

ANDREA G. DRUSINI

Università degli Studi di Padova

ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

Abstract:

La morte, lo specchio e il doppio sono temi ampiamente trattati nella letteratura occidentale antica e moderna. Tuttavia, questi stessi temi arricchiscono resoconti antropologici ed etnologici che hanno profondamente influenzato la psichiatria e la psicanalisi soprattutto a partire dal secolo scorso. Basandosi su una ricerca sul campo compiuta presso i Tarahumara, (una popolazione indigena del Messico settentrionale), questo lavoro vuole richiamare l'attenzione sulle analogie simboliche che esistono tra i cosiddetti "primitivi" e i popoli "civilizzati" riguardo a ciò che Freud ha definito "il perturbante" (*Das Unheimliche*), una delle matrici antiche e moderne dell'angoscia di morte, e sul rituale funerario e le credenze che riflettono l'ansia del contagio della morte e il potere dei morti sui vivi. La morte è onnipresente ed è il punto di partenza di tutte le teorie della vita e dell'immortalità, prodotto psicologico della coscienza mitopoietica di ogni civiltà umana. Muovendo da una prospettiva culturale e simbolica basata sull'esperienza personale, l'autore richiama il tema antropologico dei "protocolli normativi dell'inconscio" che riguardano la morte e il morire tra i Tarahumara e in generale nel mondo occidentale.

Premessa:

Queste pagine non sono che un tentativo di "spiegare" la morte, di rappresentarla nel tempo e nello spazio a partire dalla tradizione antica fino a quella moderna, con lo scopo di "addomesticarla" e di far sì che essa torni ad essere familiare, per quanto sia possibile. Non è detto che l'obiettivo venga raggiunto: e tuttavia, lo sforzo deve essere quello di 'educare' alla morte, nel tentativo di andare oltre la rimozione di cui essa è oggetto, e nello stesso tempo di ridimensionare il suo immenso potere. Di fronte alla morte, tuttavia, la parola "non serve a nulla", mentre la tecnica può salvare la vita. Ma è giunto il momento irrinunciabile di una svolta culturale nelle scienze biomediche. Dopo un periodo contrassegnato dall'utilitarismo più sfrenato nell'ambito della medicina come *business*, un piccolo ma tenace movimento anti-utilitaristico inizia lentamente a farsi strada nella medicina ufficiale. Tale movimento sarebbe auspicabile in tutte le scienze, ma le scienze umane, come l'Antropologia, sono -per loro stesso principio- estranee all'idea di conseguire un utile materiale,

avendo come fine la conoscenza, che di per sé non ha prezzo. Non è detto tuttavia che le scienze umane non possano fare utili: ma in ogni caso non è l'utile lo scopo finale, bensì la conoscenza stessa.

Introduzione all'antropologia della morte

In ogni tempo e in tutte le civiltà, congedarsi da chi muore ed elaborare il lutto, coltivando il ricordo di chi è scomparso, rappresentano i tratti distintivi del rapporto che ognuno di noi intrattiene con la morte: un rapporto che condiziona la nostra cultura, la nostra ideologia e perfino il nostro stile di vita, anche se si cerca di esorcizzarlo relegandolo ai margini della vita sociale. Fu in Egitto che, per la prima volta nella storia dell'umanità, l'evento mortale fu riconosciuto degno di teoria e di interpretazioni, divenendo oggetto culturale a tutti gli effetti Frazer, 1978; (Hertz, 1978, 2004; Huntington e Metcalf, 1985; Assmann, 2002; Kuijt, 2008). Da allora, il dialogo con l'Aldilà non si è mai interrotto, fino alla grande svolta dell'Occidente, dove l'oblio del passato e l'eccessivo investimento nel futuro rappresentano ad un tempo la "fede nel divenire" della scienza e della tecnica, che tendono sempre di più all'accelerazione, con l'accumulo delle scoperte e delle innovazioni che un giorno dovrebbero preservare l'uomo dal decadimento fisiologico e dalla morte (Severino, 1999, 2006). Nel 1666 Bossuet, nel suo "*Sermone sulla morte*", scriveva: "*E' una singolare debolezza dello spirito umano il fatto che la morte non gli sia mai presente, per quanto gli si metta in mostra da ogni parte e in mille modi...I mortali si preoccupano di seppellire il pensiero della morte con la stessa cura con cui sotterrano i morti*". La civiltà occidentale ha una ridotta familiarità con la morte, si rassegna malvolentieri all'angoscia determinata dalla sua attesa, ne teme l'interferenza con le attività dei viventi, interferenza che destabilizza il sentimento del successo e del benessere, il desiderio della salute, la cui precarietà – ineliminabile come i loro presupposti – si pone davanti a noi nell'occasione funesta di una dipartita. Quando l'essere prevale sull'essere, non c'è più posto per la morte: perché la morte si oppone al profitto, perché la morte è qualcosa di assurdo e di sconveniente in una società basata sull'accumulo dei beni e sul progresso: ogni ideologia legata alla produzione non può che negare la morte e la non-reversibilità tra morte e vita (Thomas, 1976, 1988, 2006). Quello che la nostra attuale società sogna è di vivere in un eterno presente, ma l'improvvisa irruzione del lutto distrugge di fatto questa antica utopia: la morte si configura così come il solo vero potere che esiste al mondo, e l'uomo è potente proprio nella misura in cui può dare o dominare la morte. D'altra parte, sostituire una natura 'data' con una natura 'fabbricata' è la ragion d'essere della Tecnica: così, il "*death control*" si accompagna al "*birth control*", dove l'uno e l'altro rappresentano fedelmente la negazione della morte. Quella che

Thomas (2006) chiama la “tecnocrazia medica” si consuma anche mediante la medicalizzazione di fatti sociali o socio-politici: nell’epoca della crescente malatizzazione della società, la medicina invade la nostra *privacy* con le vaccinazioni obbligatorie e la richiesta di attestati per aderire alla donazione di organi. Il malato sa che grazie alle tecnologie più sofisticate gli sarà salvata la vita, ma la tecnica ispira sempre più un misto di sicurezza e di paura: e se non funzionasse? Non si sa mai fin dove potrà arrivare la ricerca tecnologica, in quale direzione verrà orientata, al servizio di chi o di che cosa verrà messa: si sa però che essa alimenta contemporaneamente fallaci speranze di non mortalità e nello stesso tempo moltiplica le angosce e le ossessioni, come le psicosi nucleari e le guerre batteriologiche, l’ingegneria genetica e l’eugenetica (Millard, 1992; Lock, 2003). Non è nemmeno tanto recente la notizia che negli Stati Uniti la medicina è diventata la terza causa di morte nella società (Illich, 2005). Pertanto, l’unica arma a disposizione dell’uomo oggi è la rimozione, ragion per cui il destino della morte è quella di venire costantemente nascosta. Contemporaneamente, la ricerca scientifica insegue il miraggio dell’immortalità, sia dal punto di vista farmacologico che da quello della prevenzione delle malattie (Becker, 1997; Boncinelli e Sciarretta, 2005; Olshansky e Carnes, 2001).

Nel lavoro dell’antropologo medico, il confronto con la morte è costante: dall’Archeologia si apprende che nessuna cultura al mondo ignora la morte, né esclude contemporaneamente l’esistenza di un possibile Aldilà; dalla conoscenza diretta delle popolazioni cosiddette “primitive” emerge l’uguale rispetto per la vita e per la morte, considerate come le due facce della stessa medaglia (Chukwukere, 1981; Cannon, 1989; Walter, 1999; Le Pichon, 2000; Assmann, 2002; Tang Yi Jie, Macho, 2002; Shepard Jr, 2002; Lomniz, 2005).

La gestione della morte

La morte è una ferita pubblica da rimarginare collettivamente (Mirto, 2007): e tuttavia, il rapporto con il moribondo rappresenta oggi l’antitesi di quanto accadeva nella tradizione culturale che ci sta alle spalle, quella greco-romana e quella cristiana, portatrici di significativi cambiamenti. Nella nostra società moderna, la morte è l’interdetto di una svolta radicale, quasi nella preoccupazione di limitare il coinvolgimento emotivo della comunità rispetto alla morte naturale (individuale) e a quella sociale dell’individuo come membro di una collettività. La nostra cultura individualistica ha gradatamente eliminato il codice consuetudinario con cui si mostrava palesamente la sofferenza e la si condivideva con gli altri, elaborando il lutto senza compromettere la sicurezza della vita quotidiana. Prima che il moderno mondo della scienza e della tecnica si appropriasse della gestione della sofferenza e del trapasso con l’intervento talora prevaricante della medicina e

dell'ospedalizzazione, che sostituiscono sempre più la famiglia dettando le regole di una "buona morte" (eutanasia), nella società antica e in quella primitiva non veniva mai negata dignità a un discorso sulla morte, né essa era oggetto di rimozione o di tabù (Sullivan, 2005; Vélez, 2005; (Dunlop, 2007; Rutecki, 2007; Ledger, 2007; Kaplan, 2007; Howsepian, 2007; Griniezkis, 2007). Ma nella società industrializzata la rinuncia da parte della famiglia e della collettività ad assumersi l'onere del passaggio dalla vita alla morte rischia di occultare e di censurare definitivamente un evento ancora fortemente rimosso dal quotidiano. La morte e i suoi rituali sono diventati una specie di tabù, logica conseguenza dell'allentarsi dei vincoli di solidarietà e della frustrazione data dallo scacco imposto dalla natura nei confronti di un pur vertiginoso progresso scientifico, e nello stesso tempo dell'ambizione umana di dominare e differire *sine limite* il termine dell'esistenza (Hall, 2004; Abbas, 2008).

Oggi si vorrebbe che la morte consistesse in un semplice passaggio biologico, in cui ansia e sofferenza fossero ridotte al minimo (eutanasia): il che si traduce in un'ambivalenza del rapporto con la morte, a metà tra coinvolgimento e distacco, in una rimozione simmetrica sul piano del controllo delle emozioni e dell'isolamento sociale del morente. Per quanto nell'ambiente medico-chirurgico la morte sia sempre presente, molto raramente se ne parla come argomento scientifico e filosofico. In quanto terra di confine tra le scienze umane e quelle biologiche, l'Antropologia medica, assieme alle altre scienze umanistiche, si è assunta il compito di saldare il tema delle conquiste della tecnica con quello dell'ineluttabilità della morte, considerata dal sapere medico più una sconfitta del sistema che una legge naturale. Procrastinando indefinitamente il termine della vita, rendendola possibilmente eterna, il medico si sostituisce al prete o a Dio, stabilendo una nuova concezione della vita e del destino. Si veda ad esempio il caso dei trapianti d'organi: qui, la reinvenzione della morte fa sì che chi era condannato dalla vita possa resuscitare come Lazzaro; "*the puzzle people*", come vengono chiamati i pazienti sottoposti a trapianto d'organo, hanno questa *double face*: sono vivi grazie alla morte di un altro, e inoltre non sapranno mai l'identità del donatore, perché i medici e il personale hanno l'obbligo di tenerla accuratamente nascosta (Starzl, 2003). L'autoindustria dei trapianti ha conosciuto una stagione assai proficua dal punto di vista economico, in nome del famoso detto *mors tua, vita mea* e nella migliore tradizione occidentale moderna (Ohnuki-Tierney, 1994; Trzepacz e Di Martini, 2000; Morris, 2000; Troyanovich, 2000; Munson 2001; Stiles, 2003;).

Il termine della vita

Una cosa ben diversa è il caso di un malato di cancro (Schou e Hewison, 1999). Dalla biografia del paziente terminale è possibile aprire un varco nell'abisso che separa la morte dalla vita. Molti studi hanno sottolineato quanto la cultura della morte sia importante nella nostra società: eppure, troppe persone ancora oggi muoiono sole e non tra le mura domestiche, ma in ospedale o all'ospizio. Nessuno di noi può sentirsi esente dalla colpa di dedicarsi più all'"ars vivendi" che all'"ars moriendi", e la medicina, nella sua corsa verso la conquista dell'immortalità, ha messo da parte l'importanza della pratica dell'arte del soffrire e del morire (De Hennezel 2000, 2007; Kubler-Ross, 2001; Kaufman, 2005). Non si pretende certo qui di riempire un vuoto: ma la morte può essere esorcizzata solamente parlandone, e il suo immenso potere può essere combattuto solo con la mente aperta e la riflessione. Molti di noi vivono a contatto con la morte quotidianamente, consci della difficoltà di alleviare le sofferenze fin dove è possibile e ben sapendo che la morte prima o poi arriva. Nel lasciare alle figure istituzionali preposte a gestire la terminalità il grave compito di accompagnare il moribondo verso la sua fine, desidero qui parlare della morte come tema culturale e come evento universale: non per considerare il morituro un candidato alla vita eterna, o al contrario "un individuo che sbarca dove nessuno lo aspetta", ma solo per cercare di vincere il disagio che provoca il parlarne e rompere il muro di silenzio eretto attorno a uno degli eventi più naturali della vita.

Fantasmî di morte: qualcuno manca

Inizierò con l'introdurre i "fantasmî" della morte, a dimostrazione della varietà dei modi con cui essa è sempre presente allo spirito umano con le sue varie concezioni: la morte come nemico, la morte come ritorno a casa, la morte come rinascita, la morte come mistero, la morte come giustizia. Scrive lo psichiatra Christian David (David, 1976): "*Succede, a volte, che in mezzo a un gruppo di amici, di parenti, di familiari, magari riuniti a tavola per una cena o un gioco, durante una passeggiata o in qualunque altra occasione, niente attira in particolar modo l'attenzione quand'ecco all'improvviso, invadente, irrefrenabile, l'impressione che qualcuno manchi...*", *Il nostro sguardo si volge intorno, "come quando, sopra la spalla, una mano ci chiama"* scrive il grande poeta peruviano César Vallejo, 1973, p. 33), *e ci viene voglia di contare gli astanti, tanto acuta è la sensazione che uno dei presenti non ci sia più.* Non sappiamo chi manca, è solo un'impressione – forse passeggera, ma sempre angosciante: l'impressione di un vuoto improvviso al posto di qualcuno. Più forte della notizia di una reale scomparsa che ci viene detta o comunicata,

questa sensazione ci fa percepire che qualcuno che dovrebbe normalmente essere presente, qualcuno che solo un attimo prima era qui ora, apparentemente, manca. *“Esperienza ambigua, acidula”* – continua David – *in cui il disagio confina con una specie di piacere; un’esperienza misurata, che cessa non appena ci siamo ripresi, e osserviamo che “tutti ci sono” (ci siamo tutti? a volte si chiede, a una passeggiata, a una cena o a una gita).* Poi ci accorgiamo – non senza sollievo – che nessuno manca, ma sappiamo che un attimo prima eravamo convinti del contrario.

Vi sarete accorti che in questo passo si sta parlando della morte, anche se essa non è stata mai nominata. E del resto, cosa c’è di più innominabile della morte, se oggi essa viene esorcizzata in tutti i modi e in ogni momento, nel linguaggio, nei film, nella letteratura? *“Ti amo da morire”*: questo contraddetto unisce alla vita come luogo della percezione dell’affetto la sensazione della fine dell’illusione di infinito che ci dà il sentimento per l’altro. La strana illusione che qualcuno manchi ha a che fare con quello che Freud ha chiamato *“unheimlich”* (non familiare), che nella letteratura psicanalitica si traduce con ‘perturbante’ o ‘straniante’ con tutte le sue implicazioni, e dove la radice *extraneus* rappresenta qualcosa che non ci appartiene, come la parola ‘straniero’; qualcuno o qualcosa che viene bandito dal nostro mondo e che si struttura a livello di sentimento con ciò che provoca *in absentia*: una sensazione di vuoto, proprio là dove la parola *mancus*, mancante, si riallaccia al termine “monco”, che denota un difetto derivante dalla non-presenza di qualcosa. *“Mancus”* in latino denota anche la moneta d’oro, probabilmente quella che gli antichi Greci mettevano in bocca ai defunti per pagare il traghetto verso l’Aldilà.

Qualcuno manca: questa allucinazione negativa si iscrive in una costellazione inconscia, presentandosi come un difetto di esperienza personale, come una scomparsa che resta inspiegabile e che nella letteratura assume la forma di un ricordo futuro: *“morirò in un giorno di pioggia, un giovedì di cui ho già il ricordo”* – scrive César Vallejo (1964, p. 181): che cosa può essere questo, se non il ricordo della propria mancanza, che dal sonno alla morte raffigura il non raffigurabile, perché, appunto, *manca*? Ed è lo stesso fantasma della volatilizzazione di qualcuno, l’analista durante l’analisi, il medico per il paziente o il paziente per il medico, oppure qualcuno che manca improvvisamente e che non si sa chi sia. Anche la morte *“non si sa”*. All’Ospedale di Torino, uno schizofrenico raccontava allo psichiatra Prof. Torre: *“la morte è terribile perché non si sa; perché non si sa che si è morti”*. Vuoto di sapere, fantasma della volatilizzazione, oppure semplice oblio, luogo dell’assenza che dà una sensazione di estraneità, che ci perturba proprio in quanto vuoto percettivo, sensazione anomala di qualche cosa che non c’è, eppure si sente, però con una percezione sensoriale particolare che è affine all’illusione. Il ‘vuoto dell’altro’: non è forse questa la morte? Così Thomas (1976) definisce quella sensazione di presenza-assenza che ci dà la scomparsa di una persona. Il poeta portoghese Fernando Pessoa (1972, p. 167) ha scritto *“morire è solo non*

essere visto”, perché il ricordo della persona morta rimane per sempre in chi l’ha conosciuta. Il concetto di fantasma e quello di “esistenza altrove” si fondono in questa sensazione contraddittoria di presenza-assenza.

La sostanziale assiomatica negativa della morte si basa dunque sul fatto che essa non può essere mentalmente rappresentata. Ogni elaborazione della morte come tema culturale si scontra col problema che nessun sistema può concepire, senza contraddizione, la propria fine. Opaca e inconcepibile, la morte, scrive Pessoa (1973, p. 50), “*può essere vissuta, ma non provata*”. I problemi di definizione della morte vanno dall’antichità fino ai nostri giorni, con la problematica della “*morte clinica*”, passando dal versante culturale a quello organico ed empirico, oppure sotto la forma di un universale ontologico. Al di là di questo, la morte è la parola fondamentale e la costante antropologica per eccellenza: “*noi siamo morti: la morte è il sonno della vita reale*”, scrive ancora Pessoa (1973, p. 59). L’uomo, afferma Louis-Vincent Thomas (1976), è “un essere per la morte”. La morte è l’unica cosa veramente certa nell’orizzonte umano.

L’illusione che qualcuno manchi si potrebbe chiamare “*fantasma mancato*” o fantasma al negativo, scotomizzazione del reale, frustrazione allucinatoria del desiderio: ma quel “*qualcuno manca*” non fa che tradurre l’antica esperienza traumatica che affonda le radici nel simbolico – la mancanza della madre che si allontana per un attimo dal bambino appena nato, esperienza che apre il nostro inconscio alla pura rappresentazione dell’inesistenza. Che cosa significa questa esperienza? Accorgendomi che qualcuno manca, lo evoco; accorgendomi di un’assenza, la compongo di presenza. Allucinando un’assenza quando nessuno è assente, compongo la presenza di assenza: dicendo “*manca qualcuno?*” faccio sorgere un misto di essere e di non essere, *esattamente quello che è la morte*: un misto di assenza e di presenza (il cadavere è, eppure non è un essere umano). Ed ecco perché la morte è inquietante: per questo suo carattere ibrido, che si maschera sotto le sensazioni più diverse, affascinandoci col suo mistero. Ma portiamo un po’ più avanti la nostra analisi. Il senso della morte è profondamente radicato nell’inconscio umano, ed ecco che la soppressione allucinatoria di qualcuno equivale a un assassinio simbolico (*non voglio più vederti*). La propensione a situare l’origine di tutto ciò che è doloroso al di fuori dell’Io è antica e profondamente radicata nel genere umano, e siccome certe sofferenze possono provenire solamente da un nostro simile, ciò giustifica il tentativo di ristabilire l’equilibrio con una doppia operazione inconscia: la soppressione allucinatoria di qualcuno e l’instaurazione virtuale di un sostituto in grado di colmare la mancanza. La scotomizzazione trova la sua ragione di esistere nel fatto che, soprattutto nel nevrotico, il personaggio reale non può che deludere, perché fa parte della realtà e perché solo l’immaginario non può deludere mai. E dunque la disillusione provoca – come ha scritto Melanie Klein (1969) – una “*esigenza di idealizzazione*” e cioè un’allucinazione negativa

dell'oggetto amato che diventa bello, buono e desiderabile solo quando “*manca*”. Così, “*qualcuno manca*” finisce per sostituire il “*qualcuno è di troppo*”: e questo non è che una deformazione difensiva, un'immagine attenuata della morte, che non è nient'altro che la paura di svanire, ciò che Freud ha chiamato “*il delirio di lutto*”. La “perdita della madre” è dunque il primo lutto del bambino costretto a diventare indipendente dalle cure materne: “*qualcuno manca*” è il fantasma della mancanza della madre non quando muore, ma quando non fa più parte della simbiosi originaria, uterina e poi incestuosa (nel caso dei maschi) – punto nodale del desiderio che si trasforma nel dolore della nascita dell'amore per qualcun altro, con l'inevitabile “ritorno del rimosso”. Per Freud, è il cosiddetto “oggetto perduto” – anche se esso non fu mai in nostro possesso – l'oggetto mancante al quale abbiamo dovuto rinunciare, che ritorna a prendere il posto dell'oggetto presente, cioè ‘permesso’. Qualcuno manca, dunque, sempre e per sempre.

Miti di origine della morte

Non vi è dubbio, d'altra parte, che l'essere umano voglia durare: da ciò deriva il culto dell'immortalità, più che dei morti. Probabilmente la caccia deve aver favorito lo sviluppo di una ideologia della morte, poiché è presumibile che i primi cacciatori-raccoglitori abbiano assimilato l'idea della morte dal corpo degli animali uccisi, anche se tra ‘uccidere’ e ‘morire’ la distanza ideologica e simbolica è notevole. La morte è antica quanto il mondo: esistono prove di una complessa ritualità riguardo alla morte nel Paleolitico superiore: in questo periodo possono essere invocati dei paralleli etnografici con le culture di alcune popolazioni residuali che ancor oggi vivono di caccia e di raccolta. Ma più stimolante ancora è la ricerca dell'origine della ritualità nelle epoche precedenti, in cui i resti preistorici si riducono alla sola cultura materiale, e molto spesso a una sola parte di essa: qui il ricorso all'Etnografia, per illustrare i fenomeni rituali, si fa più problematico. Un dato di fatto tuttavia appare chiaro: come ha osservato Le Corbusier, nella Preistoria non si trovano quasi mai resti di abitazioni, se non i fori dei pali di sostegno di una capanna provvisoria ed effimera, mentre le tombe resistono al tempo perché sono sempre di pietra, in quanto dimora dell'eternità, come i templi per gli dei (Snodgrass, 2004; Leonardini *et al.*, 2004; Velázquez, 2008). In tutta la vasta gamma degli aspetti culturali dei cosiddetti “riti di passaggio”, nascita, pubertà, matrimonio, vecchiaia, morte (Van Gennep, 1909), nessuno è forse più interessante di quello che riguarda le concezioni sul mondo soprannaturale e sulle relazioni stabilite dall'uomo con l'Aldilà attraverso meccanismi extra-sensoriali (Grottanelli, 1965). Nella sua opera *Totem e tabù. Concorde nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913) Sigmund Freud (1972, p.28) scrive: “...l'uomo preistorico è anche in un certo senso nostro contemporaneo;

esistono ancor oggi uomini che noi consideriamo molto vicini all'uomo primitivo, molto più vicini, in ogni caso, di quanto lo siamo noi, e nei quali scorgiamo perciò i discendenti diretti e i rappresentanti degli uomini che ci hanno preceduti. È questo il modo in cui consideriamo le popolazioni cosiddette selvagge e semi selvagge, la cui vita psichica riveste un particolare interesse per noi, posto che la si possa intendere come una fase anteriore e ben conservata della nostra stessa evoluzione”.

Freud non nutre nessun dubbio intorno al fatto che la Morte debba essere stata il punto di partenza di tutte le elaborazioni teoriche intorno alla continuazione della vita e all'immortalità, prodotto psicologico della coscienza mitopoietica propria di ogni civiltà umana. Nel contesto mitologico l'uomo è un essere ibrido: ha il sapere degli dei ma non è immortale, combina in sé il sapere (il frutto dell'albero della conoscenza) e la morte. Il primo mito sulla morte è babilonese: racconta di Adapa, figlio di Ea. Ea è il dio della sapienza che potè trasmettere al figlio il suo sapere, ma non l'immortalità. Adapa è citato dinanzi al trono di Anu, il re degli dei. Ea gli suggerisce di non accettare alcun cibo dagli dei perchè potrebbe trattarsi dell'alimento della Morte. Adapa rifiuta il cibo, ma si trattava dell'alimento della Vita, poiché gli dei intendevano por fine alla sua situazione insostenibile, facendone un dio. Così nasce il precario connubio tra il sapere e la morte (Assmann, 2002). L'origine della morte come risultato di un “messaggio sbagliato” si trova anche presso altre civiltà. Tra gli Ottentotti troviamo un mito molto diffuso in Africa, in cui la lepre è incaricata dalla luna di portare agli uomini il seguente messaggio: *“Come io tramonto e rinasco a nuova vita, così voi morirete e risorgerete”*. Ma la lepre, sbagliando, trasformò così il messaggio: *“Come io tramonto e non rinasco a nuova vita, così voi morirete e non risorgerete”*. La luna, irritata, con un colpo tagliò in due il labbro della lepre, ma il danno ormai era fatto ed era irrimediabile.

Ma il mito più conosciuto e più diffuso sull'origine della morte è contenuto nel terzo libro della Genesi, dove essa viene rappresentata come il risultato della disobbedienza al comandamento divino di astenersi dai frutti di un certo albero. La disobbedienza come causa della morte si ripresenta anche presso altre popolazioni. Tra i vari gruppi tribali del Nuovo Galles del Sud (Australia) si dice che gli uomini erano destinati a vivere per sempre, ma che ad essi era vietato avvicinarsi a certi alberi cavi. Le api selvatiche depositarono il miele nel cavo di uno di questi alberi e le donne andarono a raccogliarlo, spaccando il legno con le loro asce, contro la volontà degli uomini. Subito dall'albero uscì un pipistrello enorme, che rappresentava la Morte, finalmente libera di andare per il mondo e di uccidere tutti coloro che toccavano le sue ali (Grottanelli, 1965). Questo quindi è l'uomo, “un essere con troppo sapere e troppo poca vita”: gli dei sono immortali, gli animali non sanno di dover morire perché non possiedono la conoscenza; solo l'uomo sa che la sua vita avrà termine. Il sapere dell'uomo crea così una condizione intollerabile: chi è mortale non

dovrebbe saperlo. Scrive Marsilio Ficino: *“nell’uomo troppo è il sapere e troppo poco il tempo per vivere”*. Si configura così un equilibrio instabile come un bilanciere (dal tedesco *“Unruhe”*, inquietudine). Sant’Agostino riproporrà questa *“inquietudo animi”* nelle *Confessioni* (I,1): *“inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”* (inquieto è il nostro cuore finché non riposa in te). Solo per l’essere umano l’inquietudine è ansia, bisogno di immortalità: per eccesso di sapere, l’uomo è caduto oltre il recinto naturale e deve fabbricarsi un mondo artificiale dove poter vivere: questo mondo è la cultura. La cultura (dal latino *colere*, coltivare) scaturisce dalla consapevolezza della morte e dell’essere mortali, è il tentativo di creare uno spazio e un tempo nel quale l’uomo possa prolungare – oggi per mezzo della tecnica – il suo limitato orizzonte di vita.

La morte per cause soprannaturali

Presso la maggior parte delle culture la morte — salvo quella causata dalla violenza — è sempre dovuta a cause soprannaturali, siano esse rappresentate da divinità, spiriti o stregoni. In pochi casi, come tra i Wadjagga dell’Africa Centrale, essa è ascritta alla vecchiaia; spesso si crede che la malattia e la morte siano dovute alla fuga dell’anima dal corpo (proprio come viene detto poeticamente nell’Antologia di Spoon River di Edgar Lee Master: *“E mentre la baciava con l’anima tra le labbra, l’anima, d’improvviso, gli sfuggì”*). Ma anche tra i Greci i congiunti ricevevano l’ultimo respiro del morente attraverso il bacio, e nel linguaggio comune spesso si parla del “soffio” della morte. Molti popoli, all’approssimarsi della morte, abbandonano il morituro nelle condizioni più confortevoli possibili, spesso vicino al fuoco, poi lasciano le vicinanze e ritornano solo dopo un considerevole lasso di tempo (Yerkla-mining dell’Australia, Baumanas del Sudan, Dorachos dell’ America Centrale, ecc.), (Grottanelli, 1965). Un’usanza alternativa all’abbandono del moribondo è il suo seppellimento prematuro, mentre è ancora in vita (indiani del Chaco del Paraguay, Isole Fiji, Ottentotti, Bantu, ecc.), (Grottanelli, 1965). Pratiche come queste hanno più di un’origine: motivi economici, superstizione, il fatto che la cura per i vivi deve essere superiore a quella per i moribondi, l’orrore per i corpi dei defunti (Yakuti della Siberia), e così via. Che cosa accade in Occidente? Scrive Thomas: *“Quanto alla situazione del morente nell’ambiente ospedaliero (in Francia), ci sarebbe molto da dire...In ogni caso è chiaro che la burocratizzazione e le strutture organizzative dell’ospedale rappresentano una forma di negazione della morte: esse sono create per curare e per guarire...quando non c’è più nulla da fare, il malato diventa l’occupante inopportuno di un letto...Il legame che lo univa al medico e al personale curante diminuisce e alla fine si rompe. ...Per il moribondo comincia così una penosa relegazione: le visite del personale si diradano e diventano sempre più furtive, gli operatori che si recano al suo capezzale hanno posizioni sempre più basse nella gerarchia: il medico, l’assistente, l’infermiera, la*

caposala...La distanza relazionale ,spaziale e temporale significa senza dubbio l'emarginazione del paziente. Certamente non si vuole vedere la morte, ma soprattutto si vorrebbe fare in modo che essa non ci fosse" (Thomas, 2006, p. 75).

Prima del funerale

Quando la morte è avvenuta, un certo numero di pratiche debbono essere osservate prima del funerale vero e proprio. Ad esempio, in tutta Europa vi è l'uso di aprire le porte e le finestre: a volte la finestra può rimanere aperta solo per un attimo, per paura che l'anima ritorni. In Francia, Germania e Svizzera non è infrequente staccare una tegola dal tetto. Un'altra pratica comune a tutte le popolazioni d' Europa è quella di fermare tutti gli orologi della casa e di coprire tutti gli specchi, o di girarli contro la parete subito dopo la morte, col fine di disorientare lo spirito. L'abitudine di capovolgere tutte le cose in occasione della morte è molto frequente. Tra i Tarahumara del Messico Settentrionale, le offerte votive sono capovolte, perché quella è la posizione corretta nell'aldilà, che viene visto come un mondo rovesciato (dove sulla terra è giorno, nell'aldilà è notte e viceversa). Quando qualcuno muore, i presenti compiono gesti e azioni con la mano sinistra, segno dell'immagine speculare con cui viene rappresentato l'Aldilà, altre volte si vuotano tutti i recipienti, per impedire allo spirito di annegare (Drusini, 2008). L'immagine speculare della morte riporta inevitabilmente alla questione del Doppio (*Der Döppelgänger*), oggetto del lavoro originale di un allievo di Freud, Otto Rank (1979). Qualche anno dopo la pubblicazione dell'opera di Rank, Freud (2006, pp. 754-801) rielaborò e scrisse il suo *Das Unheimliche* (Il perturbante) pubblicato nel 1919, che riprendeva il lavoro di Rank sul piano delle rappresentazioni apparentemente derivabili da una percezione: lo sdoppiamento dell'io e la rappresentazione della morte non come limite dell'esistenza ma come invasione – non padroneggiata dalla coscienza – nell'esperienza del vivente. L'emergere improvviso della figura del "sosia" (la nostra immagine nello specchio) non sarebbe altro che l'irruzione dell'inconscio nel campo della coscienza, interpretata come "ritorno del rimosso" che fa riaffiorare al di là di ogni possibile controllo l'angoscia della morte, di cui la comparsa perturbante e speculare del Doppio traduce l'inquietante presagio. Ciò che si riflette e si sdoppia nello specchio o nella superficie dell'acqua che rimanda l'immagine di se stessi non sarebbe dunque che la rappresentazione della morte e quindi dell'Aldilà (Drusini, 2008). Così, la figura del Doppio, in un sistema simbolico che muta di segno e di prospettiva, porta sempre con sé qualcosa di demoniaco; ciò significa che "ogni uomo è la morte", almeno presso le società primitive, dove essa è onnipresente in quanto parte integrante della cultura e – soprattutto in Africa – presente dovunque e in ogni momento della vita.

Tabù e rappresentazioni della morte

In tutto il mondo, un corpo insepolto, o un cadavere in generale, suscita sempre sentimenti di orrore e di repulsione. Il contatto con il cadavere induce una condizione che è bene espressa dalla parola polinesiana “*tapu*” (tradotta con tabù) e con il greco “*anatema*”: il significato è generalmente quello di orrore, disgusto, esecrazione. Una delle caratteristiche più rimarchevoli del tabù è di essere contagioso, e per questo motivo si spiegano tutte le precauzioni messe in atto nel maneggiare un cadavere. Non è però sempre chiaro se il timore del cadavere sia legato al corpo in sè, al corpo in quanto veicolo della morte, o perchè il corpo è in connessione con qualche spirito. In ogni caso, il tabù del corpo coinvolge non solo chi ha avuto a che fare direttamente con esso, ma tutta la sua famiglia, la casa, l'intero clan, l'intero villaggio. Mentre un cadavere è sempre tabù, lo scheletro invece è un simbolo. Quando si vuole raffigurare la morte, si pensa più volentieri allo scheletro che al cadavere: quello è più confortante di questo e anche meno tragico. In Messico, in occasione della festa dei morti, si mangiano volentieri un cranio o una tibia di zucchero. Il cadavere, invece, provoca repulsione. Bisogna sempre sbarazzarsi del cadavere, e questo non è vero solo per l'assassino dei film dell'orrore. Sembra che la repulsione ispirata dal cadavere sia universale: il cadavere suscita ribrezzo, lo scheletro invece per lo più curiosità. Per i nero-africani, la decomposizione diventa il segno dell'impurità per eccellenza, per cui è stato detto che “*l'orrore che proviamo per i morti è parente prossimo del sentimento indotto in noi dalla vista degli escrementi umani*” (Thomas, 1976, p. 293). Certamente, in alcuni casi l'orrore per il cadavere cede il passo all'amore per il cadavere (*necrofilia*): quando nell'antico Egitto le donne più belle e di rango elevato dovevano essere imbalsamate, si doveva aspettare per almeno tre giorni, quando il processo della putrefazione era già iniziato, per non accendere improvvisi desideri negli imbalsamatori.

Riflessioni attuali sulla morte

*L'uomo è un apparire che accede
all'essere solo nella morte*
(Groddeck, 2002)

Da sempre la morte è un avvenimento universale e irrefutabile, la sola cosa di cui siamo veramente sicuri anche se ne ignoriamo il giorno e l'ora: ogni individuo che nasce è una specie di *morto-in-potenza*. In biologia spesso si è fatto riferimento alla necessità della morte: se le specie animali e vegetali fossero eterne, il mondo sarebbe talmente sovrappopolato da rendere la vita impossibile.

Ma nonostante il termine della vita sia una necessità ineluttabile, l'opinione comune la schiva e la elude costantemente, con una serie di strategie che sono registrabili tanto presso le culture arcaiche quanto presso la nostra società moderna. Dopo aver superato in qualche modo il tabù del sesso, l'uomo d'oggi non ha ancora affrontato compiutamente il tabù della morte. La ricerca del macabro, i film violenti e di guerra, sono una specie di rifiuto della morte trasformato in modalità tragicomica: la morte certamente provoca forti emozioni, ma la tendenza a esorcizzarla supera quella di approfondirne il significato. Thomas (2006) si chiede se l'uomo occidentale non tema la morte perché si rifiuta di credere nell'onnipotenza della vita; al contrario, nella cultura nero-africana la portata della morte viene minimizzata, relegandola nel regime dell'immaginario, mentre la vita viene esaltata in maniera molto più ricca e originale. In Africa, la morte viene integrata all'interno di un sistema culturale fatto di concetti, di valori, di riti e di credenze, e il fatto di includerla ovunque, di scimmiottarla ritualmente, rappresenta la maniera migliore per dominarla e per non esserne sottomessi. Per la cultura africana, la morte *“è la vita che perde, che è stata giocata male”*. La vita è quindi la morte domata a livello sociale prima ancora che a livello biologico. L'uomo occidentale, invece, inconsciamente rifiuta l'idea della morte, preferisce non parlarne né in privato né tantomeno in pubblico. Eppure, mai come oggi le guerre sono state così micidiali, né le minacce di inquinazione e di disastri nucleari così drammatiche, né la corsa agli armamenti così costosa: per non parlare degli incidenti stradali, delle aggressioni e degli omicidi su commissione. Il disprezzo per la vita umana si fa sempre più preoccupante, e parole che sembravano in disuso, come genocidio e etnocidio, tornano tristemente di moda. La morte però appare anche sotto varie manifestazioni che attraggono l'interesse morboso del pubblico: quando un individuo può dirsi veramente morto? Quando il cuore cessa di battere o quando non c'è più attività cerebrale? Chi può onestamente garantire che la seconda scelta non sia priva di dubbi, quando si sa che ci sono state persone risvegliatesi dopo mesi e mesi di coma? Questa è l'epoca della nuova deontologia, dei trapianti, dei donatori d'organo, della morte che fa rinascere a nuova vita chi dalla vita era già stato condannato. Ma ognuno – medico, teologo, demografo, prete, psichiatra, giurista, filosofo, criminologo, economista, politico, critico d'arte, assicuratore – considera la morte sotto la sua visione particolare. L'antropologo, come specialista del generale, si rifà alla sua disciplina, l'antropologia: quella che *“cerca le leggi universali del pensiero e della società e considera le differenze spazio-temporali per giustificarle, pur tentando di ridurle a modelli universali e astratti, a schemi esplicativi il più possibile generali senza trascurare, per quanto possibile, di riferirle anche al mondo non-umano”* (Thomas, 1976, p. 9). Dell'uomo, rispetto agli altri animali, si può certamente dire che è l'unico a seppellire i propri morti. Gian Battista Vico sosteneva che in realtà *“umano”* deriva da *humus*, terra. L'uomo è anche l'unica specie animale in cui la morte è

onnipresente in ogni momento della sua vita, la sola specie per la quale la morte biologica come fatto di natura è nettamente distinta dalla morte come fatto di cultura. L'uomo moderno, d'altra parte, trova nelle sue pratiche e nelle sue tradizioni quotidiane il riflesso di un passato non ancora scomparso. Così, la tecnica della cremazione ricorda i roghi sui quali gli Indiani dell'Alaska, gli isolani dell'Isola di Pasqua (Drusini, 1994) e gli Alakafuf della Terra del Fuoco ardevano i cadaveri. Ma il rituale del Direttore generale americano defunto che, seduto alla sua scrivania, riceve l'omaggio dei visitatori, ricorda quelle pratiche nero-africane in cui il morto presiede al proprio funerale, vestito a festa e seduto in pompa magna in mezzo ai vivi. L'ibernazione invece è la nuova forma in cui il morto attende la sua resurrezione. La commercializzazione della morte, d'altronde, ha fatto sì che tutte queste nuove forme di esorcizzazione siano ormai alla portata di gran parte della popolazione¹. Al contrario, conoscendo meglio la morte, l'uomo non cercherebbe più di nascondersela e di sfuggirla: forse apprezzerrebbe maggiormente la propria vita e rispetterebbe di più la vita altrui. Nelle *Upanishad* sta scritto che l'unica vera angoscia dell'uomo è quella di non essere onnisciente: sapere che cosa c'è dietro la morte è il vero inconoscibile, perché è un'esperienza che nessuno potrà mai riferire ad un altro, tranne forse nelle esperienze di pre-morte. Tutte le culture tradizionali rifiutano in blocco il fatto che dopo la morte vi sia il nulla. Presso tutte le culture si sono sviluppate forme diverse della stessa credenza in un'altra vita: almeno sotto questo profilo quasi tutti gli uomini sono uguali. Di solito esiste un'associazione tra la morte e il nome. Nelle culture africane, così come in altre culture, la morte della persona comporta spesso la "morte del suo nome". Per i Tarahumara del Messico settentrionale invece, la persona che si reca nell'Aldilà entra "nel mondo di coloro che hanno un nome", e il nome della persona morta spesso non può venire pronunciata al suo funerale. Tra i Diola dell'Africa, se uno dei presenti al funerale ha lo stesso nome del defunto, deve cambiarlo. Quando un Dayako del Borneo muore, il capofamiglia chiama per nome tutti i membri della cerchia familiare in modo che lo spirito non possa appropriarsi di uno di essi, nel qual caso l'interessato morirebbe.

Non è facile capire l'uomo e la sua posizione mutevole e contraddittoria di fronte alla morte: egli l'analizza con finezza e profondità, produce fantasmi e costruzioni metafisiche al riguardo, ha il terrore della morte e cerca di salvarsi sia quaggiù che in un mondo immaginario nell'Aldilà. E tuttavia l'uomo uccide! Seppellisce pietosamente i suoi morti, ma fabbrica le armi che lo distruggono; lotta, biologicamente, contro la mortalità riuscendo spesso a diminuirla, ma crea una società in cui l'affollamento rende aggressivi, omicidi e infelici.

¹ Dall'insegna di una nota ditta di pompe funebri di New York: "*Morite. Al resto pensiamo noi*".

Morte, natura e tecnica

Homo liber de nulla re animus quam de morte cogitat et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

Baruch Spinoza, *Ethica*, IV, LXVII.

Come è cambiato il sentimento della morte dal Medioevo a oggi? Che differenze esistono tra la tradizione antica e quella occidentale moderna?

“C’è un tempo per nascere e un tempo per morire...” Questo passo dell’Ecclesiaste, che scandisce nella sua estrema e nuda semplicità il ritmo della vita e della morte e il susseguirsi inesorabile delle stagioni e delle generazioni, può ben rappresentare la modalità e la percezione che l’uomo occidentale ha avuto, e in parte ancora ha, della propria esistenza. La vita e la morte, da essa indissociabile, sono state viste e vissute come “fatto naturale”, ognuna con i propri tempi, i propri segni distintivi, le proprie paure e certezze. Per millenni la morte è rimasta immobile, la sua fisionomia ben scolpita nel volto del morente e di coloro che lo accompagnavano nel momento della fine. La tomba non è altro che il primo monumento umano eretto intorno alla vittima espiatoria, la culla primigenia delle significazioni, quella più elementare e fondamentale. “Non esiste cultura senza tomba, non c’è tomba senza cultura; la tomba è al limite il primo e l’unico simbolo culturale (René Girard, 1983, p. 109). In un primo tempo, durato a lungo, e ancora presente in alcune fasce sociali o in alcune zone geografiche, la morte è vista come *addomesticata*. Il suo luogo è l’intimità delle mura domestiche: si muore dove si è sempre vissuti. La morte non è fonte di particolari paure, non c’è traccia di terrore o disperazione davanti ad essa. Quando i suoi segni si palesano, ogni uomo sa cosa l’attende: essa è *addomesticata*, perché parte integrante della *vita domestica*. La più grande follia, ancora per molti secoli, consisterà proprio nel non vedere che la morte si avvicina. I segni del suo approssimarsi sono naturali, non vi è alcuna indicazione soprannaturale o magica. Per questa concezione della morte, essa si dà come un “riconoscimento spontaneo”. Una sopravvivenza di tale atteggiamento può trovarsi nei *Tre morti* di Tolstoj, dove un vecchio giunto ormai alla fine, con tutta naturalezza, a domanda risponde: “La morte mi è arrivata, ecco cos’è”.

Morte privata e morte pubblica: naturalità della vita e della morte

La morte è privata, riguarda principalmente i familiari, ma è anche pubblica. Chiunque può rendere visita al morente. Le case sono colme di amici, parenti e curiosi. I vicini, i compaesani, i viandanti:

tutti sono coinvolti nella morte annunciata. Non solo il funerale e le ultime volontà avevano un loro ruolo nel morire, ma anche le ultime ore o gli ultimi giorni erano caratterizzati da una cerimonia specifica che andava rispettata. Era un destino comune che si realizzava: nella cerimonia mortuaria, dove ognuno prendeva parte al grande ciclo dell'esistenza. La morte era un tempo l'esperienza della naturalità della vita. La fine era il momento in cui una *hybris* (una forza violenta), indipendente dal singolo, si impadroniva di lui. La comunità riconosceva i segni di questa *hybris* e ne partecipava: il moribondo ne era il simbolo, l'incarnazione visibile a tutti. La morte era solo un momento, un istante in cui si passava da uno stato, di vivi, ad un altro, di morti. Ma vivi e morti entravano in un disegno più ampio, dove ognuno era presente. Colui che moriva era, grazie alla indissolubile unità fra vita e morte, già morto molto prima di morire e vivo anche dopo la morte. La morte dunque, per lungo tempo, non è stata un'esperienza solitaria, ma piuttosto una delle più importanti esperienze della comunità. Tra il XII e il XVII secolo, però, qualcosa è mutato. L'evento più eclatante è lo spostamento del Giudizio universale dalla fine dei tempi alla fine di ogni singola vita. Ogni singolo è giudicato per le sue colpe, e la morte diviene così non più un destino collettivo (quello del popolo di Dio), ma l'ultimo capitolo di una biografia. Nasce così una letteratura, con i suoi trattati, i suoi classici e le sue leggende. È l'avvento delle *artes moriendi*. Ne *“La morte di Ivan Il'ič”* di Tolstoj, in cui il senso della propria vita e del proprio morire infine si svelano, l'ultimo istante viene a dare un senso definitivo alla propria biografia personale: da qui nasce la drammatizzazione della morte. Il morituro diviene il personaggio principale del proprio “dramma”. I familiari diventano comparse, buone per ricordare, per riappropriarsi del proprio passato. Gli altri sono lì per far sì che io possa prendere coscienza di me stesso: il “sé”, infatti, nasce proprio attraverso questa nuova esperienza della morte, da questo essere “rigettati” nella propria interiorità, un'interiorità che fino a quel momento era perduta nel mondo chiuso nei suoi riti sociali, ma che ora è lì. in me, che sono solo davanti alla mia coscienza e ai suoi giudici. Gli altri non partecipano più della morte – quella morte che per millenni non era stata *mia* ma *di tutti* e guardano come estranei, a loro volta rispecchiati dallo spettacolo di un morente. È la nascita del soggetto: la scoperta della *morte di sé*.

Morte, finitezza e infinito

Dove, più che nella morte, finitezza e infinito si toccano? L'allegorizzazione della morte, la perdita del suo carattere simbolico, che si esprimerà per mezzo delle innumerevoli rappresentazioni macabre (I *Trionfi della morte*, l'iconografia di teschi e scheletri, il culto dei cadaveri) sarà comunque un estremo tentativo di resistere all'annichilimento. Se la morte, in questa nuova prospettiva, è l'acquisizione e la subitanea perdita del sé e di conseguenza la scomparsa di un

destino collettivo segnato dalle leggi della natura, allora dobbiamo constatare che tramite l'allegoresi l'Occidente cerca di conservare ancora la possibilità della salvezza. La morte ferisce il senso dell'umana dignità dell'uomo: l'universalizzazione antropologica della morte ("tutti gli uomini sono mortali") fa coincidere il concetto di morte con quello di mortalità: l'uomo è *bròtos*, mortale, solo gli dei sono immortali. Di qui la consapevolezza della morte come fine ultimo dell'uomo. La morte come "norma" si fonde poi con il concetto di "giustizia" (tribunale dei morti): per estensione, la morte rappresenta la "resa dei conti", dove il tribunale divino deciderà l'ultimo destino del defunto, oscillante tra la memoria e l'oblio, e in questo tribunale solo il "giusto" verrà ricordato (ad esempio nella tradizione egizia antica). La morte è presente in tutte le culture, ma viene connotata nei modi e nelle maniere più disparate: è inutile cercare di esaurire la morte nella pluralità dei suoi significati. Un essere vivente non scompare dopo la morte, ma "rimane" sotto forma di cadavere. Esso però non "dura" ma si modifica nella decomposizione, per cui la morte assume anche un aspetto materiale. La trasformazione temporale del morto dipende non solo dalla cultura e dai suoi rituali, ma anche dagli aspetti climatici e ambientali. Sotto l'aspetto psicologico, lo *status* del morto è paradossale: esso impersona *la presenza di un'assenza*. La contraddittorietà della morte sta nel fatto che il morto "se ne va" ma allo stesso tempo "rimane", essendo materiale mutevole ma anche durevole. Il defunto, il cadavere, è per noi "presente nell'assenza". Ciò che si vede è, eppure *non è*, un essere umano, è, eppure *non è*, una faccia. Gli occhi sono spenti, senza sguardo, eppure così minacciosi che bisogna chiuderli per sottrarsi al loro effetto. Non stupisce che lo "sguardo" del defunto terrorizzi a tal punto che, nella cultura Nasca, ad esempio, le palpebre vengano cucite, forse anche per impedire al morto di ritrovare la strada del ritorno (Orefici e Drusini, 2003). La morte come passaggio definitivo ad altro *status* ha bisogno di stratagemmi per neutralizzare l'effetto terrificante del mistero, di ciò che non si sa e che quindi atterrisce, come il buio e le tenebre, cui la morte viene sempre associata. Ogni morto è un doppio, e il cadavere costituisce un enigma: non si sa bene che cosa rappresenti. La "presente assenza" del morto affonda le sue radici nelle origini delle arti figurative: l'immagine scopre il suo vero senso nel rappresentare qualcosa che è assente, ma il vero valore in gioco è l'identità, cioè l'essere domani lo stesso di oggi, e per l'eternità. Questo nesso tra identità, memoria e eternità (la "mnemotecnica" di Nietzsche) è l'impegno che viene sancito con il defunto dalla società per mezzo dei simboli. Da dove provengono le statue, se non dalla morte? La rappresentazione funge da antidoto alla contraddittorietà del restante. Nelle società dotate di alfabeto, il rapporto tra sepolcro e scrittura è altrettanto stretto. La conservazione del morto origina presumibilmente, nell'antichità, dalle tecniche impiegate per preservare gli alimenti, come il frumento e la carne. L'uomo è effimero, in quanto è carne e la mummificazione è solo l'illusione della durata, anche se funziona come effetto

di memoria. La morte è “transito”, per cui in molte sepolture si trovano oggetti da viaggio, oggetti di accompagnamento: gli esempi etnologici potrebbero essere infiniti. Il viaggio del morto nell’Aldilà trova il suo corrispettivo temporale nel periodo di lutto.

Oggi non sono più i preti, bensì i biologi molecolari a parlare di immortalità, ha detto Hans Magnus Enzensberger. La morte nella società moderna non ha più posto: essa rappresenta una sconfitta per la medicina, uno scacco per la tecnologia, un’offesa per l’estetica: ecco perché non si parla quasi mai della morte. In culture diverse dalla nostra, e anche nel passato della cultura occidentale, la morte rivestiva invece un’importanza fondamentale per la società e per l’individuo. Insieme alla vecchiaia, che della morte è il presagio più tangibile, l’ultima avventura umana si è guadagnata nel passato un’attenzione e un rispetto che il nostro attuale modo di vivere non riesce più nemmeno a capire.

Morte e incertezza

Il disorientamento insito nel presagio della morte si coglie perfettamente in un passo del filosofo Miguel de Unamuno (1999, p.142), che forse meglio di ogni altro ha saputo esprimere l’incertezza cui l’uomo è condannato: *“In un recesso, il più recondito dello spirito, forse all’insaputa persino di colui che crede di esser convinto che con la morte finisce per sempre la sua coscienza personale, la sua memoria, in quel recesso rimane un’ombra, un’ombra vaga, l’ombra di un’ombra di incertezza, e mentre egli si dice: “Ma sì, viviamo questa vita effimera, giacché non ce n’è un’altra!” , il silenzio di quel recesso gli dice: “Chi lo sa!...Crede forse di non udirlo, ma lo ode. E anche nelle pieghe dell’anima che nutre la più profonda fede nella vita futura, c’è una voce sommessa, una voce d’incertezza che gli sussurra all’orecchio dello spirito: ”Chi lo sa!...Queste voci sono forse come il ronzio di una zanzara quando il libeccio mugghia tra gli alberi del bosco, non ci rendiamo conto di questo ronzio, e tuttavia, nel fragore della bufera, ci giunge all’orecchio. Come potremmo mai vivere, senza questa incertezza”?*

BIBLIOGRAFIA

- Abbas S.Q.(2008) The necessity of spiritual care towards the end of life. *Ethics and Medicine* 24:2, 113-118.
- Aleshin V.A. (1983) Burial customs a san Archaeological Source. *Current Anthropology* 24, n.2: 137-150.
- Assmann J. (2002) *La morte come tema culturale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Milano.
- AA.VV. (1975) *Materia e pulsione di morte*, Marsilio Editori, Venezia-Padova.
- Baudrillard J. (1996) *Il delitto perfetto: la televisione ha ucciso la realtà?* Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bea G.(2004) *A Hearth Full of Life*, Bloomington, IN, USA.
- Becker E. (1997) *The Denial of Death*, Simon & Schuster, New York.
- Boncinelli E., Sciarretta G. (2005) *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Brunel P. (2004) *Sisyphé et son rocher*, Éditions du rocher, Monaco.
- Cannon A. (1989) Dimension in mortuary expressions of status and sentiment. *Current Anthropology* Vol. 30, n.4: 437-458.
- Chukwukere I. (1981) A coffin for "The Loved One": The Structure of Fante Death Rituals. *Current Anthropology*, 22, 1: 51-68.
- Curi U. (2008) *Meglio non essere nati*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Davico Bonino G. (2006) *Essere Due. Sei romanzi sul Doppio*, Einaudi, Torino.
- David C. (1976) Qualcuno manca. *Etudes Freudiennes-Semiotica & Psicanalisi*, Marsilio Editori, Venezia, pp.110-126.
- De Beauvoir S. (1968) *Una morte dolcissima*, Club degli Editori, Milano.
- De Hennezel M.(2000) *La dolce morte*, Sonzogno Editore, Milano.
- De Hennezel M.(2007) *La morte amica*, BUR, Torino.
- De Unamuno M. (1999) *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Edizioni Piemme S.p.A., Torino.
- Derida J. (2002) *Donare la morte*, Jaka Book, Milano.
- Drusini A.G. (2008) Death, the mirror and the double in Tarahumara culture. *Studies on Aggressiveness and Suicide*, n.11, Marzo: 10-16.
- Drusini A.G. (1995) *Rapa Nui, l'ultima terra. L'uomo e il suo universo all'Isola di Pasqua*, Jaka Book, Milano.
- Dunlop J. (2007) Permissibility to accept refusal of potentially life-saving treatment.

- Feierstein D. (2007) *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fine L. (2004) *Laura's New Hearth*, Quantum Reach Publishing, U.K.
- Fox R., Swazey P. (1992) *Spare Parts*, Oxford University Press, New York & Oxford.
- Frazer J G. (1978) *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Longanesi & C., Milano.
- Frist W. (1989) *Transplant. A Hearth Surgeon's Account of the Life-and-Death Dramas of the New Medicine*, The Atlantic Monthly Press, New York.
- René Girard (1983) *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, p. 109.
- Gordon R. (1993) *The Alarming History of Medicine. Amusing Anecdotes from Hippocrates to Hearth Transplants*, St. Martins Griffin, New York.
- Griniezakis (2007) Legal and ethics issues associated with brain death. *Ethics and Medicine* 23:2, 113-117.
- Groddek G. (2002) *Il libro dell'Es*, Adelphi, Milano.
- Grottanelli V. (1965) *Etnologica. L'uomo e la civiltà*, Edizioni Labor, Milano, Cap. II, pp. 144-168.
- Hall S.S. (2004) *I superfarmaci dell'immortalità. Come l'industria mondiale di prepara a sfidare il tabù della morte e a prolungare illimitatamente la nostra vita*, Orme Editori, Milano.
- Heidegger M. (1998) *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano.
- Hertz R. (1978) *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Savelli, Roma.
- Hertz, R. (2004) *Death and the right hand*, Routledge, London & New York.
- Howsepian A.A. (2007) Cerebral neurophysiology, 'libetian' action, and eutanasia. *Ethics and Medicine* 23:2, 103-111.
- Huntington R., Metcalf P. (1985) *Celebrazioni della morte*, Il Mulino, Bologna.
- Illich I. (2005) *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Boroli Editore, Milano.
- Kaplan K.J. (2007) Zeno, Job and Terry Schiavo: the right to die versus the rifgt to life. *Ethics and Medicine* 23:2, 95-102.
- Kaufman S.R. (2005) *...and a time to die. How American Hospitals Shape the End of Life*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Klarsfeld A., Revah F. (2004) *The Biology of Death. Origins of mortality*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Klein M. (1969) *Odio, amore e riparazione*, (p.27) Ed. Astrolabio, Milano.
- Kubler-Ross E. (2001) *Impara a vivere, impara a morire*, Armenia S.A, Milano.
- Kuijt I. (2008) The regeneration of life. Neolithic structures of symbolic remembering and forgetting. *Current Anthropology* Vol. 49, n.2: 171-197.

- Kundera M. (2003) *L'immortalità*, Adelphi, Milano.
- Kuo P.C., Schroeder R.A., Johnson L.B. (2001) *Clinical Management of the Transplant Patient*, Oxford University Press, New York.
- Lamb D. (1996) *Organ Transplants and Ethics*, Avebury, Aldershot.
- Ledger S.D. (2007) Eutanasia and assisted suicide: there is an alternative. *Ethics and Medicine*, 23:2, 81-94.
- Leonardini N., Rodríguez D., Freddy Cabanillas V. (2004) *Imagen de la muerte*, UNMSM Lima, Perú.
- Lynn J., Harrold J. (1999) *Handbook for Mortals. Guidance for People Facing serious Illness*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Lock M. (2003) *Utopias of health, eugenics, and germline engineering*. In: *Horizons in Medical Anthropology. Essays in honour of Charles Lesile*, Edited by Mark Nichter and Margaret Lock. Routledge, London & New York, pp. 240-266.
- Lomniz C. (2005) *Death and the idea of Mexico*, Zone Books, New York.
- Macho T. (2002) *Morte e lutto nel confronto tra culture*, Einaudi, Torino.
- Mereu I. (2007) *La morte come pena*, Donzelli Editore, Roma.
- Millard A.V. (1992) The anthropological analysis of health. *Medical Anthropology Quarterly* Vol. 6, N.13-5.
- Mirto M.S. (2007) *La morte nel mondo greco: ds Omero all'età classica*, Carocci Editore, Roma.
- Morin E. (2002) *L'uomo e la morte*, Editrice Meltemi, Roma.
- Morris D.B. (2000) *Illness and culture in the postmodern age*, University of California Press.
- Munson R. (2001) *Raising the Dead. Organ Transplants, Ethics, and Society*, Oxford University Press.
- Ohnuki-Tierney E. (1994) Brain Death and organ transplantation. *Current Anthropology* Vol. 35, - n.3: 233-254.
- Orefici G., Drusini A. (2003) *Nasca. Hipótesis y evidencias de su desarrollo cultural*, CISRAP, Brescia.
- Olshansky J., Carnes B.A. (2001) *The Quest for Immortalità*, W.W. Norton & Company, New York-London.
- Pessoa F. (1972) *Imminenza dell'ignoto*, Edizioni Accademia, Milano, p. 167.
- Rank O. (1978) *Il Doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, Sugarco Edizioni, Milano.
- Rutecki G. (2007) Permissibility to accept refusal of potentially life-saving treatment. *Ethics and Medicine*, 23:2, 77-80.

- Schou K.C., Hewison J. (1999) *Facing Death: Experiencing Cancer*, Open University Press, Buckingham -Philadelphia.
- Severino E. (1999) *Crisi della tradizione occidentale*, Christian Marinotti Edizioni s.r.l., Milano.
- Severino E. (2006) *La filosofia futura*, BUR Saggi, Milano.
- Severino E. (2007) *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano.
- Shepard Jr G. (2002) Three days for weeping: dreams, emotions, and death in the Peruvian amazon. *Medical Anthropology Quarterly* Vol.16, n.2, 200-229.
- Siemers N., Ed. (1999) *Stories of the Hearth Transplant Journey*. Kirk House Publishers, Minneapolis, Minnesota.
- Snodgrass A. (2004) *Architettura, Tempo, Eternità*, Bruno Mondatori, Milano.
- Stiles Nance L. (2003) *Life in Limbo. Waiting for a Hearth Transplant*, NEW york- LINCOLN-shanghai.
- Starzl T.E. (2003) *The puzzle People. Memoirs of a Transplant Surgeon*, University of Pittsburgh Press.
- Sullivan D. (2005) Euthanasia versus letting die: christian decision-making in terminal patients. *Ethics and Medicine* 21:2, 109-118.
- Tang Yi Jie, Le Pichon X. (2000) *La morte*, Servitium Editrice, Bergamo.
- Thomas L.V. (1988) *La mort aujourd'hui: de l'esquive au discours convenu*. Conferenza tenuta all'Université de Paris V (Sorbonne), Editions du Titre, Paris.
- Thomas L.V. (1976) *Antropologia della morte*. Aldo Garzanti Editore.
- Thomas L.V. (2006) *Morte e potere*, Lindau s.r.l., Torino.
- Trojanovich J. (2000) *A saga from the autoindustry transplant*, Writers Club Press, San Jose, USA.
- Trzepacz P., Di martini A. (2000) *The Transplant Patient*. Cambridge University Press.
- Vallejo C. (1973) *Poesie, di César Vallejo*, Lericci Editori, Milano, p- 181.
- Van Gennep A. (1909) *Les rites de passage*, Paris.
- Velázquez O. (2008) *Cosmovisión de la Muerte. Los muertos vuelven a vivir en el Perú*. Universidad Nacional de Trujillo.
- Vélez G. (2005) Death of John Paul II and the basic human care for the sick. *Ethics and Medicine*, 21:13, 167-177.
- Walter T. (1999) *On Bereavement. The Culture of Grief*, Open University Press, Maidenhead-Philadelphia.