

la civiltà nell'era
del coronavirus

RITI NEGATI

Dalla silloge di esempi *primitivi* di Frazer, alla doppia sepoltura presso i Dayak studiati da Hertz, fino al pianto rituale osservato da de Martino, e alla mutazione del cadavere in persona-cosa, secondo Beth Conkli

Ambivalenze del cordoglio

di FABIO DEI

Forse l'aspetto più disumano di questo esperimento di socialità sospesa cui siamo costretti, ancora più crudele dell'immaginario distopico ventilato da quei filosofi che paventano la nostra riduzione a nuda vita, è la negazione dei rituali deputati ad accompagnare il cordoglio. In una ottica antropologica, la vita umana non è mai «nuda vita» finché è sorretta da quei riti che fanno parte dei suoi portati culturali; neppure la privazione radicale dei diritti di cittadinanza basta, in realtà, a renderla tale. Ma se la morte viene spogliata della sua cornice culturale e dunque relazionale, si può parlare di «nuda morte»? Questo interrogativo ci invita a indagare su quanto e come le pratiche rituali siano importanti, anche in società di cui si è lamentata la radicale individualizzazione, e il progressivo abbandono dei riti sui quali si è fondata. Non è forse vero, come sostengono teorie sociologiche ormai sprofondate nel tempo, che tentiamo di negare e di nascondere il fenomeno della morte, disfacendoci quasi con vergogna delle pratiche tradizionali del lutto? No, non è del tutto vero.

Malgrado le forme siano mutate, quei rituali che sono il tramite di una comunità stretta attorno alle persone in lutto, ci mancano in quanto passaggi fondamentali per significare la soglia che separa i vivi e i morti. Molti studi ce lo hanno indicato, e di qualcuno potrebbe essere utile ritrovare le pagine più significative. A partire da James G. Frazer, dinosauro dell'antropologia ottocentesca, raccoglitore di dati di seconda mano secondo metodologie da lungo tempo obsolete, le cui rassegne di costumi «primitivi» sono però ancora destinate a sorprenderci per la loro incisività, come del resto aveva visto quel suo critico tutto speciale che è stato Wittgenstein.

Tra paura e rispetto

Già famoso in quanto autore del monumentale *Ramo d'oro*, fra il 1932 e il 1933, Frazer tenne a Cambridge una serie di conferenze dedicate a *La paura dei morti nelle religioni primitive*, pubblicate poi in volume: era un'ampia silloge di riti funebri dalle più varie culture di tutto il mondo, la cui raccolta intendeva evidenziare la diffusa presenza di un senso di timore, talvolta vero e proprio terrore, nei confronti dello spirito dei morti. Spesso, le cerimonie funebri sembrano finalizzate ad allontanare le anime dei defunti, a farle partire per un altro mondo, sancendone la separazione dallo spazio dei viventi, e dalla loro quotidianità. Ma proprio questa stessa paura, nota Frazer, entra in contrasto con l'opposto sentimento di «rispetto e affezione per le anime dei defunti», che si cerca di trattenere presso di sé, evitando che abbandonino l'ambito della casa e della comunità.

Il cordoglio è sempre ambivalente: da un lato evidenzia la irresistibile attrazione a seguire i propri cari defunti, o a trattenerli in quanto parte di sé; dall'altro ritualizza la necessità di allontanarli per poter tornare a vivere. Per rendersi esplicita, questa fondamentale ambivalenza ha bisogno di tradursi in azioni concrete, perpetrate sui cadaveri. Per quanto Frazer insistesse sulle credenze come motore dei riti, le sue descrizioni di pratiche funebri che, pur nella loro grande diversità, appartengono alla umanità intera, hanno sempre al centro la materialità dei corpi defunti.

Un salto indietro cronologico, ma non metodologico. Dedicato alla pratica della «doppia sepoltura», ovvero ai due distinti rituali fu-

nebrici in uso presso molte società tradizionali, era apparso nel 1907 sulla *Année Sociologique*, la rivista della scuola di Durkheim, il saggio di un giovane studioso, Robert Hertz, centrato sulla «rappresentazione collettiva della morte» presso i Dayak del Borneo.

Per questo popolo, una prima sepoltura provvisoria non stacca ancora completamente il defunto dalla comunità; a distanza più o meno di un paio d'anni, quando del corpo sono rimaste solo le ossa, un secondo rito segna la definitiva separazione. Poco familiare all'Occidente moderno, questa pratica evidenzia alcune ricorrenze della ritualità funebre, a cominciare dall'idea che la morte culturale, diversamente da quella biologica, non possa compiersi in un solo istante.

Dal visibile all'invisibile

«Il fatto bruto della morte fisica – scrive Hertz in *Sulla rappresentazione collettiva della morte* (Savelli, 1978) non basta a consumare la morte nelle coscienze: l'immagine di colui che è morto di recente fa ancora parte del sistema delle cose di questo mondo: essa se ne distacca a poco a poco, con una serie di lacerazioni interiori... Il gruppo ha bisogno di atti che fissino l'attenzione dei suoi membri, che orientino l'immaginazione in un senso definito, che suggeriscano a tutti una determinata credenza». Anche in questo caso, al centro del rito sta il cadavere, i trattamenti perpetrati sul corpo, la sua dislocazione negli spazi domestici e in quelli della comunità, il rapporto fra le sue parti degradabili e quelle che restano nel tempo. Del rito fa dunque parte una dimensione corporea e materiale, che non si presta a venire surrogata da pratiche puramente spirituali. Spetta alla coscienza collettiva sancire il passaggio del defunto dalla società dei vivi a quella dei morti, da quella visibile a quella invisibile: passaggio che deve compiersi gradualmente perché, scrive Hertz, «noi non possiamo pensare alla morte come tale tutta in una volta».

Sia la questione dell'ambivalenza che quella relativa alla intrinseca socialità del lutto sono ripresi e svolti in una cornice di grande profondità filosofica da Ernesto De Martino in uno dei suoi capolavori, *Morte e pianto rituale*, che partiva – com'è noto – dalle forme arcaiche del «lamento funebre» nel Mezzogiorno contadino degli anni Cinquanta, documentate in spedizioni etnografiche che stanno alla base dell'antropologia italiana del dopoguerra. Ben al di là dell'indagine folklorica, e anche del programma, tutto gramsciano, di inclusione delle «plebi rustiche del Mezzogiorno» nella nuova unità nazional-popolare dell'Italia democratica, in gioco erano i modi in cui la cultura affronta la morte. L'ambivalenza attrazione-paura viene riletta da De Martino in chiave al tempo stesso storicista e esistenzialista. La «crisi della presenza», che per i sopravvissuti coincide con il momento dell'estremo dolore per la perdita dei propri cari, si manifesta come una irrelata depressione, una grande agitazione: si vogliono trattenere i morti, ma anche andare con loro al di là del mondo dei viventi. Ed è una crisi non oltrepassabile individualmente, perché il lavoro del lutto necessita di norme comportamentali e di un linguaggio dettati dalla tradizione. «La crisi del cordoglio – scrive De Martino – si presenta (...) come il rischio di non poter trascendere il momento critico della situazione luttuosa. La perdita della persona cara è, nel modo più sporgente, l'esperienza di ciò che passa senza e contro di noi: ed in corrispondenza a questo patire noi siamo chiamati nel modo più perentorio all'aspra fatica di farci coraggiosamente procuratori di morte, in noi e con noi, dei nostri morti, sollevandoci dallo strazio del "tutti piangono ad un modo" al saper piangere che, mediante l'oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiude alla vita e al valore».

Anche oggi, la dialettica tra il trattenerne e il lasciar andare, e la centralità del cadavere nelle cerimonie funerarie restano i tratti cruciali

del nostro modo di immaginare la morte, e dei riti oggi negati: come ha scritto l'antropologa statunitense Beth Conkli, il cadavere è una peculiare forma di persona-cosa, che conserva almeno per il periodo del funerale le caratteristiche del vivente. È un «oggetto inalienabile», che «appartiene» alla sua cerchia familiare o sociale più vicina, e al tempo stesso ne rappresenta un potentissimo marcatore di identità sociale.

Cosa accade dunque nel caso di assenza dei corpi, come può avvenire in incidenti, attentati terroristici, oppure donazioni di organi post-mortem? Viene allora spezzata l'unità di corpo e persona, e la materialità sostitutiva (immagini e così via) non sarà mai del tutto adeguata a svolgere il lavoro del distacco. Un caso parallelo e inverso è quello dei corpi dispersi, per esempio dei migranti annegati nel Mediterraneo. Qui i corpi sono spesso recu-



STEFANIA ACHELLA, «PENSARE LA VITA», DAL MULINO; E KAREN NG, «HEGEL'S CONCEPT OF LIFE», OXFORD UNIVERSITY PRESS

Hegel contro il pensiero che proietta l'esistenza umana oltre il logos, nel mistero

di LUCA ILLETERATI

La nozione di vita è uno dei nuclei problematici più densi per la riflessione filosofica degli ultimi anni. Declinata in chiave di bioetica, di biodiritto, di biopolitica, oppure come oggetto di considerazione della teoria critica delle forme di vita o nei termini più tecnici della filosofia della biologia, essa costituisce un fuoco di attenzione che nessuna delle diverse prospettive riesce a esaurire.

Sulla declinazione del concetto nel pensiero di Hegel tornano ora due libri molto diversi, *Pen-*

sare la vita Saggio su Hegel (Il Mulino, pp. 313, € 25,00) di Stefania Achella, che attraversa l'intera evoluzione del pensiero hegeliano, mostrandone non solo i vincoli con il dibattito filosofico ma anche con quello scientifico, che porta alla nascita della biologia come disciplina scientifica autonoma; e *Hegel's Concept of Life Self-Consciousness, Freedom, Logic* (Oxford University

Press, pp. 336, € 55,00) di Karen Ng, che muove da una considerazione della *Critica del giudizio* kantiana, ritenendola giustamente il testo basilare per Hegel sulla questione, per poi dedicarsi a un'analisi dello scritto sulla differenza fra la filosofia di Fichte e quella di Schelling, quindi alla *Fenomenologia dello spirito*, e infine a una lettura originale della *Scienza della logica*.

L'antinaturalismo del filosofo tedesco è una critica radicale alla pretesa di ridurre tutta la realtà alla dimensione dell'oggetto naturale

La tensione è fra il trattenerne i defunti in quanto parte di sé e allontanarli per poter vivere

La nostra storia psichica reagisce alla contingenza di una perdita sulla base dei vissuti remoti di altri lutti, anche simbolici: dal Freud del 1915 a Jung, a Hadot, a Harrison

perati ma non identificati, manca cioè la loro componente di «persona sociale»; eppure nei piccoli cimiteri siciliani, come documentato da Giorgia Mirto (in «Lares», 1, 2019), le loro sepolture sono oggetto di culto e di pietà da parte di abitanti locali.

La resa del nome

Non è l'idea astratta della morte, né solo il peso etico del drammatico destino di questi annegati, bensì la presenza materiale dei corpi e delle tombe a richiamare il lavoro del cordoglio. A questo aspetto è dedicato il lavoro dell'antropologa forense Cristina Cattaneo in *Naufraghi senza volto* (Cortina, 2019), che ha lavorato, caso per caso, a dare un nome a queste vittime altrimenti dimenticabili, restituendo ai corpi morti quella eloquenza della quale solo i vivi dispersi attorno a loro sono stati consapevoli.

Tatiana Trouvé, *The longest eco*, Ginevra, Mamco; a destra, Sophie Calle, *Pas pu saisir la mort*, Venezia, 2007; in basso, Friedrich Hegel, litografia di Franz Kugler

di ROMANO MÁDERA

Da che la specie umana ha vita, ogni perdita dei nostri cari è accompagnata da gesti che ritualizzano l'espressione dei sentimenti, e anche da questa prospettiva, la mutilazione dei rituali del lutto è una strage emotiva che si aggiunge. L'impossibilità di salutare il morente, di dare sepoltura al suo corpo ricapitolandone la memoria, non è un effetto collaterale del coronavirus (come di altre epidemie) ma una delle sue più amare e traumatiche conseguenze.

L'impossibilità di seppellire i morti – nella tradizione cattolica la «settima opera di misericordia corporale» – rende esponenziale l'angoscia, che si nutre della mancata possibilità di onorare i defunti. Come per i morti di guerre da noi lontane, come per i naufraghi nei mari a noi vicini, un taglio interviene nell'unica forma di vita che ci rimane durante e dopo il lutto, investendo la consistenza anche simbolica della vita.

Da Freud a Jung a Hadot

Freud, per la prima volta in un saggio del 1915, *Noi e la morte*, ci ricorda come i nostri pensieri più remoti tendano a negare la morte: proprio perciò il lavoro del lutto è tanto difficile, perché comporta un passaggio dal rifiuto di credere che la morte sia reale, alla sua accettazione e dunque al distacco dell'investimento libidico sulla persona amata e alla possibilità di dirottare altrove quell'investimento.

Quando il lavoro del lutto è disturbato, quando non riesce, l'esito è quella speciale forma di depressione la cui genesi e analisi è teorizzata, ancora nel 1915, in uno dei saggi più famosi di Freud, *Lutto e melanconia*.

Dura presa d'atto, persino percettiva, della «reale» scomparsa, il lutto ha bisogno del conforto degli altri e traccia, più di quanto non compiano le altre forme rituali, il percorso di un «passaggio» all'universo simbolico: dal «furore» di ciò che irrompe incontrollato, avrebbe detto de Martino, si passa a quel-



Sepolti i simboli del taglio con la vita

la cultura che è la nostra seconda natura, e in cui si perpetua la nostra sopravvivenza.

Jung, in *Anima e morte e Sul rinascere* (due saggi scritti tra il 1934 e il 1950), pensa il lutto come transito alla vita «rinata», alla realtà del simbolo come orientamento, come senso dello stesso vivere appetitivo (sessualità e lavoro), ripetendo, a secoli di distanza e senza conoscerne i testi, l'esercizio della morte e dell'attimo presente nella antica filosofia greco-romana, intesa come pratica quotidiana del vivere.

Pierre Hadot, pioniere nella nostra epoca della valenza di esercizio spirituale e mondano della filosofia antica, ci ha mostrato come la consapevolezza della necessità della relativizzazione e del distacco dall'egocentrismo, possa aprire un orizzonte della vita insospettatamente più esteso. A proposito del lavoro del lutto, James Hillman e Sonu Shamdasani nel *Lamento dei morti* (Bollati Boringhieri, 2014) sostengono che Jung ha posto al centro della sua opera la nostra dimenticanza dei morti e, so-

prattutto nel *Libro Rosso*, ha sostenuto che la modernità ha dimenticato il lavoro del lutto. La sua importanza, per Jung, sta nel fatto che il lutto – come credevano gli antichi egizi – «apre la porta o la bocca ai morti». Sebbene il legame sia indiretto e inconsapevole, la intuizione junghiana secondo cui «Per vederci chiaro ci è necessario il rigore della morte», trova la sua più ampia e approfondita elaborazione nel libro di R. P. Harrison, *Il dominio dei morti* (Fazi 2004), che mostra attraverso i luoghi e le pratiche di sepoltura come i defunti abitino il nostro mondo, lo umanizzino costruendo la forma del tempo, e dunque influenzando il futuro. È dai sepolcri (sui quali solo l'abuso scolastico ci impedisce di apprezzare ciò che ha scritto Foscolo) che si riconosce la relazione di negoziato e di conflitto tra vivi e morti fondativa della civiltà.

Si potrebbe pensare che ciò che conta davvero è il lutto interiorizzato, ma prudenza vorrebbe che il valore di usanze tanto radicate in tutta la storia delle culture non venga presuntuosamente sminuito. Un nostro

grande contemporaneo, Roland Barthes, così scriveva in *Dove lei non è* (Einaudi 2010), il diario del dolore per la morte della madre: «Tutte le società sagge hanno prescritto e codificato l'esteriorizzazione del lutto. Mallessere della nostra, per via del fatto che essa nega il lutto».

Per una sorta di contrappasso storico, la pandemia ci fa tragicamente sperimentare, privandoci della possibilità del rito, religioso o civile che sia, quale amputazione della cura del lutto sia intrinseca alla privazione coatta delle esequie partecipate da parenti, amici e conoscenti.

Sulle tracce di Recamier

La citazione di Barthes è posta in *exergo* di un libro a più voci, curato dalla psichiatra e psicoanalista Barbara Massimilla, *La perdita. Lutto e trasformazioni* (Vivarium 2011), il cui tema centrale, rimodulato dai diversi coautori, è ripreso dal capitolo «Primordi e sviluppo del lutto originario» del libro di Paul Claude Racamier, *Il genio delle origini* (Cortina, 1993): è «il processo di attraversamento e perdita, sempre all'opera nelle diverse età della vita» che, commenta Massimilla, «inizia quando il bambino volgerà le spalle alla madre e accetterà di perderla, avviando così la perdita dell'illusione di onnipotenza e appartenenza totale all'unità duale», stabilita dal bambino con la persona che gli ha dato la vita. «Tale iniziazione al lutto, nell'arco dell'esistenza, riformirebbe la psiche di capacità specifiche, essenziali al confronto con la realtà della perdita». La possibilità di elaborazione è precaria anche quando si passa attraverso l'accompagnamento del morente e la cura delle forme dell'addio, perché tutta la nostra storia psichica reagisce a questo dramma in modi condizionati dai vissuti dei lutti, reali e simbolici, precedenti.

Nell'assenza percettiva dei corpi dei defunti e dei gesti del commiato, il distacco si fa più amaro e le ombre dei sensi di colpa minacciano di farsi imponenti, riproducendo psichicamente la difficoltà di accettare una scomparsa che i nostri sensi non hanno testimoniato, e che la compagnia del comune cordoglio non ha consolato.



Hegel è ben consapevole dello scandalo prodotto dalla sua intrusione della vita nella logica, eppure – dice – la vita è l'ambito privilegiato attraverso il quale possiamo cogliere l'unilateralità di tutte quelle visioni della verità che sono incapaci di rendere conto del dinamismo, della trasformazione, del diventare altro da sé rimanendo a un tempo identici, che costituisce la realtà nella sua vitalità storica. Quel tipo di pensiero che si attiene alla logica ordinaria è capace di trattare la vita, secondo Hegel, solo come un ché di morto, perché solo così riesce a evitare di pensare la contraddizione.

Relegando tutto ciò che fuoriesce dalle rigide categorie della logica ordinaria, quel tipo di pensiero fa della vita, giocoforza, un mistero incomprendibile, qualcosa che sta al di là del *logos*, legittimando così tutte quelle forme di irrazionalismo che trasformano la vita nel miracolo.

L'intento che soggiace tanto

alla lettura di Achella quanto a quella di Ng è mostrare in che senso la focalizzazione sul concetto di vita sia ciò che consente a Hegel di elaborare un modello di ragione totalmente nuovo. Secondo la tesi di Achella, quella di Hegel sarebbe una *ontologia vivente*, ovvero una considerazione della realtà che proprio in quanto muove dalla vita si porrebbe al di là tanto di quelle forme di idealismo che tendono a costringere il mondo dentro le maglie della soggettività, quanto di quelle forme di realismo secondo le quali il mondo è già costituito in modo totalmente indipendente dal pensiero e dalla soggettività.

Altrettanto, secondo Ng non si tratta di mostrare che il pensiero è per Hegel qualcosa di simile alla vita, quanto che esso è una attività a tutti gli effetti vivente, dinamica e in continuo svolgimento. Sottolineare la centralità della nozione di vita consente a Ng di prendere le distanze da alcune interpretazio-

ni della filosofia hegeliana che hanno segnato il dibattito degli ultimi anni in USA (la più influente delle quali è quella di Robert Pippin) che vedono in essa una netta contrapposizione tra il mondo della natura e il mondo dello spirito. Secondo Ng è invece proprio a partire dalla struttura autonormativa e autodeterminantesi della vita che si sviluppa il concetto di libertà e quindi il concetto stesso di spirito.

Entrambi i testi rimandano per certi versi a una questione cui fanno cenno e che però non discutono: pensare la vita come il concetto che fa da fulcro del modello di ragione sembra per molti versi piegare il pensiero di



Hegel in direzione di alcunché di *naturale* e radicato nella naturalità della vita. Forse però questa sfida merita di essere percorsa: per mostrare in che senso il naturalismo hegeliano sia in grado di mettere in questione molti dei presupposti non di-

Un concetto astratto di natura non rende conto di quelle forme di soggettività e libertà che ne sono l'espressione più potente

scussi delle diverse forme di naturalismo filosofico, oggi così *mainstream*. Quello di Hegel, se si passa l'ossimoro, è una sorta di naturalismo antinaturalistico: antinaturalistico, in quanto costituisce una critica radicale alla metafisica del naturalismo, alla pretesa di ridurre la totalità della realtà alla dimensione dell'oggetto naturale; ma naturalismo, in quanto è una critica altrettanto radicale di ogni forma di supernaturalismo spiritualistico. Rispetto alle diverse forme di riduzionismo più o meno liberali che attraversano il naturalismo contemporaneo, Hegel direbbe forse che esse non sono sufficientemente e radicalmente naturalistiche, ovvero che proprio in quanto si muovono dentro un concetto astratto e limitato di natura non sono in grado di rendere conto di quella vita, di quella soggettività e di quella libertà che non sono l'altro dalla natura, quanto piuttosto la sua espressione più potente e deflagrante.