defunto, aiutandolo a diventare antenato (*hotoke*).

ligiosa specifica, a differenza di quanto avviene nella maggior parte dei templi buddhisti. La maggioranza dei sottoscrittori arriva dalle grandi aree urbane come Tokyo (circa il 54,7%), Sendai, Morioka e Sapporo; si tratta di individui tra i 60 e i 90 anni, che utilizzeranno il suolo per se stessi, il proprio partner ed eventualmente qualche amico.⁹ Si sono anche verificati casi in cui una famiglia tradizionale ha deciso di rimuovere i resti dei propri antenati dalla tomba di famiglia originaria per seppellirli nuovamente nel luogo della Sepoltura degli Alberi (Suzuki, 2013). Divenendo un sottoscrittore, infine, si diventa anche parte di una comunità, recuperando il senso di appartenenza che si è disperso con la crisi della famiglia descritta sopra, e si partecipa a diversi eventi organizzati dallo staff del tempio, che include preti, laici e abitanti locali. Dalla sua introduzione nel 1999, questa modalità di sepoltura ha visto crescere considerevolmente la sua popolarità anche tra i professionisti dell'industria funeraria; l'*Ending Center* – di cui abbiamo parlato nell'introduzione – ha contribuito attivamente alla diffusione di questa pratica nel Tōhoku, e ha recentemente pubblicato una lista di templi e cimiteri aggiuntivi. La variante sviluppata dall'*Ending Center* prende il nome di *sakurasō*, Sepoltura nei Ciliegi e, come spiega il Centro (Inoue, 2013), era originariamente concepita per il raggiungimento di tre obiettivi principali:

- la coesistenza: permettendo agli individui una sepoltura senza successori, le celebrazioni annuali avvengono attraverso servizi commemorativi collettivi durante la stagione dei fiori di ciliegio;
- l'anonimato parziale: nelle tombe tradizionali, ogni pietra è incisa con il nome della famiglia ed è circondata da una cornice esterna. La Sepoltura nei Ciliegi specifica il luogo di sepoltura degli individui mediante la collocazione di una placca, ma non indica alcuna demarcazione netta tra i defunti;
- La sostituzione della funzione della famiglia, che viene a mancare in una società senza legami: l'*Ending Center* garantisce tutti quei servizi tradizionalmente svolti dalle famiglie, ma che per molti

⁹ Sono riportati anche casi in cui l'individuo acquista lo spazio per un parente o un amico che è deceduto senza lasciare disposizioni specifiche.

diventano ora motivo di apprensione in assenza di eredi. Il Centro si rivolge proprio a coloro che non hanno più nessuno che possa portare avanti un funerale per loro (con contratti funerari premorte), e si dedica all'adempimento dei successivi rituali commemorativi.

L'espansione di queste pratiche suggerisce che le nuove modalità di gestione del corpo possano essere in effetti una risposta ai cambiamenti sociali e al nuovo rapporto con la morte. Il senso fondamentale che sta alla base della scelta fatta dai membri della comunità di sottoscrittori sembra essere triplice: in primo luogo risulta evidente il discorso ambientale, vale a dire la volontà di contribuire alla riscoperta della natura giapponese (soprattutto delle sue foreste); inoltre – sempre in questo senso – il gesto di piantare un albero nuovo, e di potervi simbolicamente dormire sotto, sembra affascinare i sostenitori (Suzuki, 2013); infine, come per le tipologie precedentemente identificate, è molto importante il fatto che tale sistema non richieda alcun successore e che, quindi, dia libertà al singolo individuo circa il proprio destino ultimo, lasciando al contempo liberi gli eventuali discendenti da tutti quegli oneri tradizionalmente associati alle tombe di famiglia.

Alla ricerca di un nuovo legame

È innegabile che tutte le trasformazioni sociali e culturali avvenute negli ultimi cinquanta o sessant'anni abbiano condotto a significativi cambiamenti nella famiglia giapponese e nel suo rapporto con l'ideale familiare ereditato dall'era Meiji. A partire dal secondo dopoguerra si sono verificate notevoli modifiche nella legislazione e nei costumi: il nuovo Codice Civile del 1948 e la Legge di Protezione Eugenetica dello stesso anno sono sicuramente le due pietre miliari in questa direzione, con il primo che aboliva il sistema dello *ie* e la seconda che legalizzava l'aborto. Nonostante ciò, l'ideologia associata alla struttura *ie* ha mantenuto il suo potere e la sua rilevanza, continuando a plasmare le abitudini del Giappone contemporaneo. L'importanza del concetto di *ie* è ancora più indicativa se teniamo conto dei cambiamenti nella famiglia giapponese contemporanea che abbiamo in precedenza rilevato: un'entità ormai completamente distante dalla struttura dell'*ie*.

Come abbiamo visto, le famiglie tradizionali sono infatti drasticamente diminuite, così come le famiglie nucleari con figli, mentre stanno aumentando le famiglie di soli coniugi o di individui singoli. Il tasso di natalità è oggi tra i più bassi mai registrati, e il numero dei divorzi è in costante aumento. È evidente che questi cambiamenti hanno iniziato a minare l'idea di famiglia come entità perpetua, portando a un numero sempre maggiore di individui senza discendenti che possano prendersi cura del loro destino dopo la morte. Inoltre, questi sconvolgimenti demografici e sociali non possono non avere ripercussioni sul rapporto tra vivi e morti. Il legame tra la famiglia dei vivi e il suo patrimonio ancestrale è ben rappresentato dal termine *on* 恩: da un lato, questa parola rappresenta quel tipo di obblighi che ci si assume in quanto destinatari di amore e di cure, *giri* 義理, essendo consapevoli di aver ricevuto un favore e dell'assoluta necessità di ripagarlo; dall'altro lato, *on* si riferisce anche alle responsabilità e agli obblighi vigenti all'interno di una singola famiglia, *gimu* 義務, come per esempio la pietà filiale verso i genitori, il rispetto per la dinastia degli antenati e per il sistema sociale in una data comunità, il rispetto per l'imperatore ecc. (Rowe, 2011).

Il meccanismo funziona in modo tale per cui, nei fatti, nessun debito verrà mai completamente ripagato; il legame non viene mai meno, neanche dopo la dipartita di un membro della famiglia, e l'insieme di oneri e doveri si propaga da un discendente a un altro come a costituire un filo invisibile che tiene uniti i suoi componenti attraverso le generazioni. Chi muore, muore sempre (o quasi) con debiti non pagati e obblighi inadempiti o non reciprocati, e i familiari saranno sempre in obbligo verso il defunto; il meccanismo, così come impostato, crea un circolo perpetuo di colpa e doveri tra i vivi, e tra questi e i defunti. I vivi si fanno carico di portare avanti i rituali appropriati per i defunti, e questi sono sempre tenuti vicino, nei pressi della famiglia, fino a quando i debiti non vengono ripagati: nel Giappone contemporaneo resta ancora l'eco di questi obblighi reciproci, in cui il legame – pur nel contesto dell'evoluzione familiare – non viene mai del tutto reciso. Più che di una dinamica puramente familiare, si tratta in effetti di una più generale attitudine nei confronti dell'aldilà, ed è evidente per esempio nella proliferazione di leggende e narrazioni di fantasmi che trovano nuova linfa nella società contemporanea. La maggioranza di

queste narrazioni si concentra sul benessere del defunto e sulle relative responsabilità dei vivi nei suoi confronti, e ciò porta alla conseguenza che il defunto stesso è sempre coinvolto nelle faccende dei vivi. Come suggerisce Kishimoto Hideo (1964), se la ritualizzazione dei defunti prosegue, questi continuano a essere parte della nostra esistenza e a popolare il nostro mondo di vivi.

Questa relazione tra vivi e morti e la costante attenzione alla commemorazione dei defunti si traducono nell'era contemporanea, per la popolazione giapponese, in una nuova ansia circa il destino ultimo dell'individuo (ansia cui i nuovi rituali funebri cercano di dare risposta), sullo sfondo della sempre più evidente debolezza dei legami familiari. Può essere utile qui ricordare l'importanza della parola *muen* 無縁: si tratta di un termine multivalente che racchiude le paure dei giapponesi che si ritrovano oggi senza discendenti che possano prendersi cura delle loro tombe e che, in generale, sono privi di tutti quei legami che in passato rappresentavano la condizione normale di esistenza nel sistema familiare tradizionale. Avere un *en*, *en ga aru* 縁がある significa essere uniti dal fato o dal destino; legare o vincolare un *en*, *enmusubi* 縁結び significa sposarsi o trovare un partner. Esiste poi un *en* regionale, *chien* 地縁, che si riferisce alle connessioni e ai legami che si instaurano all'interno del villaggio natale, ed esiste, soprattutto, un legame di sangue, *ketsuen* 血縁, che connette i membri di una stessa famiglia: proprio quelle connessioni che stanno lentamente ma inesorabilmente scomparendo. Tutti questi *en* si riferiscono a connessioni e legami con gli altri, all'interno dei quali si profila l'identità dell'individuo: il singolo si definisce infatti in rapporto agli altri, a seconda delle relazioni che lo circondano (familiari, lavorative, comunitarie ecc.). Mentre la presenza di queste connessioni è in Giappone una caratteristica dei vivi, l'assenza di questi legami è un tratto che si impiega quasi esclusivamente quando si parla dei defunti; diventare un *muen* è ancora considerata la fine più vergognosa, soprattutto per coloro che, per discendenza, sono destinati alla cura delle tombe (Fujii, 1983; Kawano, 2014; Tsuji, 2006). E *muen* viene anche impiegato, appunto, in riferimento alle tombe e ai cimiteri. Come già sottolineato le tombe senza discendenti – *muenbo* – sono oggi uno dei più onerosi problemi per i templi buddhisti: abbandonate e destinate a cadere in rovina, causano un dannoso arresto sia nel sistema ancestrale sia in quello economico.

Ecco che allora diventa evidente la ragione che sta alla base dello sviluppo delle nuove pratiche funebri e rituali: esse sono una risposta all'esigenza di riconsiderare il rapporto con la morte, con l'aldilà, ma anche con la propria famiglia di antenati e discendenti. Molti di coloro che scelgono tali alternative (oggi giorno ancora estremamente minoritarie) non sono solitamente in grado di fondare tombe di famiglia perché sprovvisti di un erede maschio. Inoltre, per queste stesse persone gioca spesso un ruolo cruciale la consapevolezza del peso e della responsabilità connessi al mantenimento delle tombe di famiglia: peso e responsabilità che si vuol evitare di imporre alle proprie figlie.

La volontà di non gravare sui discendenti costituisce una delle spinte più ricorrenti soprattutto in merito alla già complessa relazione tra i genitori, che invecchiano sempre più, e i figli, sempre meno, che devono occuparsi – spesso in solitudine – della cura del padre o della madre (Rowe, 2000; 2011). Oltre a quella di non voler pesare sui figli, queste nuove modalità di sepoltura rispondono anche alle esigenze di personalizzazione e di individualizzazione che abbiamo ricordato precedentemente; attraverso la dispersione delle ceneri o la Sepoltura nei Ciliegi, l'individuo può definire in autonomia la propria fine, il proprio destino dopo la morte, e può quindi attribuire un nuovo senso e una nuova lettura alla morte e all'aldilà. Liberato dai vincoli delle strutture tradizionali di sepoltura e di commemorazione, egli può ricercare e instaurare nuove connessioni, nuovi legami extra familiari (in particolare con coloro che scelgono modalità sepolcrali affini, come abbiamo visto poco sopra) che permettono di superare il destino di *muenbotoke* e di dare nuova interpretazione al proprio patrimonio ancestrale.

Riferimenti bibliografici

- BAPTANDIER B. (EDITÉ PAR), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Editions Karthala, Paris 2001
- BEILLEVAIRE P., *Dieux et ancêtres dans l'espace villageois japonais*, «L'Homme», XXXI (janvier-mars 1991), n. 117, pp. 34-65
- CAROLI R., GATTI F., *Storia del Giappone*, Laterza, Roma-Bari 2006
- CORNELL J.B., 'Caste' in Japanese Social Stratification: a Theory and a Case, «Monumenta Nipponica», 25 (1970), no. 1-2, pp. 107-35
- CUEVAS B.J., STONE J.I. (EDITED BY), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, University of Hawaii Press, Honolulu 2007
- FORMANEK S., LAFLEUR W.R. (EDITED BY), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004
- FUJII M., *Maintenance and Change in Japanese Traditional Funerals and Death-related behavior*, «Japanese Journal of Religious Studies», 10 (1983), no. 1, pp. 39-64
- GORDON A. (EDITED BY), *Postwar Japan as History*, University of California Press, Oakland 1993
- HORI I., *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981

- IKEGAMI Y., *Shisha no kyūsaishi: kuyō to hyōi no shūkyōgaku*, Kadokawa Shoten, Tokyo 2003
- INOUE H., *Haka to Kazoku no henyō*, Iwanamishoten, Tokyo 2003
- INOUE H., *Contemporary Transformation of Japanese Death Ceremonies*, in H. Suzuki (edited by), *Death and Dying in Contemporary Japan*, Routledge, New York 2013, pp. 123-39
- IVY M., *Formation of Mass Culture*, in A. Gordon (edited by), *Postwar Japan as History*, University of California Press, Oakland 1993, pp. 239-58
- IVY M., *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan*, University of Chicago Press, Chicago 1995
- KAWANO S., *Scattering Ashes of the Family Dead: Memorial Activity among the Bereaved in Contemporary Japan*, «Ethnology», 43 (2004, Summer), no. 3, pp. 233-48
- KAWANO S., 'Who will care for me when I am dead?' Ancestors, Homeless Spirits, and New Afterlives in Low-fertility Japan, «Contemporary Japan», 26 (2014), no. 1, pp. 49-69
- KENNEY E., GILDAY E.T. (EDITED BY), *Mortuary Rites in Japan*, special issue of «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), no. 3-4, pp. 163-78
- KIM H., *The Purification Process of Death: Mortuary Rites in a Japanese Rural Town*, «Asian Ethnology», 71 (2012), no. 2, pp. 225-57
- KISHIMOTO H., *Shi o mitsumeru kokoro: gan to tatakatta jū nenkan*, Kōdansha, Tokyo 1964
- MORIOKA K., *The Appearance of 'Ancestor Religion' in Modern Japan: The Years of Transition from the Meiji to the Taisho Periods*, «Japanese Journal of Religious Studies», 4 (1977), no. 2-3, pp. 183-212
- MORIOKA K., *Nihonno kazokuno gendaitekihendo (Contemporary Fluctuation of Japanese Families)*, «Kazokushakaigakukenkū», 4 (1992), pp. 1-10

- MURAKAMI K., *Changes in Japanese Urban Funeral Customs during the Twentieth Century*, «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), no. 3-4, *Mortuary Rites in Japan (Fall)*, pp. 335-52
- NAKAMAKI H., *Continuity and Change: Funeral Customs in Modern Japan*, «Japanese Journal of Religious Studies», 13 (1986, June-September), no. 2-3, *Religion and Society in Contemporary Japan*, pp. 177-92
- NUDESHIMA J., *Noshi, zoki ishoku to nihon shakai*, Kōbundō, Tokyo 1991
- OCHIAI E., *The Japanese Family System in Transition: A Sociological Analysis of Family Change in Post-war Japan*, LTCB International Library Foundation, Tokyo 1996
- RAVERI M., *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa Giapponese*, Cafoscarina, Venezia 2006
- RAVERI M., *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino 2014
- RAYMO J.M., KANEDA T., *Changes in the Living Arrangements of the Japanese Elderly: The Role of Demographic Factors*, in J.W. Traphagan, J. Knight (edited by), *Demographic Change and the Family in Japan's Aging Society*, Suny Press, Albany [N.Y.] 2003, pp. 27-52
- ROWE M.M., *Stickers for Nails: The Ongoing Transformation of Roles, Rites, and Symbols in Japanese Funerals*, «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), no. 3-4, *Mortuary Rites in Japan (Fall)*, pp. 353-78
- ROWE M.M., *Grave Changes: Scattering Ashes in Contemporary Japan*, «Japanese Journal of Religious Studies», 30 (2003, Spring), no. 1-2, pp. 85-118
- ROWE M.M., *Bonds of the Dead. Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism*, The University of Chicago Press, Chicago 2011
- SAKATA S., *Nihon Chusei no Uji, ie, Mura*, Azekura Shobo, Tokyo 1997

- SAKATA S., *Ie to Mura Shakai no Seiritsu*, Koshi Shoin, Tokyo 2011
- SASAKI K., *Three Types of Shamanic Initiation in Japan, Research report for the XIIIth International congress for the History of religions* 1975
- SUZUKI H., *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford [CA] 2000
- SUZUKI H. (EDITED BY), *Death and Dying in Contemporary Japan*, Routledge, New York 2013
- TSUJI Y., *Death policies in Japan: the State, the family and the individual*, in R. Goodman (edited by), *Family and Social Policy in Japan; Anthropological Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 177-99
- TSUJI Y., *Mortuary Rituals in Japan: The Hegemony of Tradition and the Motivations of Individuals*, «Ethos», 34 (2006, September), no. 3, pp. 391-431
- ZANETTA M., *La morte inquieta*, «Studi tanatologici», 6 (2013), pp. 199-245

L'assistenza domiciliare. Medici di famiglia e infermieri professionali nelle cure palliative a casa del malato. Un'etnografia

di *Roberta Marafetti*

Introduzione

L'assistenza domiciliare è una prestazione erogata in Italia dal Servizio Sanitario Nazionale (SSN), compresa nei Livelli Essenziali di Assistenza (LEA), allo scopo di «garantire una adeguata continuità di risposta sul territorio ai bisogni di salute, anche complessi, delle persone non autosufficienti [...] ai fini della gestione della cronicità [...]»; le cure domiciliari consistono in «un insieme organizzato di trattamenti medici, infermieristici e riabilitativi, necessari per stabilire il quadro clinico, limitare il declino funzionale e migliorare la qualità della vita».¹ Riassumendo, questo servizio permette ad alcuni tipi di pazienti – tra cui i terminali – di ricevere le cure cui hanno diritto presso il proprio domicilio: queste ultime consistono in «cure mediche, infermieristiche e di tipo assistenziale in forma integrata, nel rispetto dei diritti del paziente per evitare il ricovero in ospedale o in altre strutture di lungodegenza».² I malati terminali vengono sottoposti a cure definite *palliative*, consistenti in interventi terapeutici e diagnostici indirizzati sia al malato sia alla sua famiglia, allo scopo di migliorarne la qualità della vita.³ Si tratta di un approccio olistico, che prende in cura sia il paziente sia la sua rete di parentela, poiché la malattia ha una ricaduta non solo su chi ne è affetto, ma anche su chi si prende cura di lui e sui soggetti che lo accu-

¹ http://www.salute.gov.it/portale/salute/p1_5.jsp?lingua=italiano&id=139&area=Servizi_al_cittadino_e_al_paziente.

² B. Andreoni (a cura di), *Assistenza domiciliare integrata*, Masson, Milano 2000, p. 34.

³ Legge 38/2010, *Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore*.

discono quando non è autosufficiente: all'interno di tale rete si trova il *caregiver*, letteralmente «chi si prende cura» del paziente.

La presente ricerca è stata realizzata tra il 2015 e il 2016 e riguarda medici di medicina generale (MMG) e infermieri professionali operanti nel campo dell'assistenza domiciliare. La scelta di restringere il *focus* d'indagine su queste due figure è dovuta a limiti di tempo che la ricerca stessa imponeva, e inoltre alla personale convinzione che il medico di famiglia e l'infermiere fossero gli operatori più presenti sul campo e sul territorio nella cura dei pazienti terminali. I medici intervistati sono in tutto tre e otto gli infermieri professionali, sia facenti parte dei servizi sanitari pubblici sia riferibili a un'organizzazione *no profit* operante nel territorio veronese.

Il *setting* terapeutico domiciliare è interessante come oggetto di ricerca soprattutto se messo a confronto con gli altri *setting*, per esempio quello ospedaliero o quello dell'*hospice*. A seconda del contesto cambiano luoghi, spazi, comportamenti, convenzioni sociali, rapporti instaurati. Il contesto influisce sulla cura, così come sui rapporti sociali: esiste, infatti, una grande quantità di ricerche che dimostra come il luogo di cura, anche nella sua materialità, abbia un ruolo decisivo nell'efficacia della cura stessa.⁴

Quello dell'assistenza domiciliare per i malati terminali, quindi, è il contesto in cui si svolge la ricerca. Riflettere sui rapporti, sulle pratiche e sulle rappresentazioni che emergono dal *setting* terapeutico domiciliare risulta importante per almeno due ragioni. La prima riguarda le caratteristiche del contesto stesso: cambiando il luogo in cui avviene la cura cambiano anche i rapporti tra le parti coinvolte; la seconda riguarda invece le scelte compiute a un più alto livello legislativo da chi regola l'erogazione di queste prestazioni sanitarie.

Note metodologiche

La ricerca è stata realizzata attraverso la somministrazione di interviste non strutturate a domanda aperta. I soggetti sono volontari operanti

⁴ C. Douglas, M. Douglas, *Patient-centered Improvements in Health-care Built Environments: Perspective and Design Indicators*, «Health Expectation», 8 (2005), no. 3, pp. 264-76.

come medici di famiglia e infermieri professionali nel contesto domiciliare sia in ambito pubblico, all'interno di un distretto sanitario nella provincia di Verona (in tutto tre medici e sei infermiere), sia in ambito *no profit* (un infermiere e un'infermiera assunti da un'associazione senza scopo di lucro ma con esperienza anche nel contesto ospedaliero). Le principali differenze tra gli informatori riguardano le loro modalità di lavoro: nel pubblico, le infermiere (in questo reparto sono tutte di sesso femminile) lavorano su turni, visitano principalmente i pazienti a domicilio al mattino e sono quasi tutte giovani, benché non alle prime armi; nel contesto associativo, invece, gli infermieri hanno circa quarant'anni, lavorano su turni – ma con un numero maggiore di ore in quanto il servizio è attivo ventiquattro ore al giorno e sette giorni su sette –, agiscono in team seppur in autonomia e possono gestire gli orari in base alle esigenze dei pazienti e della famiglia.

Partendo dal presupposto che ogni ambito di ricerca presenta le proprie peculiarità e difficoltà, in questo caso specifico è necessario tenere conto del fatto che i pazienti si trovano in situazioni di terminalità e che medici e infermieri non solo devono conseguire determinati obiettivi sanitari, ma anche penetrare all'interno di dinamiche di estrema sofferenza, per quanto riguarda sia il paziente sia la famiglia che lo accudisce. Infatti, nel suo manifestarsi la malattia affligge non solo il malato, ma la complessità delle sue relazioni familiari.⁵ Quando ci si riferisce a situazioni in cui le speranze di sopravvivenza sono ormai nulle, in cui chi si prende cura del paziente viene sottoposto a grande stress e dolore, è necessario ricordare che gli operatori sanitari devono far fronte a problematiche importanti di cui si fanno loro stessi carico, seppur parzialmente. Esistono numerosi studi che sottolineano come questi operatori siano a rischio, in quanto le professioni di aiuto – specialmente in ambito sanitario – sono soggette a patologie derivanti dallo stress quali, una tra tante, la *sindrome del burnout*.⁶

L'idea che sta alla base di questa ricerca deriva da un'esperienza personale dell'autrice: a causa di diverse contingenze, infatti, chi scrive

⁵N. Bosco, V. Cappellato, *Quando la famiglia si ammala di SLA*, XX Convegno nazionale SICP (Bologna, 27-30 ottobre 2013).

⁶C. Maslach, *La sindrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Cittadella editrice, Assisi 1992.

si è ritrovato a vestire, contemporaneamente, i panni di una *caregiver* e quelli di un'antropologa. Vivere a contatto con la malattia di un caro è un'esperienza molto difficile sotto diversi punti di vista: in primo luogo, come alcuni autori⁷ hanno sottolineato, la cultura occidentale sembra essere restia a parlare apertamente della morte; anche alcuni studiosi italiani⁸ hanno confermato, più recentemente, la tendenza a non parlare chiaramente al malato della propria situazione di salute, evitando l'argomento o addirittura mettendo in scena con il malato quella che Glaser e Strauss hanno definito «mutual pretence awareness»,⁹ quando cioè gli attori fanno finta che la malattia non esista, che si possa ancora guarire.

Le etnografie realizzate in luoghi come ospedali e centri di cura sono un campo di ricerca relativamente recente. Alcuni autori hanno criticato il modo in cui, in passato, si è indagato sull'argomento, in quanto le rappresentazioni etnografiche in questo ambito sarebbero caratterizzate da una certa formalità, generalità e superficialità, senza tener conto dell'esperienza vissuta e della soggettività;¹⁰ inoltre, l'antropologia si sarebbe soffermata maggiormente sui comportamenti visibili che caratterizzano il morire, sulla «folklorizzazione» delle ritualità, piuttosto che sul dilemma finale della vita umana.¹¹ Tuttavia negli ultimi anni si è assistito a una inversione di rotta, in quanto molti ricercatori hanno cominciato a interessarsi ai temi della vita e della morte, e da tale impulso alcune discipline hanno acquisito nuovo vigore: tra tutte la tanatologia, intesa nelle sue numerose sfaccettature.¹² La morte e il morire sono aspetti profondi dell'esperienza umana le cui definizioni e

⁷ P. Ariès, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 2013; N. Elias, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 1985.

⁸ A. Gusman, *La famille face à la maladie en phase terminale. Ethnographie dans une maison de soins palliatifs au Piémont (Italie)*, «Anthropolgie & Santé», 12 (2016) [online].

⁹ B.G. Glaser, A.L. Strauss, *Awareness of Dying*, Aldine Transaction, New Brunswick [N.J.] 2005, p. 61.

¹⁰ R. Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston 1989, p. 167.

¹¹ J. Fabian, *Genres in A Emerging Tradition: An Anthropological Approach to Religious Communication*, «Eister», 1974, pp. 249-72.

¹² M. Sozzi, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Roma-Bari 2009.

significati sono fabbricati attraverso lenti culturali e storiche. Il morire, l'ultima delle esperienze umane, viene compresa all'interno di cornici religiose, sociali, scientifiche e mediche di una determinata società. Nel morire c'è poco di naturale, ma molto di culturale: il tutto accade sempre all'interno di confini culturali e storici, in presenza di determinate norme sociali, tradizioni e innovazioni.¹³

La decisione di concentrarsi su queste figure professionali e non sui malati terminali o sulle loro famiglie è in parte dovuta a problematiche di natura temporale, in parte alla convinzione che la maggior parte del lavoro sul campo venga svolto dai due principali operatori sanitari che sono oggetto di questa ricerca: sono questi ultimi, generalmente, che trascorrono la maggior parte del tempo con i pazienti, creando così un rapporto più profondo e personale.¹⁴

Il contesto clinico, l'hospice e il contesto domiciliare a confronto

Il contesto domiciliare risulta un interessante terreno di indagine soprattutto se messo a confronto con altri tipi di contesti di cura.

L'ospedale può essere definito come il luogo di cura «istituzionalizzato» per eccellenza. La nascita degli ospedali è da ricercarsi nell'antichità, benché le forme più simili a quelle contemporanee siano più recenti e risalgano al Rinascimento. Dalla ricerca è emerso che negli ultimi decenni, e specialmente a partire dagli anni novanta del Novecento, si è assistito a una sensibile riduzione dei costi da parte del nostro SSN e a un indirizzo di tipo aziendalistico incentrato sull'economia delle prestazioni sanitarie, in un'ottica di *deospedalizzazione* dei malati non acuti che devono, quindi, essere curati altrove. Così facendo, molti pazienti 'senza speranza' sono stati dimessi dagli ospedali allo scopo di liberare posti letto per altri pazienti bisognosi. Secondo uno dei medici intervistati – il dottor Rossi, medico di famiglia da quando il SSN esiste e prossimo alla pensione – ciò è dovuto al fatto che

¹³ S.R. Kaufman, *Dying and Death*, in C.R. Ember, M. Ember (edited by), *Encyclopedia of Medical Anthropology*, I. *Health and Illness in the World's Cultures Topics*, Springer Science & Business Media, New York 2003, pp. 244-52.

¹⁴ B. Andreoni (a cura di), *Assistenza* cit., p. 252.

le strutture, come dire, ospedaliere non sono più dimensionate per avere questa funzione di assistenza al paziente non acuto, [...] al paziente cronico o comunque a quello per cui non si prevede un'azione diretta, positiva, atta a riabilitarlo. Per cui, gli ospedali [...] rifiutano questo tipo di paziente o comunque cercano di trovare soluzioni alternative all'ospedale stesso.

L'ospedale, pertanto, si occupa solo del trattamento delle malattie che possono trarre giovamento dalle cosiddette terapie causali, cioè volte alla guarigione dalla patologia. Chiunque non possa guarire, quindi, non può occupare un posto letto, essendo l'ospedale un luogo di cura e non di morte. Alcuni autori¹⁵ hanno infatti sostenuto che l'ospedale sia stato il luogo per eccellenza in cui nascondere la morte, collocata nello spazio sociale ma affidata alla custodia di specialisti muniti di credenziali scientifiche.¹⁶

Una valida alternativa all'ospedale per i malati terminali è certamente l'*hospice*, un tipo di struttura residenziale creato *ad hoc* per ospitare i malati terminali nelle ultime settimane di vita allo scopo di somministrar loro le cure palliative. L'*hospice* garantisce un'assistenza continuativa, ma garantisce anche la giusta privacy: ha orari flessibili e cerca di rispettare, per quanto possibile, il volere del malato e dei familiari che lo accudiscono. Le prime esperienze di organizzazione pianificata di un *hospice* risalgono alla prima metà dell'Ottocento, ma da allora il modello si è fortemente sviluppato anche se in Italia, da quanto riferiscono gli informatori, i posti letto sono pochi rispetto alla domanda effettiva.

Tra le varie modalità di somministrazione delle cure c'è infine l'assistenza domiciliare. La filosofia che sta alla base delle cure domiciliari si sviluppò per la prima volta in Gran Bretagna negli anni settanta del Novecento, nello stesso periodo in cui nacquero i primi *hospice* (questi ultimi a opera di Cicely Saunders). Con la Dichiarazione di Alma Ata, nel 1978 anche l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) inserì l'assistenza domiciliare nei servizi sanitari primari di

¹⁵ I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 2004.

¹⁶ Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 1995.

base, definendola come fondamentale per lo sviluppo di una nuova sanità pubblica.¹⁷ Da un punto di vista storico-giuridico, in Italia le normative che regolamentano l'assistenza domiciliare sono state rese complesse a causa delle continue modifiche susseguitesi in circa un ventennio: l'assistenza domiciliare nasce con la Legge 833/1978, cioè quando la normativa nazionale ha istituito il SSN stesso, stabilendo in tal modo il collegamento e l'integrazione tra tutte le strutture erogatrici dei diversi servizi sanitari. Questa legge ha decretato la ripartizione dei compiti in materia di sanità su tre livelli organizzativi: nazionale, regionale, locale. Le modifiche e le integrazioni alla legge che sono state emanate durante tutti gli anni novanta del Novecento hanno definito con maggiore previsione ruoli e responsabilità: con il Piano nazionale 1994-1996, viene confermata e ribadita la centralità del medico di medicina generale, tanto che si ipotizzava di costruire intorno a questa figura una «rete di supporto attivando e potenziando forme di assistenza integrative rispetto alla realtà ospedaliera».¹⁸ Tuttavia, a livello normativo nel SSN il comparto delle cure domiciliari è estremamente variegato e disomogeneo. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che la competenza legislativa viene condivisa da più organi: il Parlamento, il governo e il ministero della Sanità a livello nazionale, cui spetta l'attribuzione delle risorse e il coordinamento; l'autorità sanitaria a livello regionale, cui spetta la programmazione specifica; infine, a un livello inferiore le Aziende Sanitarie Locali e i singoli Distretti, ai quali compete l'erogazione finale dei servizi ai cittadini. Ciò significa che ogni regione può interpretare più o meno liberamente – e secondo le proprie modalità – le direttive nazionali, al punto da risultare ben visibile una disparità tra le diverse realtà della Penisola.

Dalla ricerca è emerso che gli operatori percepiscono il proprio lavoro quasi in contrasto con quanto avviene nel contesto ospedaliero. Si è infatti visto che il cambio di luogo di cura modifica il piano relazionale, mettendo il paziente al centro del percorso di cura e non il medico. Per esempio in ospedale ci sono spazi chiusi, l'accesso ai

¹⁷ www.asl.vt.it/Staff/Formazione/educazione/files/doc_org_mondiale/a%201978%20ALMA%20ATA.pdf [ultima consultazione 25 gennaio 2017].

¹⁸ B. Andreoni (a cura di), *Assistenza* cit., pp. 6-7.

quali è concesso solo in determinati momenti della giornata; i pasti sono programmati a orari specifici; il paziente è sottoposto al controllo dello sguardo della biomedicina. Entrando in ospedale si accettano le convenzioni sociali. Viceversa, nel contesto domiciliare si assiste a un ribaltamento dei ruoli, in cui è il paziente, con la sua famiglia, a gestire i tempi, gli orari, gli obiettivi di cura da portare a termine. Una delle infermiere intervistate, Marcella, una donna molto energica e decisa, riferisce:

a differenza [...] del reparto [...] il paziente viene «a casa mia» [...], e io gli do le regole [...] di questo reparto. A domicilio non sono io a dare le regole, ma loro [...], perché io vado a casa degli altri e sono io l'ospite e non loro. Quindi devo entrare in punta di piedi, cercare di capire il contesto familiare del paziente, le problematiche...

Nel contesto domiciliare, inoltre, si preferisce la presenza dello stesso personale per lo stesso paziente, in modo da permettere di creare un rapporto personalizzato e basato sulla fiducia. In quel contesto chi entra nella casa del paziente viene catapultato nelle dinamiche familiari, sociali ed emotive del nucleo parentale. Un'altra infermiera, Viviana, trentacinque anni, una donna dolce e sensibile, afferma:

noi non guardiamo solo al paziente e ai suoi sintomi, ma al paziente, ai suoi sintomi, ai suoi disagi, alla sua famiglia; noi, quando entriamo in casa, ci facciamo carico di tutto.

Mentre gli operatori del reparto ospedaliero e quelli degli *hospice* conoscono il paziente solo al momento del ricovero, nel caso dell'assistenza domiciliare il malato ha a che fare con il suo medico di fiducia, che probabilmente conosce già da tempo e del quale si fida, creando o rafforzando un rapporto continuativo. Si crea una triade, nella quale il paziente e la sua famiglia condividono il loro dolore con il medico e gli infermieri. Il dottor Rossi afferma che l'obiettivo è raggiunto

se senti e riesci a costruire questo rapporto, come dire, coordinato con la famiglia e con il paziente [...]; se senti che c'è partecipazione e che quello che fai è apprezzato, se senti che quello che fai ha un valore.

La percezione della medicina territoriale

Tutti i medici intervistati hanno sostenuto l'idea che ai medici di medicina generale venga riservato un posto di 'serie B', in quanto la percezione esterna e interna da parte di questo ambito sanitario non ne riconosce il reale valore. La biomedicina, in quanto costruzione culturale, assorbe, manifesta e cela alcune delle caratteristiche della società che rappresenta: è una medicina fondata sulla scienza, la quale a sua volta è fondata sul riduzionismo biologico, sul dualismo cartesiano, sulla divisione tra ciò che è «oggettivo» e ciò che è «soggettivo».¹⁹ La biomedicina si è affermata proprio perché, così come altre istituzioni, ha prosperato sull'ideologia del progresso. La medicina è stata in grado di toccare la nostra immaginazione e di proiettarla nel futuro, verso la cura di tutte le malattie e la riduzione totale della mortalità.²⁰

A partire dal secondo dopoguerra, la morte in ospedale risulta essere quella più richiesta, nonostante tale struttura venga considerata un luogo di guarigione e non di decesso.²¹ Come sostiene uno dei medici intervistati, il dottor Verdi, che da decenni lavora come medico di base e possiede grande esperienza nel campo delle cure palliative:

si è rafforzata l'idea che la medicina può tutto, perciò c'è chi, quando un vecchietto di cent'anni muore, ti dice: «Perché è morto?». Non è più accettato il fallimento terapeutico che è insito nella medicina. Non sempre si può fare. Anzi, molte volte è meglio non fare; però non è più accettato perché tutti i «medical dramas» hanno inculcato l'idea che la medicina fa tutto, perciò se tu non riesci a far guarire qualcuno, non è perché non si può fare, ma è perché tu non sei in grado e c'è qualcuno che è più bravo di te e che è in grado.

Sempre lo stesso medico sostiene, infatti, che l'attuale organizzazione

¹⁹ D. Gordon, *Tenacious Assumption of Western Medicine*, in M. Lock, D. Gordon (edited by), *Biomedicine Examined*, Kluwer Academic Publisher, Norwell (M.A.) 1988, pp. 19-20.

²⁰ D. Callahan, *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

²¹ M. Sozzi, *Reinventare la morte* cit., pp. 73 ss.

piramidale della biomedicina non riconosce l'importanza della medicina territoriale:

solo da noi la medicina non è riconosciuta; noi siamo ancora medici «generici», medici «di base». Questi termini – che sono ufficializzati – hanno un peso semantico importante, molto importante. Perché il concetto è che c'è il medico generico, e se uno studia di più diventa specialista. C'è una bella definizione che diceva che il medico specialista è un medico che sa sempre di più su sempre di meno. Ed è vero, perché ognuno si taglia la sua fetta anche all'interno della specialità. [...] Sono super specialisti che vanno benissimo per risolvere il problema [...], ma appena mettono il piede fuori dal loro orticello combinano dei guai [...] nonostante il timbro della specialità [...], cui la gente crede in maniera fideistica perché la medicina ha questa connotazione di tipo piramidale: c'è la base e c'è lo specialista...

[...] Molto meglio essere chiamati «medici di famiglia». Io mi ritengo un medico di famiglia, che ha una connotazione positiva nel senso che il medico diventa la persona che ti fa da consulente in un mondo diventato estremamente complicato, caratterizzato da un progresso tecnologico enorme in cui si aprono una marea di possibilità sempre più costose e senza che ne sia assicurata l'efficacia. [...] Non sempre fare di più vuol dire fare meglio. Questa è una delle cose più difficili da imparare, ma anche da inculcare. È difficile perché c'è questa concezione della medicina onnipotente e [...] della medicina territoriale come medicina di 'serie B' [...].

I limiti dell'assistenza domiciliare secondo gli operatori sanitari

A partire dagli anni novanta del secolo scorso si è assistito a una nuova tendenza a livello legislativo per quanto riguarda la medicina territoriale: la deospedalizzazione dei pazienti non acuti allo scopo di curarli altrove, nello specifico presso il proprio domicilio. Tuttavia, alcuni studi hanno dimostrato come l'ospedale rimanga il luogo in cui avviene il maggior numero di decessi.²² Inoltre, nel 2016 il presidente della Federazione Italiana Cure palliative, Luca Moroni, ha dichiarato in un'in-

²²M. Costantini, C. Borreani, S. Grubich, *Migliorare la qualità delle cure di fine vita. Un cambiamento possibile e necessario*, Erickson, Trento 2008.

tervista *online* che ogni anno in Italia muoiono duecentocinquantamila persone a causa di malattie oncologiche, ma solo il 37% di queste ha avuto accesso al servizio di *hospice*.²³

Coloro i quali non hanno avuto accesso all'*hospice* hanno dovuto trovare delle alternative, come case di cura private che, spesso, non hanno gli strumenti per occuparsi dei malati terminali, portatori di moltissime esigenze diversificate per la cui soddisfazione sono necessarie anche conoscenze tecniche specifiche (per esempio la terapia del dolore e la gestione di particolari farmaci).

È possibile che sia la mancanza di investimenti, sia i significativi tagli alla sanità abbiano avuto dei risvolti estremamente negativi sulle prestazioni sanitarie. I medici intervistati temono di non essere in grado di occuparsi dei pazienti. In questo senso, il dottor Rossi afferma:

per quanto mi riguarda, la difficoltà che mi preoccupa maggiormente è quella di garantire un'assistenza continuativa, di avere la disponibilità di andare dal paziente tempestivamente, quando questi lo richiede o la situazione diventa critica. Per cui introdurlo nella normale giornata lavorativa qualche volta è difficile.

Medici di famiglia e infermieri sono troppo pochi per il numero di pazienti bisognosi. Per questo motivo alcuni di loro si sono organizzati per creare soluzioni alternative. Per esempio, i due infermieri intervistati nel corso della ricerca, e che lavorano per un'associazione senza scopo di lucro, hanno deciso di rifiutare il modello «pubblico» e di costruire un'assistenza domiciliare continuativa, con medici anche specialisti che prendono in carico un numero limitato, ma abbastanza significativo, di pazienti che vengono seguiti in tutto e per tutto (per esempio ci sono dei volontari che aiutano in casa, vanno a fare la spesa ecc.), in modo tale da sollevare la famiglia da alcune preoccupazioni. Garantiscono un'assistenza costante, quotidiana, e sono sempre pronti ad andare a casa del malato, anche in orario notturno. Questo perché l'associazione ritiene il ricovero ospedaliero inutile e negativo per questo tipo di paziente, il quale, pur identificando l'ospedale come luogo capace di

²³ <http://www.vita.it/it/article/2014/01/23/la-mappa-di-tutti-gli-hospice-ditalia/125862> [ultima consultazione 25 gennaio 2018].

garantirgli la sicurezza di una cura più efficace rispetto a quella somministrata a domicilio, sa al contempo che la sua ospedalizzazione lo isolerebbe dal resto del mondo, imponendogli orari precisi per le visite, per i pasti e per l'assunzione dei farmaci sotto l'attento sguardo del personale sanitario, in una stanza anonima e circondato da sconosciuti. La cura di cui ha bisogno il paziente si può ricevere meglio a casa, sostengono i due soggetti intervistati. Sono gli operatori stessi a sostenere l'efficacia di tale percorso terapeutico. Tuttavia, a livello del distretto locale, ecco che incontriamo difficoltà organizzative e di organico. Il dottor Bianchi, un giovane medico di famiglia, afferma:

io faccio il medico di base da cinque anni e nel 2010 vedevo più ricoveri in lungodegenza rispetto ad adesso, che al contrario vanno a casa in situazioni sempre più precarie. Quindi, purtroppo il problema qual è? È che spesso anche coloro che mi possono aiutare a livello territoriale, per esempio gli infermieri dell'assistenza domiciliare, forse perché hanno tante cose da fare e non sono in numero sufficiente, fanno anche loro fatica a star dietro a tutte le richieste. E mi verrebbe da fargliene, ma non lo faccio proprio per alleggerire il loro lavoro; sento però che si tratta di una mancanza, sento di poter arrivare fino a quel punto ma vorrei fare di più ma non è possibile perché capisco che da parte loro c'è una difficoltà che non dipende da pigrizia o volontà, ma dalla mancanza di risorse [...]. Si parla tanto di voler potenziare la medicina territoriale rispetto a quella ospedaliera. I tagli sugli ospedali sono stati fatti, ma noi siamo sempre fermi lì.

Scegliere il percorso di cura

Come sostiene Franco Toscani, «morire non è mai un fatto privato del morente. L'intera famiglia è proiettata in una crisi profonda, nella quale si sovrappongono i ricordi, buoni o cattivi, della vita passata, i bisogni del presente e le incertezze e le angosce per il futuro». ²⁴ Tuttavia non è sempre facile scegliere il percorso di cura più adeguato.

In una situazione ideale, nel contesto dell'assistenza domiciliare viene scelto tra i soggetti più prossimi al paziente il cosiddetto *caregiver*,

²⁴ F. Toscani, *Il malato terminale*, il Saggiatore, Milano 1997.

cioè quella persona che, all'interno della rete parentale, diventa il punto di riferimento per il coordinamento della somministrazione delle cure. Quello dell'assistenza domiciliare è un accordo nel quale le parti – paziente, famiglia e operatori sanitari – all'inizio del percorso stabiliscono compiti e parlano delle preoccupazioni e delle aspettative; tuttavia, alcuni *caregiver* potrebbero per varie ragioni non voler assumersi tale responsabilità.

L'assistenza domiciliare non può aver luogo senza tale figura. L'attenzione, anche mediatica, nei confronti del *caregiver* sembra essere relativamente recente: il termine è stato infatti coniato in Inghilterra solo a metà degli anni ottanta del Novecento.²⁵ Il *caregiver* è un membro scelto all'interno della famiglia, oppure all'interno della rete formale e informale. Alcune studiose femministe hanno fatto notare come esistano forti conflitti tra i diritti e le responsabilità che spettano alle diverse parti coinvolte, tanto che hanno definito la cura dei soggetti deboli come un sistema di sfruttamento di genere in quanto lavoro che rientra nell'economia informale e non retribuito. Le ragioni dello squilibrio tra i generi sarebbero da ricondurre a una complessa interazione di fattori storici, sociali e psicologici: le donne, infatti, in relazione al ruolo di cura e di educazione dei figli si sarebbero assunte anche quello di assistere altri membri della famiglia, come gli anziani e i malati; esiste la possibilità che esse abbiano lentamente tramandato negli anni, e soprattutto interiorizzato, le aspettative esterne, tradotte in pressioni da parte di familiari e amici, ma è altrettanto possibile che entrino in gioco anche altri fattori, anche positivi, come il senso del dovere, l'affetto verso la persona da accudire, la soddisfazione che si può trarre dalla relazione di aiuto. Tuttavia, è probabile che alcune donne sperimentino sentimenti di frustrazione a causa delle rinunce necessarie per portare avanti la cura (avanzamento di carriera, mancanza di tempo da dedicare ad altre attività).²⁶ In Italia la cura dei malati, dei disabili, dei bambini e degli anziani è a carico della famiglia. Questo perché a livello di politiche familiari nella regione mediterranea si è affermato un modello

²⁵ J. Pahl, *Like the Job – But Hate the Organisation: Social Workers and Managers in Social Services*, «Social Policy Review», 6 (1994).

²⁶ C. Heron, *Aiutare i carer. Il lavoro sociale con i familiari impegnati nell'assistenza*, Erickson, Trento 1998.

di welfare che si basa sulla famiglia, sui valori considerati tradizionali, sulle solidarietà familiari e parentali:²⁷ ciò significa che secondo tale impostazione la famiglia si regola e si gestisce tramite un complesso sistema di solidarietà e di obbligazioni familiari e intergenerazionali. In Italia a livello legislativo si è affermata una tradizione di «non-politiche» familiari, non esplicita, unitaria o coerente, ma frammentaria e caratterizzata da uno scarso livello di aiuto alle famiglie stesse.²⁸

Esistono altre circostanze in cui non è possibile attivare il servizio di assistenza domiciliare: quando, per esempio, la casa non è adatta a ospitare un malato (case su più livelli, inesistenza di bagni adeguati al loro interno), oppure laddove i malati non abbiano nessuno su cui fare affidamento (e quindi nessun *caregiver*). Per questi pazienti è però possibile servirsi degli *hospice*, dove disponibili: in Italia, infatti, queste strutture sono presenti 'a macchia di leopardo', con significative differenze tra nord e sud. Un sostanziale ritardo rispetto agli altri Paesi europei dovuto, secondo alcuni autori,²⁹ alla difficoltà culturale di accettare l'idea della morte.

La diffusione degli *hospice* in Italia si rende necessaria perché contribuisce a sollevare la famiglia dal peso dell'assistenza domiciliare quando questa si protrae per troppo tempo finendo per gravare sui *caregiver*, ed è particolarmente auspicabile poiché le caratteristiche ambientali di tali strutture, oltre a garantire un'assistenza medico-infermieristica continua, permettono al malato di vivere gli ultimi momenti della propria vita in un ambiente che ha le caratteristiche simili a quelle della propria abitazione: a ogni paziente viene infatti garantita un'assistenza personalizzata gestita da un'équipe multidisciplinare in un contesto intimo e familiare, senza gli orari e le regole ferree tipiche del ricovero ospedaliero.

In alternativa, i medici consultati nel corso della ricerca affermano che in alcuni casi – per indisponibilità della famiglia o per l'inadeguatezza degli spazi domestici – si è reso necessario il ricovero di alcuni

²⁷ M. Naldini, *The Family in the Mediterranean Welfare State*, Frank Cass, London 2003.

²⁸ C. Saraceno, M. Naldini, *Sociologia della famiglia*, il Mulino, Bologna 2001.

²⁹ A. Marzi, A. Morlini, *L'hospice al servizio del malato oncologico grave e della sua famiglia*, McGraw-Hill, Milano 2005.

pazienti nei Centri di Servizi alla persona (detti anche Case di Cura o di Riposo), che tuttavia non sono specializzati nella somministrazione delle cure palliative.

La scelta del percorso di cura dipende quindi dalla disponibilità dello spazio, dalla presenza continuativa di almeno un *caregiver* e da ciò che il paziente, la famiglia e il medico di medicina generale ritengono più adeguato per un efficace percorso curativo della patologia.

Conclusioni

Negli anni ottanta dello scorso secolo vari Paesi hanno cominciato a riflettere sulle politiche di welfare: ne è scaturita la tendenza sempre maggiore a ridurre i costi in un'ottica di deospedalizzazione dei pazienti verso il domicilio, secondo un'idea di sanità condivisa anche dai malati stessi; tuttavia, la diffusione dei servizi sul territorio non è sempre stata omogenea.

Numerosi Paesi stanno attualmente affrontando un aumento di domanda a carico del loro sistema sanitario, soprattutto a causa dell'invecchiamento della popolazione, della crescita del numero dei malati cronici e anche di un aumento delle aspettative da parte della comunità stessa. Molti governi stanno facendo i conti con una crescita di questa natura, senza tuttavia attivare alcun tipo di risposta efficace a tali bisogni.³⁰

Sono i medici stessi a sostenere che il contesto di assistenza domiciliare sia quello più adeguato a fornire le cure necessarie al benessere di questi pazienti: tenendo conto delle conseguenze che una malattia terminale comporta – il «dolore totale» di cui ha parlato Cicely Saunders –, si può ben immaginare come sia preferibile per un paziente affrontare le ultime fasi della vita in un contesto rassicurante, con la vicinanza dei propri cari e proseguendo, per quanto possibile, le proprie abitudini quotidiane, piuttosto che curarsi in un'anonima e spoglia stanza di ospedale condivisa con altri pazienti, giacendo in un letto numerato e passando molto del proprio tempo in solitudine. Uno dei medici riferisce, infatti:

³⁰ J. Buchan, D. Twigg, G. Dessault, C. Duffield, P.W. Stone, *Policies to Sustain the Nursing Workforce: An International Perspective*, «International Nursing Review», 62 (2015), pp. 162-70.

in ospedale sei in un letto anonimo, in una stanza in cui i parenti non sanno neanche dove sedersi. [...] Il parente crede che in ospedale venga fatto di più, ma non è di più di quello che viene fatto a casa.

Noi puntiamo a mantenere le abitudini del paziente anche nel periodo in cui lui è a casa, l'organizzazione familiare, i loro orari. Cerchiamo sempre di guardare alle esigenze familiari perché noi andiamo lì solo un'oretta, una mezz'ora, un quarto d'ora, mentre loro sono lì ventiquattro ore su ventiquattro.

Si tratta di un servizio che potrebbe potenzialmente risolvere le problematiche che scaturiscono nel contesto di cura clinico, come le morti solitarie e la personalizzazione della cura. Tuttavia la medicina territoriale, secondo quanto riferiscono i soggetti intervistati, soffre oggi di gravi mancanze soprattutto per quanto riguarda le risorse umane ed economiche. Molti medici di medicina generale sono arrivati alla quota massimale, hanno cioè raggiunto il numero massimo di assistiti, e ciò comporta che essi hanno sempre meno tempo da dedicare ai pazienti a domicilio; in secondo luogo, i medici di famiglia e gli infermieri che lavorano in questo settore devono muoversi in quello che viene definito da un medico intervistato «un mondo liquido», in cui mancano tutte quelle risorse che una struttura ospedaliera può invece offrire: i letti sono sul territorio e gli operatori sono in costante movimento; questi ultimi non dispongono di costose apparecchiature per fare diagnosi o esami sul campo e, quindi, si basano essenzialmente sull'istinto, sull'esperienza e sul lavoro in rete, facendo affidamento gli uni sugli altri.

Per quanto riguarda il futuro dell'assistenza domiciliare, sarebbe interessante concentrare l'attenzione su due questioni. La prima riguarda il lavoro sul campo degli operatori sanitari, che non può essere giudicato qualitativamente in base al numero di pazienti trattati: la relazione tra medico e paziente non è di tipo contrattuale, non è una compravendita di beni e conoscenze, ma un rapporto che coinvolge aspetti profondi e significativi della relazione interpersonale.³¹ Sarebbe necessario riflette-

³¹ D. Sulmasy, *What's So Special About Medicine*, «Theoret. Med.», 14 (1993), pp. 27-42.

re sul tipo di ricadute sociali che l'impostazione di natura aziendalistica adottata dal Servizio Sanitario Nazionale negli ultimi decenni comporta nella cura quotidiana dei pazienti e nell'attività degli operatori coinvolti. La seconda questione, invece, è di natura demografica. Se l'assistenza domiciliare si basa sulla presenza della rete parentale, cosa succederà con i futuri cambiamenti sociali, economici e demografici? La scomparsa delle famiglie monoreddito, l'allungamento della vita media, la cronicizzazione e la stabilizzazione di alcune patologie precedentemente mortali, la scarsa natalità, che tipo di conseguenze avranno sulla strutturazione del welfare italiano e dell'assistenza domiciliare?

Riferimenti bibliografici

- ANDREONI B. (A CURA DI), *Assistenza domiciliare integrata*, Masson, Milano 2000
- ARIÈS P., *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 2013
- BAUMAN Z., *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 1995
- BOSCO N., CAPPELLATO V., *Quando la famiglia si ammala di SLA*, XX Convegno nazionale SICP (Bologna, 27-30 ottobre 2013)
- BUCHAN J., TWIGG D., DESSAULT G., DUFFIELD C., STONE P.W., *Policies to Sustain the Nursing Workforce: An International Perspective*, «International Nursing Review», 62 (2015), pp. 162-70
- CALLAHAN D., *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini & Castoldi, Milano 2000
- COSTANTINI M., BORREANI C., GRUBICH S., *Migliorare la qualità delle cure di fine vita. Un cambiamento possibile e necessario*, Erickson, Trento 2008
- DOUGLAS C., DOUGLAS M., *Patient-centered Improvements in Health-care Built Environments: Perspective and Design Indicators*, «Health Expectation», 8 (2005), no. 3, pp. 264-76
- ELIAS N., *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 1985
- FABIAN J., *Genres in A Emerging Tradition: An Anthropological Approach to Religious Communication*, «Eister», 1974, pp. 249-72

- GLASER B.G., STRAUSS A.L., *Awareness of Dying*, Aldine Transaction, New Brunswick [N.J.] 2005
- GORDON D., *Tenacious Assumption of Western Medicine*, in M. Lock, D. Gordon (edited by), *Biomedicine Examined*, Kluwer Academic Publisher, Norwell [M.A.] 1988, pp. 19-20
- GUSMAN A., *La famille face à la maladie en phase terminale. Ethnographie dans une maison de soins palliatifs au Piémont (Italie)*, «Anthropologie & Santé», 12 (2016) [online]
- KAUFMAN S.R., *Dying and Death*, in C.R. Ember, M. Ember (edited by), *Encyclopedia of Medical Anthropology, I. Health and Illness in the World's Cultures Topics*, Springer Science & Business Media, New York 2003, pp. 244-52
- HERON C., *Aiutare i carer. Il lavoro sociale con i familiari impegnati nell'assistenza*, Erickson, Trento 1998
- ILLICH I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 2004
- MARZI A., MORLINI A., *L'hospice al servizio del malato oncologico grave e della sua famiglia*, McGraw-Hill, Milano 2005
- MASLACH C., *La sindrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto agli altri*, Cittadella editrice, Assisi 1992
- NALDINI M., *The Family in the Mediterranean Welfare State*, Frank Cass, London 2003
- PAHL J., *Like the Job – But Hate the Organisation: Social Workers and Managers in Social Services*, «Social Policy Review», 6 (1994)
- ROSALDO R., *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston 1989
- SARACENO C., NALDINI M., *Sociologia della famiglia*, il Mulino, Bologna 2001
- SOZZI M., *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Roma-Bari 2009

- SULMASY D., *What's So Special About Medicine*, «Theoret. Med.», 14 (1993), pp. 27-42
- TOSCANI F., *Il malato terminale*, il Saggiatore, Milano 1997

RIFLESSIONI
REFLECTIONS
RÉFLEXIONS

La perdita sul palcoscenico.
Lo psicodramma per integrare il lutto in adolescenza
di *Caterina Di Chio*

*C'è un giorno poi che non è tutto come vuoi,
tra le persone che non possono restare più con noi.
E senti già crescere dentro un'ansietà,
per non sapere immaginare il peso della realtà...*

La giostra della memoria (Enrico Ruggeri, Fiorella Mannoia)

Narrare i percorsi dell'adolescenza significa raccontare di esperienze altalenanti, alcune volte vorticose e adrenaliniche, altre faticose e impegnative: un lungo ed emozionante «giro di giostra» grazie al quale l'adolescente approda a un senso di realtà più ancorato alla vita e, per questo, più disincantato. Lungo il tragitto gli risulta indispensabile abbandonare vecchie certezze, lasciar andare affetti simbiotici e tradire legami originari (nel senso del mancar loro di fedeltà assoluta), per scoprire nuovi scenari e affascinanti panorami personalizzati. L'oscillazione è continua: vicinanza e lontananza, desiderio del noto e cambiamento. Anche da come affronterà queste oscillazioni, e dalle opportunità che gli verranno offerte in tal senso, dipenderà la sua capacità di elaborare le perdite lungo la sua esistenza futura. Un adolescente ha necessità di «integrare» il vecchio col nuovo, di completare cioè la sua storia e la sua identità con elementi nuovi.

Il presente lavoro nasce dalle riflessioni elaborate nel corso della preparazione di un laboratorio, condotto con la metodologia dello psicodramma, sul tema dei distacchi, delle perdite e delle riconquiste. Il percorso, rivolto ad adolescenti e giovani delle classi quarta e quinta della scuola superiore e attualmente in svolgimento, esplora in modo creativo, aperto e allo stesso tempo delicato, le esperienze di cambiamento; la

vicinanza e il distacco; gli eventi che hanno segnato il percorso di vita e le risorse che consentono di superare i momenti di difficoltà.

L'adolescenza

Si parla di adolescenza per indicare il periodo di passaggio tra la fanciullezza e l'età adulta, in cui il giovane si imbatte in una serie di difficoltà che, se affrontate e superate adeguatamente, gli consentiranno di assumere le responsabilità di un adulto.¹ La transizione che la caratterizza inizia dai cambiamenti biologici che si realizzano nella pubertà (l'aumento di statura, lo sviluppo della massa muscolare e dei caratteri sessuali secondari) e finisce con acquisizioni significative, come l'autonomia e la possibilità di intessere relazioni importanti e responsabili. Non si tratta di un momento circoscritto di crisi, ma di un percorso prolungato nel tempo che coinvolge il corpo, la mente, i comportamenti e il rapporto con gli altri e che porta a definirsi in termini identitari.

La costruzione del sentimento di unicità che differenzia dagli altri è il principale compito evolutivo di questa fase della vita. L'adolescente inizia a ragionare in termini astratti ed elabora così una molteplicità di «possibili sé»: oltre al *sé reale* (le idee che ha su di sé) e a quello *imperativo* (quel che sente di dover essere), egli sviluppa anche il *sé ideale*, ciò che vorrebbe essere, e questa rappresentazione ipotetica può incoraggiarlo a impegnarsi attivamente per raggiungere il sé desiderato. Per costruire la teoria che egli ha di sé si avvale anche dei giudizi che gli altri (coetanei, insegnanti, genitori ecc.) esprimono su di lui e delle immagini che i gruppi cui appartiene gli rimandano come in un gioco di specchi. La risposta alla domanda «Chi sono io?» dà voce al contempo ai gruppi di cui fa parte e alle considerazioni che le persone significative gli comunicano: «Sono uno studente volenteroso, un figlio ribelle, un amico affidabile». Nella società attuale, complessa e globale, i giovani rivestono molti ruoli, da cui entrano ed escono con grande facilità;

¹ Sul tema si vedano, in ambito psicologico, i contributi di S. Ansaloni, M. Borsari (a cura di), *Adolescenti in gruppo. Costruzione dell'identità e trasmissione dei valori*, Franco Angeli, Milano 1993; M. Aime, G. Pietropolli Charmet, *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*, Einaudi, Torino 2014; M. Ammaniti, *La famiglia adolescente*, Laterza, Roma-Bari 2015.

intrattengono vari scambi comunicativi e relazionali; hanno molteplici appartenenze e questo, come evidenzia Bauman, può rendere più frammentaria e fluida l'identità in costruzione.² Ma quando l'adolescente sviluppa la capacità integrativa di contenere flessibilmente e creativamente le varie esperienze, la sua identità fiorisce.

Distacchi e perdite in adolescenza

Costruire la propria identità e diventare grandi significa anche elaborare perdite e distacchi importanti, superando il senso di onnipotenza che accompagna l'adolescente e prendendo atto della propria limitatezza e vulnerabilità.

Il primo distacco importante che l'adolescente vive è quello dal corpo infantile, innocente e asessuato, sede della tenera interazione con i genitori: accettare nostalgicamente il cambiamento, creandosi una nuova immagine mentale della corporeità, è un passaggio decisivo per accogliere le trasformazioni e aprirsi all'esperienza dell'incontro con l'altro. Oltre a essere un immediato biglietto da visita, il corpo diventa, in adolescenza, testimone del tempo che passa e incarna, svelandola, la mortalità dell'essere umano, di cui si prende atto realisticamente.

Non sempre i vissuti dell'adolescente legati al corpo sono privi di sofferenza: possono comportare impaccio e disagio. Talvolta l'adolescente non accetta il nuovo corpo sessuato, o non accetta i difetti fisici che, magari invisibili, ma percepiti come inaccettabili, si frappongono nella relazione con l'altro.³

Ma non è sufficiente: l'adolescente si separa gradualmente dalla famiglia, mettendo in discussione i riferimenti più prossimi per immaginare un mondo diverso da quello propostogli fino a quel momento. I valori familiari, prima unico e indiscutibile punto di riferimento, non costituiscono più il solo metro di giudizio e molte certezze consolidate vacillano: l'unica certezza che rimane è quella di non essere più un bambino.

Oggi la separazione raramente si realizza in modo dirompente e conflittuale e, in genere, non proviene *dalla* famiglia ma avviene *nella* fami-

²Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

³G. Pietropoli Charmet, *La paura di essere brutti. Gli adolescenti e il corpo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

glia stessa, che si caratterizza più per la qualità affettiva che per quella normativa. I genitori faticano a lasciar andare i propri figli e il distacco appare complicato; eppure per crescere l'adolescente ha bisogno di «tradire» e di superare l'originario rapporto simbiotico e, in tal modo, fare esercizio di elaborazione della perdita.⁴ Egli cerca l'emancipazione e rifiuta la totale dipendenza, si distacca e si differenzia dalle figure genitoriali: aiutato dal gruppo dei pari, in cui si sperimenta, dall'amico del cuore, in cui si rispecchia, e dalla coppia amorosa, in cui scopre l'amore e la sessualità, l'adolescente si avventura in mondi sconosciuti, allargando la propria area affettiva sulla base di bisogni emergenti.

Il lutto in adolescenza

Ma cosa accade quando un adolescente si trova a dover affrontare, oltre alle perdite tipiche della fase evolutiva, un distacco forzato, improvviso e prematuro? Come può essere aiutato a non lasciarsi sopraffare dal carico emotivo e a crescere integrando nella sua vita, normalmente intrisa di energia vitale e di voglia di progettare, un'esperienza di lutto? Come possono convivere due esperienze così differenti come quella della morte e quella della generatività dello sviluppo?

Il primo passo è certamente quello di non colludere con la propensione al silenzio sulla morte, per il quale gli adulti spesso optano.⁵ Evitare l'argomento o mostrarsi spaventati nell'affrontarlo non significa attutirlo, ma amplificarlo. L'adolescente, come il bambino, percepisce l'innominabile e lo colloca tra i vissuti non digeribili e non tollerabili neppure da chi dovrebbe sostenerlo nel processo di elaborazione della perdita di una persona cara, che gli richiede di riorganizzare la sua vita alla luce di questo profondo dolore. Quando muore un genitore, un nonno, un fratello o un amico, altre persone significative della rete affettiva dell'adolescente sono colpite dallo stesso evento traumatico. Il sistema (la famiglia, la scuola, il gruppo dei pari) viene risucchiato in un vortice di emozioni potenti: incredulità, rabbia, senso di solitudine,

⁴ Id., *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

⁵ A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione Ariodante Fabretti, Torino 2015.

tristezza, colpa, angoscia ecc. Poter tornare a vivere appare impossibile e per molte persone che affrontano un lutto è difficile anche solo riprendere le normali attività quotidiane, così come per altri «gettarsi a capofitto» nella vita sembra l'unico modo per anestetizzare la sofferenza. Se la famiglia, o la scuola, si erano già interrogate sulla morte (condividendo significati) e i temi del morire non erano oggetto di censura e di diserzione, sarà possibile partire da un terreno comunitario che aiuterà a condividere e, per questo, a contenere l'angoscia.⁶

La scuola, infatti, può fare molto per educare al senso della vita, anche a partire dalla fragilità umana: avvicinare la morte attraverso la narrazione di storie mutate dall'attualità e dalla letteratura, per esempio, può aiutare a sviluppare empatia verso i sentimenti di chi ha attraversato un'esperienza dolorosa e a riscoprire il valore della vita, dando slancio alla progettualità.

Le storie delle persone, conosciute in profondità, evocano sentimenti differenti da quelli suscitati dalla morte presente nel mondo mediatico: nei film, nei telegiornali, nei videogiochi, le rappresentazioni di morte non toccano da vicino affetti e passioni profondi; ci appaiono lontane e abituali, coinvolgono altri da noi e talvolta vengono presentate in forma spettacolarizzata, rischiando di desensibilizzare ai vissuti emotivi che ne scaturiscono.

Ascoltare e immedesimarsi – potendo all'occorrenza «staccare la spina» quando i vissuti suscitati dall'ascolto fossero troppo intensi – è un'utile strategia per dialogare con i giovani intorno alla morte e per imparare, insieme, a dare un nome ai timori legati alla perdita.

La scuola può farlo nelle sue pratiche didattiche quotidiane, abituando l'adolescente a riflettere anche sull'esperienza amara della perdita; ma costituisce anche un luogo all'interno del quale professionisti esperti possono offrire occasioni per riflettere sui temi della perdita in adolescenza o, nello specifico, per promuovere iniziative di sostegno rivolte a giovani che hanno vissuto un lutto. Quando quest'ultimo si verifica in età evolutiva, infatti, impatta sull'intera comunità scolastica. Le medesime proposte possono realizzarsi anche all'interno di contesti

⁶ Sul tema si vedano i contributi di I. Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015 e di M. Varano, *Come parlare ai bambini della morte e del lutto*, Claudiana, Torino 2012.

associativi, di realtà che offrono sostegno alle persone in lutto, di centri di aggregazione, per esempio di carattere spirituale o religioso.

Una strategia efficace: lo psicodramma

Una proposta che ritengo utile per favorire l'integrazione del lutto in età adolescenziale è l'esperienza psicodrammatica, che si avvale dei fattori terapeutici tipici del gruppo, ma anche di quelli dell'azione e della scena teatrale. Nell'esperienza terapeutica con i gruppi di psicodramma accade talvolta di accompagnare e sostenere un membro del gruppo nell'espressione dei vissuti conseguenti alla perdita di un proprio caro. In questo caso, però, farò riferimento a un'esperienza per certi aspetti innovativa, che intende utilizzare una metodologia versatile come lo psicodramma a favore dell'integrazione della perdita di una persona cara così come delle perdite che, inevitabilmente, costellano l'esistenza degli individui.

Lo psicodramma (dal greco *psyché* = anima, soffio vitale; e *drama* = azione) è un approccio psicologico introdotto negli anni venti del Novecento da Jacob Levi Moreno (psichiatra esperto di processi di gruppo), che consente alla persona di mettere in atto, sulla scena, ciò che vive e ha vissuto, ciò che avrebbe desiderato e desidererebbe vivere. Mettere in scena i contenuti del proprio mondo interiore consente di avviare, in un contesto protetto e rassicurante, un dialogo aperto, attivo e costruttivo tra i vari aspetti della propria vita, percepibile anche attraverso i sensi e l'esperienza corporea.

Nello psicodramma le persone si muovono sul palcoscenico (elemento centrale del *setting*) guidati dal direttore (il regista di psicodramma, o conduttore) e con l'ausilio del gruppo, talvolta in parte coinvolto nell'azione scenica o come spettatore in uditorio (dove si raccolgono i membri del gruppo mentre il protagonista è impegnato nell'azione stessa). La balconata, ulteriore elemento del *setting*, si colloca in posizione sopraelevata rispetto al palcoscenico e rappresenta il luogo della visione d'insieme e del decentramento: prospettiva dalla quale il protagonista può vedere, distanziandosi, quanto vissuto.⁷

⁷ G. Boria, *Lo psicodramma classico*, prefazione di F. Perussia, Franco Angeli, Milano 1997.

Utilizzato sia in ambito clinico sia in ambito formativo ed educativo, lo psicodramma consente di riorganizzare modelli di comportamento cristallizzati e ripetitivi, di armonizzare le esigenze personali con le richieste della realtà esterna, accedendo a modi più spontanei e creativi di relazionarsi con sé e con gli altri. Sul palcoscenico, il protagonista è attivamente impegnato a ri-sperimentare piuttosto che a raccontare, dialogando con le diverse parti di sé e con le varie figure interiorizzate della sua vita, o parlando di loro al gruppo. Nello psicodramma sono presenti i fattori terapeutici che Yalom ha illustrato analizzando le esperienze terapeutiche di tipo gruppale.⁸ In gruppo, un adolescente in lutto può constatare che altri ce l'hanno fatta e ciò contribuisce a infondergli speranza e fiducia: può confrontarsi e rispecchiarsi in coetanei che hanno affrontato, o stanno affrontando, un problema molto simile al suo e che hanno maturato strategie efficaci per andare avanti. Può incontrare giovani che da più tempo sono impegnati nel processo di integrazione del lutto (di ri-significazione dello stesso all'interno del proprio panorama identitario) e che si trovano in fasi successive di elaborazione della perdita. Può imparare, per imitazione, nuovi modi di far fronte alle fatiche, essendo spronato così ad assimilare comportamenti adattivi. Ma può anche imparare per differenza, scoprendo, nell'ascolto degli altri, ciò che egli non è e ciò che non appartiene alla sua storia e, dunque, acquisire una maggiore consapevolezza del proprio funzionamento psichico.

L'adolescente che si sente sfortunato, e che si percepisce diverso dai coetanei per la disgrazia in cui si è trovato coinvolto, prova conforto nel vedere smentita questa sensazione di unicità e nel rintracciare un denominatore comune che lo rende squisitamente simile agli altri esseri umani e profondamente compreso da chi conosce il suo dolore per esperienza personale.

Durante la sessione, tutti i partecipanti sono chiamati a esprimere la propria verità soggettiva secondo il criterio della circolarità, che garantisce a ciascuno la possibilità di dire la propria in un tempo e in uno spazio adeguato e paritario. Far parte di un gruppo in cui ascoltare ed essere ascoltati nel rispetto della propria verità, guardare ed essere guar-

⁸ I.D. Yalom, *Teoria e pratica della psicoterapia di gruppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1974.

dati, trovare un'appartenenza in grado di accogliere può rappresentare un porto sicuro all'interno del quale sperimentare contenimento e dare un nome alle proprie emozioni.

All'interno del gruppo di psicodramma, l'adolescente si scopre risorsa per gli altri partecipanti: quando uno dei componenti vive l'esperienza da protagonista, gli altri si prestano – come io-ausiliari⁹ a suo servizio – a mettere in scena le persone significative del suo mondo o a dar voce a parti del suo sé in armonia o in conflitto tra loro.

Scoprire di poter apportare un beneficio ai compagni gli permette di uscire dall'eventuale chiusura nella sua sofferenza, per aprirsi altruisticamente all'altro e rivestire non più soltanto il ruolo di chi ha bisogno di supporto, ma anche quello di chi è ancora in grado di donarlo. Il palcoscenico può diventare così uno spazio sociale in cui la voce delle persone in lutto diventa udibile e, nell'esplorare la condizione umana della vulnerabilità, uno spazio per sviluppare senso di appartenenza e di solidarietà reciproca.

All'adolescente che ha vissuto la morte di una persona della sua rete affettiva restano molti ricordi del tempo trascorso insieme che hanno colorato la loro relazione: esperienze vissute, emozioni provate, parole pronunciate, momenti speciali, eventi pregnanti. Lasciarli emergere e riviverli è un passo importante per consentire che si depositino e che vengano conservati nella memoria: il tentativo è quello di non cancellare la perdita, né di ignorarla, bensì di permettere che l'immagine della persona defunta venga interiorizzata e la sua memoria integrata. Soltanto costruendo una relazione interiore con la persona che non c'è più l'adolescente può infatti gradualmente accettare e tollerare l'angoscia dell'assenza fisica e dell'irreversibilità della morte. L'incorporazione lo arricchisce e gli permette di ricominciare ad aprirsi al mondo, pensando al suo futuro e portandosi dietro i valori e il legame con la persona che gli manca.

Può, per esempio, mettere in scena episodi significativi della sua vita in relazione alla persona defunta con l'aiuto di alcuni membri del gruppo che giocano una parte nella rappresentazione psicodrammatica in qualità di io-ausiliari. Può rappresentare ed esplorare gli atomi-sociali

⁹ Un compagno di gruppo che si presta a mettere in scena personaggi che il protagonista desidera portare sul palcoscenico.

di appartenenza di cui quella persona era componente, quali la famiglia, il gruppo di amici, i compagni di classe significativi, i propri maestri di vita. Può ricostruire sul palcoscenico fotografie della sua storia (reali o scolpite nella memoria) che raffigurino se stesso in relazione con la persona e, in generale, con il suo mondo ausiliario, per entrare nel clima di alcuni periodi del passato (come l'infanzia) e ri-contattare l'atmosfera di quel tempo valorizzandone ricordi, vissuti e valori. Nei gruppi di psicodramma, l'azione scenica consente di rivivere i bei momenti che si sono condivisi con la persona cara quando era ancora in vita: grazie alle strategie registiche che la metodologia annovera, l'adolescente protagonista rappresenta sul palcoscenico momenti piacevoli, conservando così la memoria corporea del sentire di quel momento. Dopo l'azione scenica egli può dialogare con gli «altri significativi» della sua vita, per comunicare loro i suoi sentimenti, per avanzare richieste, per richiedere una partecipazione attiva alle decisioni che la famiglia si trova a dover assumere nella nuova configurazione. Ciò gli consente di sperimentare, in un luogo protetto e sicuro, l'attivazione di strategie comunicative e di *coping* più efficaci e utili al suo percorso evolutivo.

Allo stesso tempo può essere invitato dal direttore a riempire uno scrigno dei ricordi della persona defunta e a presentarlo ai compagni di gruppo, con vari oggetti che rappresentano la relazione con la persona cara. Nello spazio simbolico di uno scrigno prezioso da custodire con riguardo, gli oggetti si fanno testimoni del legame tra l'adolescente e la persona mancante, possono prendere voce e narrare momenti della loro storia, evidenziare l'eredità morale e il lascito che la persona gli ha trasmesso: valori, modi di essere, insegnamenti. Con la tecnica dell'inversione di ruolo, il protagonista può infatti indossare i panni dell'oggetto e ripercorrere il legame tracciato e simboleggiato dall'oggetto stesso: «Sono il biglietto del concerto che io e il mio amico andammo a vedere insieme... testimonia la bellezza di quella serata...».

Le tecniche dello psicodramma aprono molteplici finestre sul mondo interiore dell'adolescente e consentono di imboccare strade differenti – nell'estremo rispetto dei tempi di ciascuno e nell'assenza di qualunque forzatura – per dar voce alle istanze del giovane. Con la «sedia vuota», per esempio, il direttore di psicodramma può invitare l'adolescente, che soffre per non aver avuto l'occasione di dire qualcosa di importante al suo congiunto, a rimediare, comunicandogli la sua verità.

Con la tecnica del «soliloquio» si favorisce l'apprendimento della capacità di mettere in parole i suoi pensieri e, soprattutto, le sue emozioni. La funzione psicoeducativa della metodologia favorisce la destrutturazione delle possibili errate convinzioni che bloccano l'elaborazione del lutto: l'adolescente può avere per esempio la fantasia colpevolizzante che i propri sentimenti di ambivalenza nei confronti della persona cara (tipici dell'adolescenza, soprattutto se la persona in questione era un genitore) abbiano provocato l'evento. Le scene del desiderio, in cui egli può far accadere qualcosa di importante che non ha avuto il tempo di agire nella situazione reale (un abbraccio, una comunicazione, un saluto, un incontro), possono aiutarlo a superare l'eventuale rimorso per qualcosa che percepisce come mancante. Il gruppo aiuta così a lasciar emergere i vissuti emotivi ma, al contempo, anche a razionalizzare i pensieri negativi, focalizzando al contrario i ricordi nutrienti.

Infine, rappresentare sul palcoscenico gli «atomi sociali», all'interno dei quali l'adolescente si sente al riparo e rassicurato, consente al giovane di osservarsi sorretto da reti di supporto capaci di offrirgli contenimento e occasioni per tornare ad aprirsi al mondo.

All'interno del gruppo psicodrammatico non vengono elargiti consigli diretti, ma l'autentica partecipazione alle scene, rappresentate da uno dei suoi membri, consente agli altri di sentir vibrare corde emotive personali e intime che, al termine della scena, vengono raccontate. Nella drammatizzazione, quindi, lavora il protagonista ma lavorano tutti, e tutti apprendono – per somiglianza o per differenza – nuove strategie, ascoltando dalla voce di altri emozioni incapsulate prima non riconosciute.

Nel gruppo ci si concentra sulla necessità per l'adolescente di tornare a vivere, distraendosi dal dolore che intorpidisce e anestetizza e che, talvolta, spinge all'assunzione di comportamenti a rischio per sé o per gli altri.

È utile che il giovane veda valorizzate le risorse che egli individua intorno a sé: quelle di sostegno (spesso indicate all'interno della famiglia) e quelle di svago (indicate all'interno della scuola e, soprattutto, del gruppo di amici): solo avvertendo gli altri intorno a sé ed esprimendo i suoi vissuti emotivi, sarà possibile per l'adolescente spendersi nel progettare il proprio futuro, definendo obiettivi nel breve e nel lungo periodo.

Concludendo, ritengo che tutti gli adulti debbano assumersi la responsabilità di non alimentare silenzi assordanti, accettando, al contrario, la sfida di dar voce al dolore della perdita. Tale sfida può essere raccolta, pur con modalità diverse a seconda del ruolo che rivestono, da varie figure: genitori, insegnanti, educatori, psicologi. Ci si può rivolgere agli adolescenti in genere, proponendo loro percorsi di riflessione sul tema della perdita e del morire o, nello specifico, ad adolescenti in lutto, per esempio con un percorso di psicodramma.

L'invenzione della madre. Riflessioni antropologiche

di Carlo Capello

«La morte è la sanzione di tutto ciò che il narratore può raccontare. Dalla morte egli attinge la sua autorità».¹ Se le parole di Walter Benjamin e la sua definizione dei narratori, come quegli autori che con le loro opere cercano di ritrovare un significato morale nell'esperienza, sono ancora valide, allora Marco Peano, con il libro *L'invenzione della madre*, assurge senza dubbio al ruolo del narratore in senso pieno. Di questo libro, che ha incontrato un notevole riscontro nel pubblico come nella critica, vorrei proporre qui una lettura in chiave antropologica e tanatologica, accompagnata da un'intervista nella quale alcuni dei punti da me toccati nella prima parte sono ripresi e commentati dall'autore stesso. In questa prospettiva antropologica, *L'invenzione della madre* verrà discussa in quanto forma simbolica che, pur nella sua unicità, rielabora e riflette alcuni temi culturali più ampi rispetto alla malattia oncologica, al fine vita, ai riti di passaggio. Romanzo già di per sé riflessivo, il libro di Peano si presta bene a una lettura di questo genere, perché grazie a una scrittura minimalista ed elegante, la narrazione della lunga malattia e della morte della madre del protagonista ci permette di riflettere su temi, come il fine vita e il passaggio all'età adulta, che non sempre ricevono la giusta attenzione nel dibattito pubblico e risultano ancora poco affrontati nella letteratura italiana. Nonostante si notino anche in Italia tracce di quel che con Tony Walter possiamo definire «revival della morte» e sebbene i lavori dedicati alla perdita e al lutto siano tutt'altro che rari – del resto la morte è da

¹ W. Benjamin, *Il Narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolai Leskov*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino 1995, pp. 247-74 in particolare p. 259.

sempre uno dei temi forti della letteratura –, l'esperienza della malattia terminale sembra essere ancora un tema difficile da gestire nella narrativa, soggetto a un tabù tuttora molto forte, il che rende il libro di Peano ancora più prezioso.

A fare del romanzo un ottimo documento etnografico è inoltre la sua radice autobiografica. Per quanto fortemente rielaborate, Marco Peano, come ricorda nel nostro scambio di opinioni, ha vissuto in prima persona molte delle esperienze descritte. Il riuscito equilibrio tra oggettività e distacco, da un lato, ed esperienza personale, dall'altro, è senza dubbio una delle ragioni dell'interesse suscitato dal volume alla sua uscita.

Accanto al tema della malattia e del lutto, troviamo nel libro una serie di notazioni riguardo alla difficoltà della separazione, alla forza dei legami familiari e al tema della «fatica di diventare grandi».² Come vedremo, infatti, l'indebolimento dei riti di passaggio è in realtà uno dei temi guida del romanzo, il cui protagonista, Mattia, è innanzitutto un post-adolescente impaurito dal cambiamento.

L'invenzione della madre segue, in maniera lineare ma interrotta da una serie di *flashback* e di inserti riflessivi, l'ultimo anno di vita della madre del protagonista, uno studente della provincia torinese appassionato di cinema. La storia principale si dipana, seguendo gli ultimi mesi di vita della donna, nel corso del 2005, ma le digressioni temporali coprono un arco molto più vasto, mostrandoci come la madre sia stata affetta da diversi carcinomi già da molti anni. In realtà, tutta l'adolescenza di Mattia, attraverso i cui occhi la vicenda è narrata e interpretata, è segnata dalla malattia oncologica della madre, dalle speranze di guarigione come dalle ricadute. Nella storia si intrecciano, così, le traiettorie di due passaggi: la transizione, rallentata e bloccata, di un ragazzo all'età adulta e il percorso verso la morte di sua madre.

Il romanzo inizia raccontando come la famiglia – Mattia, la madre e il padre – reagisce e si trasforma per affrontare la lunga degenza domestica e l'attesa della fine. La vicenda si apre con la descrizione della festa organizzata per celebrare il ritorno della madre dall'ospedale a casa per passarvi gli ultimi mesi di vita. Una celebrazione che non può nascondere la consapevolezza della fine ormai prossima e del cui carattere

² M. Aime, G. Pietropolli Charmet, *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*, Einaudi, Torino 2014.

artificioso tutti gli attori coinvolti sono consapevoli. Con il rientro, la casa stessa viene trasformata nel luogo di cura della madre, costretta a letto e sempre più dipendente dal figlio e dal marito.

Al rapporto di cura intenso e continuativo cui si alternano padre e figlio per tutta la durata della fase terminale sono dedicate le pagine più vivide del libro, nelle quali non vengono nascosti anche gli aspetti più intimi, difficili e conflittuali che possono presentarsi in queste situazioni. In questi passaggi, è evidente la natura autobiografica del racconto, quasi a ricordarci che solo chi ha vissuto queste esperienze può descriverle con altrettanta efficacia e, soprattutto, altrettanta legittimità.

Nel lungo periodo di fine vita, il rapporto tra la madre e Mattia si fa, se possibile, ancora più stretto e intenso. Il cancro stesso diventa, nelle parole di Peano, il «legame che li teneva uniti». L'intimità forzata del dover nutrire, cambiare e pulire la donna malata diventa un'intimità voluta, della quale Mattia non può più fare a meno. A testimoniare, la scena più forte del romanzo (e, a dire dello stesso Peano, la più criticata dai lettori), nella quale, con la madre ormai incosciente e vicina alla fine, Mattia si spoglia e si stende nel suo letto per abbracciarla un'ultima volta. Scena dal chiaro sapore edipico che ci ricorda che nel rapporto di cura la dipendenza è bidirezionale, reciproca. Peano mostra a più riprese che, nel caso di una malattia cronica o nelle fasi terminali, anche ai familiari diventa difficile pensarsi al di fuori del rapporto creato dalla malattia stessa. Il rapporto simbiotico con la madre malata, del resto, fornisce a Mattia quell'identità, quella soggettività che non riesce a trovare al di fuori, nello studio o tanto meno nel lavoro.

La situazione descritta da Peano trova corrispondenza nelle analisi fornite dalla ricerca sociale sul fine vita. Come mostra Alessandro Gusman³ a partire dalle sue ricerche presso alcuni *hospice* della realtà torinese, i familiari e gli amici dei pazienti terminali si trovano non di rado in una condizione paradossale, perché vivono di fatto un'esperienza di lutto anticipata e non riconosciuta. Un lutto non riconosciuto a livello culturale perché la nostra società non ha ancora distillato dei mezzi e

³A. Gusman, *Le famiglie e la fatica del caregiving. Note da una ricerca etnografica in una struttura per le cure palliative*, in A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte. Etnografie, narrazioni, trasformazioni*, Fondazione Ariodante Fabretti, Torino 2014, pp. 133-55.

delle forme simboliche condivisi ed efficaci per gestire la realtà della malattia terminale. E difficile da affrontare perché, esattamente come succede a Mattia, riconoscerlo e iniziare a elaborarlo significherebbe accettare la dipartita della persona cara prima del tempo. Solo il lutto vero, ci ricorda Peano, può mettere fine a questo paradosso.

La condizione in cui si trovano Mattia e la madre è facilmente riconoscibile da un antropologo come una condizione di liminalità. Mattia, sua madre, il padre, si trovano gettati in una fase di margine, di transizione, caratterizzata da incertezza categoriale e simbolica. Peano rende bene questa condizione intrecciandola con l'adolescenza prolungata del protagonista che, pur avendo 26 anni alla morte della madre, non è né si sente un adulto. Mattia, ci dice Peano, non accetta il cambiamento, che per lui è diventato sinonimo di morte: «Mattia ha sempre faticato ad accettare l'idea che la vita sia movimento [...]. Per lui la vita è sempre stata un fermo-immagine».⁴ Su questo rifiuto del cambiamento e della maturità ritorneremo tra poco, per il momento soffermiamoci su un altro punto indagato da Gusman nella sua ricerca che, condotta tra Torino e provincia, costituisce l'ideale corrispettivo etnografico della narrazione di Peano. La condizione di liminalità porta con sé un altro fenomeno che ritroviamo nel romanzo: alla «solitudine del morente», descritta da Norbert Elias, non è raro che si affianchi un'analogia, ma ancor meno tematizzata, «solitudine del parente», derivante da una serie di fattori come le difficoltà a condividere la propria sofferenza e la dedizione alla cura del malato.

Nel romanzo, la «solitudine del parente» trova espressione in diversi dettagli: Mattia, durante l'ultimo anno di vita della madre, sembra perdere progressivamente i contatti con gli amici e anche il rapporto con la fidanzata finisce per deteriorarsi nel corso della vicenda. Ancor più significativo è il fatto che i personaggi del libro, con l'eccezione di Mattia, non siano mai chiamati per nome, quasi a esprimere una parziale, ma reale alienazione nei confronti del mondo esterno.

La liminalità paradossale, cui si deve anche il sentimento di isolamento, è strettamente legata all'impossibilità, per Mattia, di accettare la morte della madre. Cristina Vargas⁵ ha rilevato, grazie alle sue ricerche

⁴ M. Peano, *L'invenzione della madre*, Minimum Fax, Roma 2015, p. 81.

⁵ A.C. Vargas, *Naturale o innaturale? Narrazioni e rappresentazioni della morte*

etnografiche, che è piuttosto comune oggi giorno percepire la morte, o almeno alcuni tipi di morte, come eventi innaturali e pertanto ancora più ingiusti. Nella nostra società, per via dei progressi medici, dell'allungamento delle aspettative di vita e della mancanza di abitudine nel vedere da vicino la malattia e il decesso, la morte appare sempre più come qualcosa di assurdo, di strano, di innaturale, come già notava Edgar Morin molti anni fa.⁶ La non accettazione della morte, inoltre, si intreccia non di rado con una fiducia smisurata nei confronti della biomedicina che può sconfinare facilmente in una sua sacralizzazione e mitizzazione. Di fronte a una morte 'innaturale', del resto, come non chiedere al medico, al chirurgo, all'esperto di operare il 'miracolo' della guarigione o almeno della sopravvivenza indefinita del malato? La sacralizzazione della medicina è, nel romanzo, più volte evocata. Nel descrivere il chirurgo che ha in cura la madre, il narratore si spinge a dire che le sue mani «erano profumate come si dice sia odoroso il corpo dei santi»,⁷ per aggiungere qualche pagina dopo che «quel chirurgo era carico di significato divino».⁸

Come rileva anche l'autore nell'intervista, la fede nella medicina – una fede destinata allo scacco, data l'irreversibilità della condizione materna – è legata, nel romanzo, a un processo di sostituzione dei riti religiosi i quali, per Mattia così come per l'autore stesso, non hanno più un vero significato, né metafisico né esistenziale. La religione cattolica e i suoi riti sono nel libro inerti, non offrendo ai protagonisti né un senso di fronte alla disgrazia, né un conforto emotivo. Lo stesso rito funebre è descritto come impersonale, formale e privo della sua principale funzione, favorire l'accettazione del distacco e la reintegrazione delle persone in lutto nella vita normale: ci vorrà ancora molto tempo dopo le esequie della madre, prima che Mattia possa trasfigurare la scomparsa della donna su un piano superiore di significato.

I riti, religiosi in particolare, sono quindi ritratti come inoperanti, perché non sufficientemente dotati di senso, incapaci di ridare ordine all'esperienza traumatica. Per questo motivo, Mattia è spinto a elabo-

in famiglia, in A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte* cit., pp. 19-42.

⁶ E. Morin, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Milano 2002 [ed. or. 1951].

⁷ M. Peano, *L'invenzione della madre* cit., p. 59.

⁸ Ivi, p. 63.

rare tutta una serie di microrituali personali e segreti, come il guardare ogni sera i video casalinghi che ritraggono la madre quando era ancora in salute in modo da conservarne meglio il ricordo. Si tratta, tuttavia, di pratiche simboliche esclusivamente personali, dal valore relativo per via della mancanza della dimensione sociale di comunicazione e condivisione dell'esperienza.

Affiora qui il tema dell'indebolimento e della scomparsa dei riti di passaggio. Un impoverimento simbolico che, ci ricorda Peano, non riguarda solo i riti legati alla morte. Come si è detto, ad ampliare ulteriormente la portata del romanzo, già così ricco di suggestioni etnografiche, è l'intreccio tra la narrazione del fine vita e la riflessione sulle difficoltà del passaggio all'età adulta in quanto ruolo sociale.

Mattia non vuole e non può diventare adulto. Non vuole perché separarsi dalla sua famiglia per rendersi autonomo gli appare un tradimento verso la madre. Dalla storia, tuttavia, si capisce che, per quanto la particolare situazione in cui si trova il protagonista sia a questo riguardo cruciale, il disagio, il disorientamento nel varcare la linea d'ombra che separa la giovinezza dalla maturità sociale sono più estesi e profondi. Mattia usa il dramma della malattia come giustificazione per rimandare ogni decisione rispetto al futuro e alla propria indipendenza. Mattia «è incapace di smarcarsi dalla condizione di figlio», «la malattia della madre è la scusa perfetta per rimandare ancora».⁹

Del resto, la situazione di Mattia rispecchia quella di molti giovani contemporanei, bloccati in un'adolescenza infinita ed estenuante. Per quanto egli sia intrappolato in questa situazione a causa di fattori oggettivi – i suoi doveri di cura, gli studi universitari da terminare – il romanzo ci spinge a riflettere sui fattori simbolici dietro alle difficoltà di accedere alla vita adulta, indagati tra gli altri da Marco Aime.¹⁰ Secondo questo studioso, l'estensione indefinita della giovinezza sociale non è da attribuirsi esclusivamente a cause strutturali, per quanto le difficoltà economiche e lavorative siano al riguardo decisive. Altrettanto importante è l'indebolimento, l'esaurimento dei riti di iniziazione all'età adulta. La nostra società sembra infatti priva di quelle cerimonie collettive e pubbliche che tradizionalmente marcavano l'ingresso in

⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰ M. Aime, G. Pietropolli Charmet, *La fatica di diventare grandi* cit.

una nuova fase della vita. In tutta la vicenda narrata da Peano aleggia questo senso di mancanza, di impoverimento rituale. Privato come i suoi coetanei di efficaci e collettivi riti di separazione dall'ambito domestico e di riaggregazione nel mondo più vasto, Mattia sembra quasi costretto a doversi appoggiare al rito funebre materno per accedere alla maturità sociale, senza che peraltro questo tentativo abbia un pieno successo. L'entrata nella maturità, nelle ultime pagine del libro, è soltanto evocata, non raggiunta. Ma, di fronte all'esaurimento dei riti consolidati, funerari e di iniziazione, il libro ci prospetta un'altra possibilità: la narrazione stessa può porsi come la forma simbolica necessaria per rielaborare la perdita, consentendo di trasporla sul piano dell'esperienza significativa e di gestire il passaggio – ormai necessariamente graduale e mai concluso – verso l'età adulta. Non si tratta solo di riconoscere la forza liberatrice del narrare, bensì di riflettere sul nostro bisogno collettivo di forme sulle quali proiettare le nostre ansie e dalle quali trarre ispirazione per quella costruzione e cura di sé in cui siamo tutti impegnati. I riti di passaggio hanno sempre avuto un doppio ruolo: marcare e favorire la transizione da un lato e offrire modelli di persona, di umanità, di maturità dall'altro. Se la prima dimensione è in crisi, la seconda può trovare altre forme di trasmissione. Non è un caso, mi sembra, che dopo lunghi anni di messa ai margini,¹¹ il romanzo di formazione – di cui *L'invenzione della madre* è un chiaro esempio – sia tornato, in una nuova forma e con nuove tematiche, al centro della scena letteraria.

Questi temi – le difficoltà della cura e del fine vita, il tabù della malattia terminale, l'impoverimento rituale – così come le questioni dello stile adottato nel romanzo e delle sue fonti di ispirazione sono alcuni degli argomenti affrontati con Marco Peano nell'intervista che riporto qui di seguito, nella speranza di stimolare ulteriori riflessioni.

¹¹ F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, Einaudi, Torino 1999.

Domanda – *Puoi raccontarci come è nato il romanzo?*

Risposta – È nato come esercizio di osservazione della malattia di mia madre, soprattutto nella fase terminale. Quella poi raccontata nel cuore del romanzo. Osservando la malattia, la quotidianità dell'ospedalizzazione casalinga di mia madre, avevo iniziato a prendere degli appunti più descrittivi, che erano anche un modo per maneggiare per la prima volta un dolore, una sofferenza, un aspetto che aveva già accompagnato gli anni precedenti in maniera più o meno intermittente, più o meno intensa; per quanto mi riguardava, otto o nove anni della mia vita e quindi della sua vita. Intorno a quel periodo lì, ho iniziato a prendere degli appunti che poi sono rimasti una pagina e mezza di word, due cartelle o poco più. Però a distanza di un anno dalla morte mi sono accorto che avevo cercato di vivere alcune situazioni anche particolarmente faticose, sgradevoli, appositamente per immagazzinare materiale. È stata una presa di coscienza progressiva, perché mi sono messo quasi di getto, durante l'orario di lavoro, a scrivere una cosa che aveva a che fare con l'esperienza vissuta da me, da mio padre, da mia madre, dalla mia famiglia in quei dieci anni di malattia, che raccontava soprattutto la fase conclusiva della sua vita, ma che aveva già dentro un germe molto chiaro di distacco tra la biografia, l'autobiografia e la finzione, perché c'era fin da subito il filtro della terza persona.

Perché alla fine cos'è questo libro? Sicuramente è un romanzo, non è un diario, un *mémoire*, non è nulla di ciò; però è un romanzo che ha una forte matrice autobiografica, intorno alla quale ho costruito una dose di finzione, in alcuni livelli, e di fantasticherie, in altri. Quindi alcune cose sono successe così, altre le ho rubate da altre situazioni, o le ho modificate e le ho fatte succedere così, in altre ho forzato i ricordi e le ho fatte andare come avrei voluto che andassero, in altre ancora ho forse inventato e basta, senza prendere da nessuna parte.

Poi ho perfezionato, rivisto, tarato. Fino all'ultimo ho ancora lavorato sul punto da cui avrei raccontato la storia, volevo tenere le distanze, per tutta una serie di motivi, che erano quelli di evitare un pietismo di un certo tipo, un coinvolgimento ricattatorio. La pornografia dello sguardo mi preoccupava molto.

D. – *Questa tua espressione mi colpisce perché, in tanatologia, c'è un saggio famosissimo, di Geoffrey Gorer, intitolato The Pornography of Death,¹² la pornografia della morte, in cui in sostanza si afferma che nella società moderna abbiamo sviluppato un approccio pornografico con la morte, che è diventata un tabù, sostituendo il sesso... non se ne può più parlare, o quasi, non la si può più mostrare e si ha un atteggiamento pornografico verso di essa. Quando se ne parla, lo si fa con l'impressione di aver commesso un peccato. Mi sembra però che Gorer abbia ragione solo fino a un certo punto. Più che il tabù della morte, è il tabù del fine vita a essere più forte oggi.*

R. – Come rappresentazione si rischia, in effetti, di indulgere nella pornografia della morte. Anche nella forma che scegli, la forma in cui la raccontiamo. Cercavo di mettere, di scrivere tutto, perché non volevo addolcire la pillola. C'è una scena del romanzo in cui parlo della preparazione per la notte di una persona inferma.

Quella descrizione lì, della preparazione del malato, è la parte più pornografica del mio libro. Ho la sensazione che quella parte sia la più insistita, quella in cui mi dilungo in dettagli molto precisi che volevo fossero insostenibili, e lì c'è un'intenzione. Mi sono dilungato a descrivere come mettere le traverse contenitive ecc., il senso di forte umiliazione e di ribaltamento di ruoli, perché diventa subito, per Mattia e suo padre, una bambina da accudire, lei che è una madre e una moglie, che non vorrebbe trovarsi in quella situazione. Però, il motivo per cui mi sono dilungato così tanto era che volevo suggerire due cose. Il primo intento era quello di dire: descrivo fin da subito come trascorrono le notti Mattia, suo padre e soprattutto sua madre perché il lettore sappia che questa cosa che succede la descrivo adesso in maniera così ampia perché accade tutte le notti e quindi per loro è la consuetudine, la norma. Invece di descriverlo ogni volta, la descrivo una volta sola in modo esaustivo. Ma soprattutto, il motivo per cui è collocata poco dopo l'ingresso della narrazione è anche una specie di soglia per il lettore, in cui si dice: non ti risparmi nulla, questo libro parlerà di questo e ne parlerà in questo modo, è una specie di patto di onestà, se vuoi puoi non leggerlo. Se vuoi andare avanti, però, sappi che questo è il mondo di cui stiamo parlando.

¹²G. Gorer, *The Pornography of Death/La pornografia della morte*, «Studi tanatologici», 1 (2005), pp. 17-26.

D. – Perché questo titolo, L'invenzione della madre?

R. – A un certo punto ho capito che dovevo provare a tematizzare quello che stavo scrivendo, che non era soltanto la perdita, ma a tutti gli effetti l'elaborazione. E quindi... che cosa fa questo figlio costantemente? Prova a trovare dei tentativi di elaborare il lutto quando la persona cara è ancora in vita, e quindi trova già delle strategie per sopravvivere non solo nella contingenza ma anche nel futuro. Cerca anche di raccogliere «provviste per l'inverno», materiale per quando lei non ci sarà più, quindi in tutti i modi raccoglie più cose possibile per tenerla stretta a sé – la perdo un po' alla volta e dilaziono il mio dolore. Credo. E quindi mi sono detto: intanto è l'invenzione della madre e non di una madre, perché ha una valenza universale; e poi mi piaceva il fatto che quel genitivo ti permette di ribaltare il senso quando vuoi. Un figlio, in assenza di una madre, è costretto a inventarsela, ma il figlio a sua volta è l'invenzione di sua madre.

D. – Riguardo alle scelte di scrittura, una cosa che mi ha colpito molto è che solo Mattia ha un nome, mentre tutti gli altri no, perché?

R. – Non ce l'hanno perché quando soffriamo, abbiamo anche una spiccata dose di egoismo che fa la sua parte. E mi piaceva provare a immaginare un ambiente narrativo in cui tutto fosse 'io'; non potendo usare io, perché il romanzo è in terza persona, usavo il nome di Mattia e gli altri personaggi diventavano funzione di Mattia, sono visti in funzione di Mattia. La madre, il padre, la fidanzata... persino il gatto non ha un nome. È strano, no? alla fine gli unici nomi presenti, gli unici nomi di battesimo, sono quelli dell'universo cinematografico cui il narratore e Mattia si appoggiano per parlare della vicenda. La scelta era non solo di rendere universali gli altri, ma anche di dire: c'è soltanto un io che soffre e che legittima se stesso ma vede negli altri una propria funzione, una propria estensione. Gli altri sono marionette che utilizza, quindi sono padre, madre, nonna, gatto, fidanzata...

D. – Una cosa che colpisce nel romanzo sono i commenti tra parentesi. Che cosa rappresentano?

R. – Io ho trovato molto bella l'affermazione di un critico che, parlando del libro, diceva che hanno un po' la funzione del coro greco, quella di commentare fuori dal contesto ciò che accadeva in scena, per spiegarlo

o per aggiungere. Però, al di là di questo, io amo moltissimo il segno grafico delle parentesi. Un po' perché sono molto bistrattate, e quindi volevo riscattarle; e poi perché il segno grafico stesso ricorda una pancia, è una pancia che contiene delle parole, un testo. Il fatto che ne *L'invenzione della madre* ci fossero molte pance alla fine è diventata una cosa che mi piaceva moltissimo. Però, al di là di questo simbolismo, mentre scrivevo le parentesi avevano la funzione di poter giocare su un piano altro rispetto alla narrazione che accadeva in tempo reale.

D. – *A me sembrano riflessioni a posteriori.*

R. – Esatto, sono degli *ex post*, dei momenti in cui si può guardare al futuro e dal futuro si può guardare al passato, una specie di canale temporale che attraversa la storia mettendo in comunicazione tutti quanti i tempi. Dentro il quale ho fatto dire al narratore delle cose che appartengono ai personaggi, delle cose che appartengono all'autore e delle cose che mescolano entrambi questi punti di vista e possono avere più valore scientifico, perché magari riflettono su questioni... tanatologiche.

D. – *Riguardo alle questioni di stile, a quali scrittori ti sei ispirato, tanto per la forma quanto per la materia? Mi viene da dire che tutti gli scrittori parlano di morte, però la tua vicenda è particolare...*

R. – Sì, è come se fossi arrivato a scegliere quello che per me era il punto più alto – se confrontato con l'esperienza privata – di un orrore personale, un orrore ancora ulteriore. E Philippe Forest è stato, nel modo in cui ha affrontato la materia, una guida. Raccontando della malattia e della morte di sua figlia Pauline, di 3-4 anni, per questo carcinoma osseo, è come se avesse fatto *tabula rasa* di un certo tipo di retorica del dolore. Riesce a parlare di quest'ultimo reinventando un linguaggio, come se dovesse innervare, del dolore che aveva provato nella sua esperienza privata, anche la lingua, perché, retoricamente parlando, le parole non bastavano più, era necessario forgiare anche una nuova lingua.

D. – *C'è qualche scrittore italiano che ti è servito in questo processo? Anche a livello di scrittura, se non di temi. Perché non mi sembra che sia un argomento molto affrontato dalla letteratura italiana...*

R. – Qualche anno prima del mio è uscito il libro di Emanuele To-

non, dal titolo *La luce prima*; parla di questa madre, amata, che muore. Anche stilisticamente, è il racconto di una perdita, perché io sono convinto che ci sia un nesso tra le due cose: che la perdita non debba essere solo materia del narrare, ma lingua stessa della materia, e che le due cose si alimentino a vicenda. Inoltre, mi ha colpito un racconto molto bello di Marco Mancassola nel suo dittico *Il ventisettesimo anno*, in cui il narratore scrive della scomparsa di un fratello. Quel tipo di movimento era una cosa che mi interessava molto.

Tra gli italiani ricordo non tanto un libro quanto il documentario di Alina Marazzi, *Un'ora sola ti vorrei*, nel quale l'autrice cerca e raccoglie i documenti, soprattutto video, che danno traccia e testimonianza del passaggio sulla Terra di sua madre (nel documentario c'è anche la sua voce fuori campo che commenta con una freddezza oggettiva incredibile). Questa cosa mi aveva molto colpito, e avendo il DVD ho guardato gli extra, nei quali c'era l'intervista alla regista che raccontava la realizzazione del documentario: telecamera fissa, lei che parla e dopo un minuto scoppia a piangere. Mi sono detto: questa è una cosa molto giusta da fare. Tenere il tempo delle lacrime e del dolore fuori dal libro, fuori dalle pagine, rimaner concentrati ma farle sentire, non negarle, non azzerare tutto. Dire ok, questa cosa c'è, ma sta fuori, sta in te che lo leggi, sta in me che l'ho scritto, ma non sta nel libro.

Inoltre, ho deciso di leggere anche alcune testimonianze di persone malate o di persone che sono state vicino a malati terminali. Nella maggior parte dei casi questi scritti non avevano valore letterario, ma piuttosto testimoniale, di aiuto... (peraltro io non credo molto nella scrittura narrativa a fini terapeutici, e infatti mentre scrivevo sono stato malissimo). Nelle testimonianze che leggevo, tuttavia, nel 99% dei casi il testo si interrompeva con la morte della persona; era come se non ci fosse mai il dopo. Questo aspetto mi ha molto colpito e mi sono detto che io, al contrario, volevo assolutamente parlare del dopo. Raccontare quell'aspetto, tanto che a un certo punto avevo quasi pensato di non parlare della morte della madre, ma di comprimerla, di soffermarmi sul prima e sul dopo... Di fatto è la seconda parte quella sulla quale ho riflettuto di più, perché non sapevo dove fissare un termine ai ricordi, dal momento che i miei ricordi arrivano fino a questo istante. Mentre scrivevo sentivo di dover trovare un punto in cui tracciare un confine, e così mi sono detto: se provo a raccontare l'anno prima e l'anno dopo riesco a comprimere tutto.

D. – *Non è forse vero che il tema della morte, e ancor più quello della malattia terminale, sia un po' evitato soprattutto da parte degli italiani?*

R. – È evitato in letteratura così come in tutto il resto; a me pare si cerchi inoltre di rendere la scomparsa il più asettica possibile, il meno corporea possibile, un'esperienza di passaggio di cui non si parla. Io penso che ciò accada anche perché non è quello che l'editoria vuole: per mettere la parola *morte* in quarta di copertina – a meno che tu non stia scrivendo un thriller o un giallo – devi combattere un po', perché è respingente. È un meccanismo noto, e quindi si asseconda quel tipo di ragionamento. Io, conoscendo dall'interno il mondo editoriale, ero veramente molto preoccupato dal tipo di ricezione che poteva avere il libro, perché sapevo che andava contro a un tabù. E infatti ho avuto incontri pubblici in cui questo lavoro ha dato fastidio.

D. – *Però c'è bisogno di libri come il tuo!*

R. – Però ce n'è bisogno...

D. – *Insomma, avrai avuto anche riscontri in questo senso. Persone che ti avranno detto: ne avevo bisogno...*

R. – È successo. Infatti, insieme all'editore si è deciso di provare a 'confezionare' la cosa in modo da trasmettere al lettore soprattutto il rapporto amorevole tra la madre e il figlio. Non si nega la morte, ma non la si mette subito in scena.

D. – *Oltre che sulla malattia e sulla la morte, il romanzo invita a una riflessione sull'impoverimento dei riti di passaggio. Tu a un certo punto fai riferimento a La stanza del figlio di Nanni Moretti, che è il film perfetto sull'impoverimento dei riti. Il problema tematizzato nel film è che i protagonisti sono atei, laici, razionali; lui è uno psicanalista, non credono, celebrano il funerale ma non funziona, il meccanismo simbolico non scatta, quindi non riescono a elaborare il lutto. Fino a quando in maniera spontanea si creano un loro rito di passaggio.*

R. – Sì, perché alla fine è quello che succede: di fronte a un'esperienza che non dovrebbe essere traumatica – perdere i propri genitori rientra nella normalità – ci si inventa la propria ritualità. Infatti, ricordo quando ne parlavo con Nicola Lagioia, che è stato l'editor del libro: diceva che quelli di Mattia erano tutti tentativi di conservare e di inscatolare il

ricordo, ma anche di mettersi alla prova cercando di fallire, così da non ritenersi abbastanza adulti da superarle, certe prove (anche se poi la vita ti aiuta a farlo, perché dopo ti dici che comunque quel tempo è passato). L'assenza di riti di passaggio, di ritualità religiose si lega alla medicina, che è una sostituzione: io non a caso definisco l'elenco delle medicine il rosario degli orrori. Per Mattia la sacerdotessa è la dottoressa che viene a casa e che controlla la pressione e segna due cose: manca solo l'ostia... E poi la fiducia nei medici: parlo infatti delle mani del medico come di quelle di un santo, di un guaritore. Poi Mattia lo vede fare colazione, e quindi decontestualizzato dal ruolo di medico, e prova un senso di straniamento: ci fideremmo ugualmente di un medico che non indossa una camice? O anche quello è parte dell'abito dell'officiante?

D. – Ma oltre ai riti funebri si nota un indebolimento, se non una scomparsa, dei riti di passaggio all'età adulta.

R. – C'è un passo nel libro in cui racconto di come alcuni coetanei di Mattia abbiano provato ad andarsene dalla provincia, tornando bollati come falliti se il loro tentativo di emancipazione non funzionava. Non uso la parola emancipazione, ma c'è un passaggio in cui scrivo: se ne vanno, ma se poi la cosa non funziona tornano ed è l'onta peggiore. È un meccanismo che tu conoscerai. È il suo timore: Mattia è spinto a volersene andare perché ha un'ambizione legata al cinema, legata comunque al futuro, alla crescita, ma una cosa lo trattiene, ed è il contesto familiare. Perché andarsene è una cosa che desidera da tempo, ma utilizza la malattia della madre per rinviarla: sfrutta, cavalca questa situazione per poter ancora trovare un modo per procrastinare, per rallentare...

D. – Quale rito ti sei inventato per superare il lutto e passare la linea d'ombra?

R. – Non lo so, perché negli anni della malattia di mia madre mi sono accorto di registrare molte più informazioni, come se sapessi che avrei scritto questo libro (cosa non vera, ma fino a un certo punto). Il rito è stato forse il ritrovare del materiale quando mia madre stava morendo, andare a rivedere le scene in cui lei era sana, o la contemplazione della morte stessa; semplicemente stare lì e assistere, e tutto il tempo sottratto a quell'attesa mi sembrava tempo prezioso che mi veniva rubato. Non lo so quale rito ho inventato.

D. – Ma la scrittura lo è...

R. – La scrittura lo è stato, però – come dicevo – è iniziata un anno dopo la morte ed è stata dapprima uno sfogo, un esercizio sterile; poi è diventato un esercizio più consapevole. Infine, si è trasformata in una disciplina, in un modo per organizzare il materiale.

D. – Arriviamo alle ultime domande. È vero che, per via del libro, sei considerato una sorta di esperto? Non tanto di morte, perché ahimè lo siamo tutti, ma di fine vita?

R. – Sì, in un modo strano però... non fin da subito, piuttosto col passare del tempo. Avendo scritto questo libro è come se avessi dato la stura, il che mi fa capire che c'era l'esigenza, da parte del lettore, di affrontare questo tema: quanto meno di dividerlo o di parlarne, non tanto di trovare una soluzione. C'erano persone che aspettavano la fine dell'incontro per venire a parlarne privatamente; ce n'erano altre che dicevano: «anch'io ho perso X... la mia famiglia, quindi ti capisco»; o «non ti capisco, perché la tua esperienza non è uguale alla mia, pertanto tu hai travisato». Oppure altre ancora che mi hanno detto cose molto forti; persone anche molto anziane, nonne, che mi hanno detto: «se io fossi stata tua madre, non sarei stata contenta di avere da mio figlio un servizio del genere».

D. – Ma per via delle descrizioni della sua condizione? Perché hai infranto il tabù del fine vita e della morte?

R. – Forse sì. Ero molto combattuto nel raccontare questa cosa, e mi chiedevo: fin dove posso spingermi? quanto posso raccontare e in che modo? Il filtro della terza persona mi ha permesso di esplorare una cosa che mi appartiene. Tuttavia la ferocia con cui ho ricevuto alcune osservazioni mi ha fatto pensare che forse sì, era semplicemente infrangere il tabù: di questa cosa non si può parlare. Però è curioso, perché appena affronti il tema diventi immediatamente un piccolo guru che ha delle risposte semplicemente perché ha provato a guardarlo in modo un po' più approfondito. Ed è strana questa situazione.

D. – Come ti sei sentito in questo ruolo?

R. – Lusingato e imbarazzato allo stesso tempo. Lusingato perché pensi: se il libro serve a qualcosa, è nel contribuire a smuovere le coscienze e

nel rimuovere quel freno che ognuno si dà proprio perché ritiene che non sia una buona cosa parlare di quell'argomento. Imbarazzato perché ti senti un cialtrone: sai di avere letto dei libri, di averci riflettuto, ma sai anche che chiunque altro può arrivare alle medesime conclusioni. Questo era quello che trasmettevo nelle presentazioni: non smettete di ricercare, anche perché è a portata di mano, non è che io sia un illuminato.

D. – Quindi c'è bisogno di narrare di queste cose?

R. – Sì, ce n'è bisogno perché queste cose fanno parte dell'esistenza umana come la nascita o l'amore. Se ci pensi anche la nascita è molto cambiata di segno... Ce n'è bisogno nella misura in cui gli esseri umani continueranno a morire.

GLOSSARIO TANATOLOGICO
THANATOLOGICAL GLOSSARY
GLOSSAIRE THANATOLOGIQUE

Il lamento funebre nel bacino mediterraneo

di *Marta Scaratti*

In considerazione della difficile negoziazione con la morte che si avverte entro l'orizzonte della cultura occidentale contemporanea, spesso impegnata in un'opera di neutralizzazione del patimento e della crisi implicati dal lutto più che nell'elaborazione di strategie culturali per veicolare un attraversamento (Natoli, 1986; Sozzi, 2009), la lamentazione funebre emerge come dispositivo rituale agli antipodi della tendenza appena evidenziata e come argomento di grande interesse in grado di mettere in luce, per contrasto, l'inconsistenza delle maglie culturali su cui l'Occidente imposta il proprio rapporto con la morte stessa.

Il pianto rituale, chiamato comunemente «lamentazione funebre», è una pratica prevalentemente femminile messa in atto per la gestione del cordoglio. In accordo con la distinzione operata da Thomas (1975) tra rituali funebri e rituali del lutto, la lamentazione si configura come appartenente alla seconda categoria, costituendosi come pratica espressamente volta all'attraversamento dell'esperienza luttuosa e quindi parte della ritualità che si rivolge a *chi rimane*.

Il lamento funebre esplicita un modo culturale di trattare la – e con la – morte che costituisce una parte integrante della storia di quello stesso Occidente entro cui spicca per contrasto: il pianto rituale era infatti diffuso in tutto il bacino mediterraneo (de Martino, 1958; Alexiou, 1974; Caraveli, 1986; Suter, 2008; Bonanzinga, 2014; El Cheikh, 2015) e solo negli ultimi decenni sta progressivamente scomparendo dalla ritualità impiegata durante il lutto.

Numerose ricerche basate su fonti quali le rappresentazioni pittoriche (de Martino, 1958; Volojhine, 2008; Suter, 2008), le legislazioni della Grecia arcaica e dell'età latina (Alexiou, 1974; Loraux, 1981; Su-

ter, 2008), la letteratura epica e tragica (Loraux, 1990; Faranda, 1992; Stears, 2008; Perkell, 2008) e sulle testimonianze del lamento rituale entro le società moderne (de Martino, 1958; Bonanzinga, 2014) attestano la diffusione della lamentazione funebre nell'arco storico di tre millenni, dalla società sumera fino ai giorni nostri.

L'aspetto più rilevante, in considerazione dell'ampiezza temporale di diffusione della pratica, è il mantenimento della struttura della performance, rimasta pressoché invariata nel corso dei secoli ed entro i differenti orizzonti simbolico-mitologici con cui è entrata in contatto. Infatti, nonostante il lamento funebre abbia dialogato con contesti sociali, culturali e religiosi differenti, collocandosi di volta in volta come parte integrante della ritualità funebre ufficiale o come residuo di una ritualità popolare non prevista dal rito formale, esso ha mantenuto intatta la sua struttura fondamentale (Alexiou, 1974; Suter, 2008; El Cheikh, 2015), che è possibile ricostruire coinvolgendo tre dimensioni: quella corporale, quella verbale e quella apparentemente smisurata del pianto.

Generalmente l'immagine più diffusa del rituale della lamentazione funebre rappresenta un gruppo di donne riunite attorno al corpo del defunto – ma anche in sua assenza – che piangono, gridano, si graffiano il viso e si strappano i capelli, configurando una scena di incontenibile disperazione.

Un'analisi più approfondita permette tuttavia di individuare, dietro l'apparente scompostezza del pianto femminile, uno schema che viene ripetuto in ogni performance, un *habitus* corporeo.

La lamentazione, infatti, coinvolge una specifica gestualità, la recitazione di una *nenia* e un pianto teatralizzato, che può condurre a comportamenti autolesionisti o al raggiungimento di uno stato di *trance*.

Il lamento vero e proprio consiste nella recitazione di un canto funebre, una sorta di litania, una cantilena ritmata definita come «*nenia*» tramite la quale viene rimpianto il defunto, vengono raccontati alcuni episodi della sua vita, ricordate le sue qualità e compianta la condizione di coloro che il morto ha lasciato. Il contenuto della *nenia* varia quindi in relazione al defunto, ma ogni volta si sviluppa secondo lo stesso schema: la storia del morto viene ricostruita e collocata entro la storia della famiglia e chi resta lamenta la miseria della propria condizione che dovrà ricostruirsi nell'assenza.

In molte circostanze il lamento segue una struttura antifonale (de Martino, 1958; Alexiou, 1974; Capello, 2005; Stears, 2008; Bonanzinga, 2014), alternando il pianto della donna che guida la nenia – che può essere, per esempio, la moglie del defunto o una lamentatrice esperta – e il coro delle altre donne, che ‘rispondono’ al lamento sulla base dello schema sopra esposto, ricorrendo a formule e frasi standardizzate tramandate di generazione in generazione.

La gestualità che accompagna la lamentazione comprende invece movimenti ondulatori del bacino, che si piega in avanti e poi torna indietro ritmicamente, facendo flettere continuamente ogni lamentatrice su se stessa e stabilendo un movimento cadenzato. Le mani vengono ripetutamente portate alla testa o a coprire il viso in segno di disperazione e in numerose circostanze si registrano comportamenti autolesivi come graffiarsi il viso, cospargersi il capo di sabbia, tagliarsi o strapparsi ciocche di capelli o, ancora, procurarsi ferite con arbusti spinosi.

Queste azioni estreme – apparentemente gesti incontrollati – sono parte integrante del dispositivo rituale che prevede, e in tal modo gestisce, il totale abbandono allo sconforto e richiama in forma teatralizzata l’annientamento di sé, la riproduzione sul proprio corpo degli sfregi che la morte ha inflitto sul defunto (de Martino, 1958; Stears, 2008).

Il lamento e la gestualità sono accompagnate da un pianto continuo ed esasperato, che irrompe nei momenti culminanti in grida di disperazione, in un lamento non verbalizzato. La scompostezza del pianto che irrompe nel grido, solo apparentemente disordinato, configura in realtà una lamentazione collettiva, un cordoglio ritualizzato entro cui la sofferenza viene teatralizzata al fine di veicolare un’effettiva manifestazione del patimento e permettere allo strazio individuale di esplicitarsi in una modalità di espressione condivisa (de Martino, 1958; Natoli, 1986).

Il pianto delle donne configura cioè una *forma culturale* attraverso la quale il patimento individuale può essere oggettivato entro la dimensione comunitaria, così da poter essere esperito senza che la «presenza al mondo» (de Martino, 1958) dell’individuo venga irrimediabilmente compromessa (Natoli, 1986; Faranda, 1992; Loraux, 1990).

Attraverso il raggiungimento ritualizzato del disordine, tramite la rappresentazione della rottura della forma il dolore trova infatti la sua modalità di espressione e, insieme, una sua possibilità di controllo: nel momento in cui viene toccato l’apice della disperazione, espresso tra-

mite la scompostezza della figura nel pianto e nel grido e nei gesti autolesionistici, lo strazio individuale trova sfogo, ma poiché tale sfogo è teatralizzato, e dunque previsto dalla performance, esso è nello stesso tempo arginato e gestito.

Il gioco-forza del dispositivo della lamentazione sta esattamente in questo meccanismo di sfogo e di controllo che coinvolge la dimensione culturale e collettiva come condizione di esperibilità del patimento individuale (Mauss, 1975; Natoli, 1986; Faranda, 1992).

In quest'ottica va letto il fenomeno del raggiungimento di uno stato di *trance* che talvolta caratterizza la performance della lamentazione: la ritmicità dei movimenti, il pianto disperato, i gesti autolesivi possono infatti condurre al raggiungimento di uno stato alterato di coscienza, che può tradursi in un collasso fisico e quindi in uno svenimento, o in quello che de Martino ha definito nei termini di un accesso a una «doppia presenza» (de Martino, 1958).

In tali circostanze, il raggiungimento di uno stato di *trance* consente la rappresentazione dell'annientamento di sé che la perdita della persona cara provoca su chi rimane, esorcizzando il pericolo di «morire con il morto» tramite una sua teatralizzazione.

Come si nota, il lamento rituale stabilisce una connessione strettissima tra pianto e lutto, radicata nella terminologia stessa delle parole: i termini greci «λυγρός, λευγαλέος» («triste, compassionevole») e quelli latini «lugeo, lūctus» («piangere, essere in lutto»), derivati della radice indoeuropea *leug* (Rendich, 2010), definiscono emblematicamente tale connessione, tanto che la parola che denota l'evento della morte contrassegna immediatamente l'esperienza in relazione a chi rimane, legandola alla manifestazione del dolore.

Il lutto, cioè, si definisce come *status* che colpisce coloro che subiscono la perdita dell'altro e si delinea come condizione che comporta il pianto.

Il termine cordoglio, d'altro canto, sul modello del termine greco «καρδιαλγία» si struttura in latino come «cordōlium», composto di *cor* «cuore» e *doleo* «sentir dolore», e viene associato al pianto, al lamento, letteralmente: al cuore che duole. De Martino definisce il cordoglio come «il lavoro speso per tentare la guarigione» (de Martino, 1958, p. 15) e non a caso il rituale che regola il cordoglio, la lamentazione funebre, ha come suo elemento centrale il pianto.

Tra l'esperienza del lutto, del cordoglio e del pianto sembra quindi stabilirsi un'intrinseca complicità per cui la manifestazione della sofferenza si configura come parte integrante dell'esperienza di patimento e come chiave per la sua risoluzione (Mauss, 1975; de Martino, 1958; Faranda, 1992).

È interessante notare come nella risoluzione della crisi legata al lutto sia attribuito un ruolo centrale alla femminilità: se, infatti, vi sono testimonianze di lamentazioni messe in atto anche da figure maschili – numerosi a tal proposito sono i riferimenti nei poemi omerici e nella tragedia greca (Faranda, 1992; Suter, 2008) – la pratica si costituisce come prevalentemente femminile, come emerge dalle fonti inerenti le civiltà antiche del Mediterraneo e dall'analisi delle più recenti configurazioni della lamentazione.

La centralità femminile stabilisce e amplia la connessione già esplicitata tra pianto e lutto, facendo della donna la deputata alla manifestazione del dolore e alla negoziazione con la morte. Tale legame si definisce non solo in considerazione di una rappresentazione stereotipata della femminilità e della mascolinità, che inquadrebbe la donna in termini di emotività e mancanza di controllo, ma anche rispetto a un ruolo culturale attribuito alle donne in virtù del potere di generare che è loro connaturato, che le renderebbe in grado di gestire anche il passaggio inverso (Bachvarova, 2008; Stears, 2008).

La gestione femminile del rituale può pertanto essere inquadrata in termini di una precisa funzione sociale attribuita alle donne, in grado di gestire la negoziazione con la morte integrando, attraverso il lamento rituale, l'esperienza del lutto entro il vissuto collettivo e la storia familiare.

Il potere di generare che caratterizza biologicamente le donne riveste un ruolo centrale nello svolgimento del rituale che, come si è visto, si costituisce come volto a veicolare la ri-generazione dell'individuo e della comunità colpiti dal lutto affinché essi non «muoiano dietro al morto» (de Martino, 1958).

In tal senso, il lamento funebre può essere letto come rituale antropoietico (Remotti, 2002; Capello, 2011) e la sua caratterizzazione femminile come un elemento fondamentale per l'efficacia della performance e per il mantenimento della continuità culturale.

Non a caso «l'antenato» del pianto rituale può essere individuato nella lamentazione messa in atto nelle civiltà mediterranee antiche per

la raccolta delle messi (Moret, 1935; de Martino, 1958), dove il lamento veniva impiegato al fine di equilibrare «la morte» inflitta alla natura e come rito propiziatorio di un nuovo raccolto. Nel lamento «agrario» la dinamica morte-vita è potentemente richiamata in collegamento con l'andamento stagionale della natura e con il ciclo di morte e rigenerazione che sta alla base del ritmo delle coltivazioni e della mietitura, fondamentale per la sopravvivenza umana.

Analogamente, il lamento funebre gestisce l'attraversamento del lutto riconfigurando l'individuo straziato entro la propria specifica modalità culturale di stare-al-mondo, al cui interno l'esperienza di morte viene integrata e significata. Tale ri-generazione dell'individuo colpito dal lutto avviene tramite l'oggettivazione del patimento privato in una forma culturalmente codificata del pianto, entro un *saper piangere* collettivo che sancisce l'esperibilità del dolore e dello scompensamento provocati dalla morte reintegrandoli nel vissuto culturale e introducendoli in uno spazio di valorizzazione (de Martino, 1958).

Da un lato, infatti, il pianto rituale si configura come modello convenzionale necessario a garantire quella «espressione obbligatoria dei sentimenti» che veicola non solo il «manifestare i propri sentimenti, ma anche il manifestarli agli altri, perché *si deve* manifestarglieli» (Maus, 1975, p. 13). Dall'altro, la lamentazione si configura come dispositivo in grado di mediare tra i poli dialettici della vita e della morte, attuando quella ri-generazione necessaria per non «morire con il morto» (de Martino, 1958).

In quest'ottica, il lutto si comprende come fenomeno sociale, configurato sulla base di una peculiare concettualizzazione della morte e su uno specifico atteggiamento «da tenere» nella circostanza del lutto, e la lamentazione si inquadra come *habitus* fondamentale messo in atto durante la ritualità funebre prevista dal sistema culturale vigente.

Il lamento funebre, pertanto, non può che essere compreso in relazione al contesto culturale entro cui si colloca; la caratterizzazione del rituale appena delineata emerge infatti dall'analisi dei differenti contesti e periodi storici al cui interno si attesta il ricorso alla lamentazione.

Gli studi realizzati sul pianto rituale presso le civiltà antiche del Mediterraneo (Alexiou, 1974; Caraveli, 1986; Suter, 2008; El Cheick, 2015) delineano uno scenario in cui il lamento è integrato nella ritualità funebre ufficiale, configurando una specifica funzione sociale

espletata dalle donne della comunità in considerazione del potere di generare connaturato alla femminilità.

Le testimonianze più recenti (de Martino, 1958; Capello, 2005; Bonanzinga, 2014; El Cheick, 2015), successive all'avvento dell'Islam e del Cristianesimo, mostrano invece uno scenario più complesso, in cui la lamentazione non trova collocazione entro la dottrina religiosa intesa come Grande Tradizione, ma risulta perfettamente integrata nella religiosità locale, o popolare, di cui costituisce un elemento fondamentale della ritualità funebre.

Per secoli, quindi, il lamento rituale si è configurato come parte integrante della ritualità funebre ufficiale e in quella messa in atto dalla religiosità popolare (e quindi dalla religione effettivamente vissuta), veicolando, attraverso la codificazione di una modalità culturale del pianto, una gestione del lutto.

Tuttavia, il progressivo disuso della pratica, che si attesta sia nel versante cristiano del bacino mediterraneo sia in quello arabo-islamico, si determina in considerazione delle trasformazioni sociali, economiche e culturali che negli ultimi decenni hanno attraversato l'intero globo e che coinvolgono diversi elementi come il processo di modernizzazione, l'aumento dell'alfabetizzazione e del livello di istruzione, lo sviluppo delle infrastrutture, la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, l'affermazione – per quel che concerne il contesto musulmano – di una versione scritturale dell'Islam fondata sull'interpretazione letterale del Corano e, dunque, sul riconoscimento della lamentazione come peccato, *haram* (Scaratti, 2018).

L'interazione di questi fattori, combinati a seconda del contesto in maniera peculiare e differente, ha modificato radicalmente la cultura locale, di modo che la lamentazione non trova spazio e significazione, configurandosi sempre più da un lato come pratica folklorica di un passato arcaico e, dall'altro, come proibizione che una nuova visione religiosa impone di osservare.

Riferimenti bibliografici

- ALEXIOU M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham [M.D.] 1974
- BACHVAROVA R.M., *Sumerian gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods. Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective*, in A. Suter (edited by), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 18-52
- BONANZINGA S., *Riti musicali del cordoglio in Sicilia*, «Archivio antropologico del Mediterraneo», XVII (2014), n. 16/1, pp. 113-56
- CAPELLO C., *Lo scambio simbolico e la morte in Marocco. Riti funebri, legami sociali e religione a Casablanca*, «Studi tanatologici», 1 (2005), pp. 95-113
- CAPELLO C., *Anthropopoiesis, Embodiment and Religious Ritual in Morocco: Toward a new Theoretical Approach*, «Journal of Mediterranean Studies», 20 (2011), no. 1, pp. 163-77
- CARAVELI A., *The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece*, in J. Dubish (edited by), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton [N.J.] 1986, pp. 169-94
- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 1958
- EL CHEIKH N.M., *Women, Islam and Abbasid Identity*, Harvard University Press, Cambridge [M.A.] 2015

- FARANDA L., *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Jaca Book, Milano 1992
- LORAUX N., *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1981
- LORAUX N., *Les mères en deuil*, Éditions du Seuil, Paris 1990
- MAUSS M., *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 1975
- MORET A., *Rituels agraires de l'ancien Orient à la lumière des nouveaux textes de Ras Shamra*, «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles» III (1935), pp. 311-42
- NATOLI S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986
- PERKELL C., *Reading The Lament of Iliad 24*, in A. Suter (edited by), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 117-93
- RENDICH F., *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee. Sanscrito, greco, latino*, Palombi, Roma 2010
- REMOTTI F. (A CURA DI), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano 2002
- SCARATTI M., *Femminilità e cordoglio nell'area mediterranea: la lamentazione funebre come rituale antropopoietico. Un'indagine etnografica nel Marocco contemporaneo*, tesi di dottorato in Antropologia [inedita], Università degli Studi di Genova, Genova 2018
- SOZZI M., *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Roma-Bari 2009
- STEARS K., *Death Becomes Her. Gender and Athenian Death Ritual*, in A. Suter (edited by), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 139-55
- SUTER A., *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford University Press, New York 2008

Marta Scaratti

- THOMAS L.-V., *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1975 [trad. it. 1976]
- VOLOJHINE Y., *Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne*, «Revue de l'Histoire des Religions», 2 (2008), pp. 163-97

BIO-BIBLIOGRAFIA DEGLI AUTORI
AUTHOR'S BIO-BIBLIOGRAPHY
BIO-BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS

CARLO CAPELLO. È ricercatore in Antropologia culturale presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione all'Università degli Studi di Torino. Il suo ambito di ricerca è ampio e variegato, e ha all'attivo numerose pubblicazioni (articoli su riviste e monografie). Tra queste ultime si ricordano, in particolare, *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina* (Franco Angeli, Milano 2008); *Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi di ricerca* (con Francesco Vietti e Pietro Cingolani) (Carocci, Roma 2014) e *Antropologia della persona. Un'esplorazione* (Franco Angeli, Milano 2016).

ENRICO COMBA. È professore associato di Antropologia culturale presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università degli Studi di Torino, dove tiene corsi di Antropologia delle religioni e di Religioni e culture native d'America. Il suo principale interesse di studio si rivolge all'analisi dei sistemi religiosi e della mitologia dei popoli nativi nordamericani. Ha condotto ricerche sul campo negli Stati Uniti, in Canada e in Siberia. È autore di vari volumi, tra i quali: *Introduzione a Lévi-Strauss* (Laterza, Roma-Bari 2000); *Testi religiosi degli Indiani del Nord America* (a cura di) (Utet, Torino 2001); *Antropologia delle religioni. Un'introduzione* (Laterza, Roma-Bari 2008) e *La danza del sole. Miti e cosmologia tra gli Indiani delle pianure* (Novalogos, Aprilia 2012).

CATERINA DI CHIO. Psicologa clinica e di comunità, è esperta nella conduzione di gruppi con metodi attivi. Tra le sue pubblicazioni *Laboratorio di educazione sessuale e affettiva. Attività per la scuola primaria e secondaria di primo grado* (Erickson, Trento 2013) e, insieme a Daniele Novara, *Litigare con metodo. Gestire i litigi dei bambini a scuola* (Erickson, Trento 2013).

Bio-bibliografia degli autori

ROBERTA MARAFETTI. Nata a Verona nel 1989, è laureata in Antropologia medica presso l'*Alma Mater Studiorum* di Bologna. I suoi interessi riguardano principalmente la salute, la malattia e la fine della vita dell'essere umano.

MARTA SCARATTI. Laureata in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Firenze, è attualmente iscritta alla scuola di dottorato in Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Genova. Ha condotto una ricerca sulla lamentazione funebre interpretandola come dispositivo antropopoietico, indagando la connessione tra femminilità e cordoglio che si codifica attraverso il rituale. È autrice della monografia *Albert Camus. Una introduzione* (Clinamen, Firenze 2015).

FRANCESCO VIETTI. Antropologo, ha conseguito il dottorato in *Migrazioni e processi interculturali* presso l'Università degli Studi di Genova ed è attualmente assegnista di ricerca all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. I suoi interessi di ricerca riguardano il nesso tra migrazioni, turismo, processi di patrimonializzazione e di trasformazione urbana. Ha svolto ricerche sul campo nei Paesi dei Balcani e dell'ex Unione Sovietica, nonché in Italia, in particolar modo a Torino. Tra le sue pubblicazioni, ricordiamo le monografie *Il Paese delle badanti* (Meltemi, Milano 2010) e *Hotel Albania. Viaggi, migrazioni, turismo* (Carocci, Roma 2012), oltre al volume *Etnografia delle migrazioni. Temi e metodi di ricerca* (con Carlo Capello e Pietro Cingolani) (Carocci, Roma 2014).

MARIANNA ZANETTA. È dottore di ricerca in Antropologia delle religioni e Studi sull'Estremo Oriente. A partire dal 2012 ha condotto diverse ricerche sul campo in Giappone, con particolare attenzione verso le pratiche religiose popolari, le figure sciamaniche e i culti dedicati ai defunti e agli antenati. Collabora con l'École Pratique des Hautes Études (dove ha conseguito il dottorato), è affiliata all'Università degli Studi di Torino ed è *visiting scholar* presso la Hosei Daigaku di Tokyo. Nel 2017 ha pubblicato il volume *Bambini d'acqua. I rituali mizuko kuyo nel Giappone contemporaneo* (Franco Angeli, Milano).

«STUDI TANATOLOGICI» È LA PRIMA RIVISTA ITALIANA DI TANATOLOGIA CON CONTRIBUTI E APERTURE EUROPEE E INTERNAZIONALI. L'OBIETTIVO È QUELLO DI COSTRUIRE UN DIALOGO TRA LA CORRENTE FRANCESE E ITALIANA DI STUDI SULLA MORTE, PREVALENTEMENTE STORICO-ANTROPOLOGICA, E QUELLA ANGLOSASSONE, PIUTTOSTO ORIENTATA VERSO LA PSICOLOGIA E LA CLINICA.

QUESTA È LA RAGIONE PER CUI «STUDI TANATOLOGICI» OSPITA SAGGI IN TRE LINGUE E HA UN TAGLIO INTRINSECAMENTE INTERDISCIPLINARE: NON SOLO L'ACCOSTAMENTO DI CONTRIBUTI NATI NELL'AMBITO DI SAPERI DIVERSI MA ANCHE IL TENTATIVO DI UN APPROCCIO TRASVERSALE RISPETTO AI CONSUETI CONFINI DISCIPLINARI.